

دروس حوزه

پایه سوم



بسم الله الرحمن الرحیم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

دروس حوزه – پایه سوم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه اول تا دهم/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مغنی الادیب

مشخصات کتاب

سرشناسه: ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ق ۷۶۱ - ۷۰۸ عنوان قراردادی: [مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب. برگزیده]

عنوان و نام پدیـدآور: مغنی الادیب / به اهتمام جماعه من اساتذه الادب العربی فی الحوزه العلمیه بقم المقدسه؛ اعداد و تحقیق ابوالقاسم علی دوست ... [و دیگران]

مشخصات نشر: قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه بقم، ۱۴۱۶ ق. = - ۱۳۷۴.

فروست: (مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۲۷)

شابک: بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب. برگزیده

موضوع: زبان عربی - - نحو

شناسه افزوده: علی دوست، ابوالقاسم

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت

رده بندی کنگره: PJ۶۱۵۱ / الف ۲م ۶۰۱۶

رده بندی دیویی: ۴۹۲ / ۷۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵ - ۴۴۴۷

تمهید

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله ربّ العالمین و الصلاه و السلام علی أشرف الأنبیاء و المرسلینو علی الهداه المیامین من آله الطاهرین. أما بعد، فإنّ کتاب «مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب» ل «جمال الدین بن هشام الأنصاری» بسبب اشتماله علی المطالب العلمیه العالیه، و شموله الواسع للمباحث المفصّیله حول المفردات التی أخذت حصّهً کبیره من الکتاب، و بسبب عرضه الفنّی للمطالب النحویه بحیث یمکن القارئ من استنباط الأحکام النحویه صار محطّاً لأنظار المراکز العلمیه فی العالم، و مع مرور مئات من السنین علی تألیفه فقد یمکن أن یدّعی أنه قلّما وجد کتاب فی النحو بهذه المثابه و السعه و الشمول و لذلک أخذ النحاه منه مباحث کثیره و تراهم أحیاناً قد نقلوا نصّ عباراتهفی کتبهم. إن معرفه ابن هشام بلغه العرب، و کیفیه استخدامه تراکیب المفردات أثار عجب کلّ من له أدنی معرفه بالأدب

العربى، فتراه عنـد مـا يطرح المطالب العلميه يحفّها بـذكر الشواهـد المتعـدّده من الآيات و الروايات و الأبيات و الأمثال العربيه و يـدّل على إحـاطته العلميه بالأدب العربى تتبعه فى الكتـاب مقفّلات مسائل الإعراب، و إيضاحه معضـلات يستشـكلها الطلّاب و لأجـل هـذه الغزاره العلميه قال المؤرخ الشـهير ابن خلـدون فى حقه: «ما زلنا و نحن بالمغرب نسـمع أنه ظهر بمصـر عالم بالعربيه يقال له: ابن هشام، أنحى من سيبويه». كلّ هذه الخصال جعل المغنى متناً دراسياً فى الحوزات العلميه، منذ سنوات

١ طويله يتحتم على كلّ طالب دراسته قبل الشروع فى دروس الفقه و الاُصول. ولكن جعلُه متناً دراسياً مع جميع محاسنه القيمه لا يخلو من نواقص أساسيه: منها: اشتماله على الأشعار المبتذله التى لا تلائم روح الزهد و التقوى السائدينفى المراكز العلميه للشيعه و ممّا يلزم الالتفات إليه أنه لا ضروره للالتجاء إلى الأشعار المنافيه للأخلاق لإثبات حكم من الأحكام النحويه، لأن المعيار العام فى الاسـتدلال هى حجّيه الأشـعار و الكلمات و الأمثال، و تحصـيل الأبيات المشتمله على مضامين راقيه مع كونها فى نفس الأمر حجه، و إن يطلب وقتـاً واسـعاً و جهـداً جاهـداً لكنّه ليس بمحـال و من الممكن أنّ ابن هشـام لاعتقـاده الخـاص، لم يكن ليجوّز لنفسه أن يورد فى كتابه الأشـعار التى ذكرت فى مـدح أهل البيت (عليهم السـلام) أو رثائهم، و لهذا لاتُرى فى «المغنى» الأبيات الـتى نقلـت فى حقهم (عليهم السـلام) إلاّـ رقم قليـل جـداً لايتجـاوز الأصـابفو أمّيا نحن فاستشـهدنا بتلـك الأشـعار و بكـثير من المنظومـات العـاليه المضـامين و الأمر المهم الـذى ينبغى أن يراعى فى رأينا هو أن لاتـذكر أشـعار المولّـدين نعنى بهم طبقهً من الشعراء الذين لايجوز الاستناد إلى

أشعارهم و يلاحظ زمن إنشاء الشعر و مكانه و هى الخطوه الأساسيه فى علم أُصول النحو و منها: عدم تناسب حجمه الكبير، المده التى خصّيصت لدراسته فى الحوزات العلميه، و ذلك لأن الفتره التى خصّصت لدراسه المغنى، تكفى لثلثه و الكتاب على النظم الموجود يتدرس فيه من المغنى مباحث علميه كثيره التى لايستغنى الطالب عن دراستها و التعرف عليها و منها: تكثير الأمثله، المملّ فى بعض المباحث، و الخروج من المطلب فى جمله من المسائل، فقد تجنّبنا هذين الأمرين، و حرّرنا الكتاب عنهما، و ذكرنا من

٢ المغنى ما هو المهم من المسائل و هذه النواقص هى التى دعتنا إلى تلخيص الكتاب. وقد بذلت اللجنه قصارى جهدها و واصلت عملها المستمر حتى أنجزت تلخيص الكتاب، و لله الحمد و الواجب علينا أن نتبّه القارئ الكريم على مجموعه من النقاط الضروريه:

١ اللجنه سعت لتنظيم الكتاب بحيث يكون الباب الأول منه قابلًا للتدريس فى سنه دراسيه واحده و سائر الأبواب فى سنه أُخرى.

٢ تابعنا فى عملنا ابن هشام فى ذكره للروايات، فكما أنه استشهد بالروايات القابله للاستشهاد، استشهدنا بها، و لم نقتصر على الأحاديث النبويه المذكوره فى المغنى، بل أضفنا إلى متن الكتاب الروايات الوارده عن الأئمه (عليهم السلام)، التى تركها المصنّف بسبب اعتقاده الخاص، و أوردنا أيضاً كثيراً من الروايات المرويه عن النبى (صلى الله عليه و آله و سلم)، التى لم يذكرها ابن هشام.

٣ إنّ اللجنه لم ترد إلحاق التعاليق العلميه المفصله بالكتاب، و إن وجدت هناك تعليقه فإن الضروره كالتناقض بين كلمات ابن هشام أو انفراده برأى يخالف آراء جميع النحاه قد اقتضتها.

۴ نظّمت اللجنه الكلمات المبحوثه عنها فى المغنى على الترتيب الصحيح فى كلّ

من حروف الكلم، و لم يراع ذلك ابن هشام فى غير أولها.

۵ ذكرنا فى التعاليق، العناوين المرتبطه بالأشعار، و حاولنا أن نرجع الطالب مهما أمكن إلى «شرح شواهد المغنى» ل «جلال الدين السيوطى» لكونه فى متناول أيدى جميع الطلاب، و أحلنا الطالب فى بعض الموارد إلى كتاب «شرح أبيات مغنى اللبيب» ل «عبدالقادر عمر البغدادى» إما وحده، أو مع كتاب «شرح شواهدالمغنى» لأسباب خاصّه، فقدأرجعناإليه مثلاًعند ذكر الشعرالمرقّم ۸۶؛

۳ لأن شاعره أبانواس من طبقه المولّدين، و لذلك لم يذكر السيوطى شعرهفى كتابه، لعدم حجيته، فالتجأنا إلى «شرح أبيات مغنى اللبيب» للمزيد منالتحقيق فيها و خلاصه الكلام: أن وجود داع خاص ألزمنا ذكر كتاب «شرح أبيات مغنى اللبيب» فى التعليقه.

۶ ما أوردناه من كلمات أميرالمؤمنين (عليه السلام)، التى فى نهج البلاغه يطابق نسخه المرحوم فيض الإسلام، لأنها فى متناول أيدى الطلاب و استفدنا إلى جانب عناوين نهج البلاغه من الرموز (ح ط ك) التى تشير إلى «الحكم و الخطب و الكتب».

۷ ذكرنا فهارس جميع المصادر و المراجع التى اعتمدنا عليها فى التعاليق مع مشخصات الطبع ليتمكن الأساتذه و الطلّاب الكرام من المراجعه.

۸ الباب الأول من الكتاب بعد التدريس فى سنه دراسيه واحده بقم المقدّسه و بعض المُدُن، و إرسال النظرات من جانب الأساتذه الأعزاء، جدّد فيه النظر و طبع طبعه منقحه مزيده.

وفى الختام:

نرجو من جميع الأساتذه الكرام و أصحاب الرأى و الفكر أن يرشدونا بآرائهم القيمه إذا وجدوا فيه نقصاً طغى به القلم، أو نشأ من الخطأ و النسيان، حتّى يصحح فى الطبعات الآتيه إن شاء الله تعالى.

و يمكن أن تراسلونا باقتراحاتكم على العنوان التالى:

العناوين

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمدالله على إفضاله، و الصلاه و

السلام على سيدنا محمّد و آله، فإن أولى ما تقترحه القرائح، و أعلى ما تجنح إلى تحصيله الجوانح، ما يتيسر به فهم كتاب الله المنزل، و يتضح به معنى حديث نبيه المرسل و الأئمه الاثنى عشر، فإنهما الوسيله إلى السعاده الأبديه، و الذريعه إلى تحصيل المصالح الدينيه و الدنيويه، و أصل ذلك علم الإعراب الهادى إلى صوب الصواب و من أجلّ ما صنّف فيه قدراً و أحسنه وقعاً و أعمه نفعاً، كتاب «مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب» الذى تشدّ الرحال فيما دونه و تقف عنده فحول الرجال و لا يعدونه، لكنه مع ذلك كله لا يخلو من تطويل يوجب الملال و تكرار يعقب السآم و إيراد أشعار ينافيها العفاف، و قد منّ الله تعالى علينا بتلخيصهو تهذيبه و تزيينه ببعض الشواهد الروائيه من النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) و الأئمه الهداه (عليهم السلام)، و الأمثله الشعريه فى مدحهم و رثائهم، فسمّيناه ب «مغنى الأديب» و هو منحصر فى ثمانيه أبواب:

الباب الأول: فى تفسير المفردات و ذكر أحكامها.

الباب الثانى: فى تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.

الباب الثالث: فى ذكر ما يتردّد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذكر أحكامهما.

الباب الرابع: فى ذكر أحكام يكثر دورها و يقبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس: فى ذكر الأوجه التى يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: فى التحذير من أُمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها.

الباب السابع: فى كيفيه الإعراب.

الباب الثامن: فى ذكر أُمور كليه يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئيه.

الباب الأوّل فى تفسير المفردات و ذ كر أحكامها

حرف الهمزه

الهمزه المفرده

تأتى على وجهين

الأول: أن تكون حرفاً ينادى به القريب، كقول هند بنت أُثاثه:

١ أفاطم فَاصبرِى فَلَقَد أصابَتْ رَزِيئَتُك التّهائمَ و النُّجُودا

رَزِيئَتُك

التّهائمَ و النُّجُودا رَزِيئتُك التّهائمَ و النُّجُودا

٧ و نقل ابن الخباز عن شيخه أنه للمتوسط و أن الذى للقريب «يا» و هذا خرق

لإجماعهم.

الثانى: أن تكون للاستفهام، و حقيقته طلب الفهم، كقوله تعالى: (فَلَمّا جاء السَّحَرَهُ قالُوا لِفِرعَوْنَ أَ إِنَّ لَنا لأَجراً إنْ كنّا نَحْنُ الغالِبِينَ)

(الشعراء / ٤١).

وقد أُجيز الوجهان فى قراءه الحرميين و حمزه: (أَمَنْ هُوَ قانِتٌ آناء الَّيل)

(الزّمر / ٩).

و كون الهمزه فيه للنّداء هو قول الفرّاء و يبعّده أنّه ليس فى التنزيل نداء بغير «يا» و يقرّبه سلامته من دعوى المجاز،

إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته، و من دعوى كثره الحذف، إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام: أمن هو قانت خيرٌ أم هذا الكافر؟ أى: المخاطب بقوله تعالى: (تَمَتَّعْ بِكفْرِك قَليلاً)

(الزّمر / ٨)

فحذف شيئان (٢): معادل الهمزه و الخبر.

ولك أن تقول: لاحاجه إلى تقدير معادل فى الآيه، لصحه تقدير الخبر بنحو (٣): «كمن ليس كذلك» و قد قالوا فى قوله تعالى: (أَفَمَنْ هُوَ قائمٌ على كلِّ نَفْس بِماكَسَبَتْ)

(الرعد / ٣٣)

إنّ التقدير: «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحّدوه» و يكون (وَ جَعَلُوا لله شُرَكاء)

(الرعد / ٣٣)

معطوفاً على الخبر على التقدير الثانى.

الهمزه أصل أدوات الاستفهام

و الهمزه أصل أدوات الاستفهام، و لهذا خصّت بأحكام:

الأول: جواز حذفها سواء تقدّمت على «أم» كقول امرؤ القيس:

۸ تَروحُ من الحی أم تبتکر و ماذا علیک بأن تنتظِر أم لم تتقدمها کقول الکمیت فی مدح أهل البیت: ۳ طَرِبْتُ و ما شوقاً إلی البیض أطْرَبُ و لا لعباً منّی و ذُوالشیب یلعَبُ؟

و الأخفش یقیس ذلک فی الاختیار عند أمن اللبس، و حمل علیه قوله تعالی: (وَ تِلک نِعْمَهٌ تَمُنُّها عَلی)

(الشعراء / ۲۲)

و قوله تعالی: (هذا رَبّی)

(الأنعام / ۷۶ ۷۸)

فی المواضع الثلاثه (۶).

و

المحققون على أنّه خبر، و أنّ مثل ذلك يقوله من ينصف خصمه مع علمه بأنّه مبطل، فيحكى كلامه ثمّ يكرّ عليه بالإبطال بالحُجّه.

الثانى: أنها ترد لطلب التصوّر، نحو قوله تعالى: (وَ إن أدْرى أقَرِيبٌ أمْ بَعيدٌ ما تُوعَدُونَ)

(الأنبياء / ١٠٩)

و لطلب التصديق، نحو قول حسّان: ۴ أيذهب مدحيوالمحبّين ضائعا و ما المدح فى ذات الإله بضائع و «هل» مختصّه بطلب التّصديق، نحو: (هَلْ أدلُّك عَلى شَجَرَهِ الْخُلْدِ)

(طه / ١٢٠)

و بقيه الأدوات مختصّه بطلب التصوّر، نحو: (مَتى نَصْرُالله)

(البقره / ٢١۴)

٩ (مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا)

(يس / ۵٢)

الثالث: أنها تدخل على الإثبات كما تقدّم، و على النفى نحو قوله تعالى: (اَلَمْ يعْلَمْ بِأنّ الله يرى)

(العلق / ١۴)

و قول حسّان فى مدح أميرالمؤمنين (عليه السلام): ۵ ألستَ أخاه فى الهدى و وصيه و أعلم فِهْر بالكتاب و بالسّنن؟ ذكره بعضهم، و هو منتقض ب «أم» فإنها تشاركها فى ذلك، تقول: «أقام زيد أم لم يقم؟» (٩).

الرابع: تمام التصدير بدليلين: أولهما: أنّها لا تذكر بعد «أم» الّتى للإضراب كما يذكر غيرها، نحو: (أم هَلْ تَسْتَوى الظّلماتُ و النُور)

(الرعد / ١۶)

ثانيهما: أنّها إذا كانت فى جمله معطوفه بالواو أو بالفاء أو ب «ثُمّ» قدّمت على العاطف، نحو: (أوَلَمْ ينْظُرُوا فى مَلَكوتِ السّمواتِ وَ الأرضِ)

(الأعراف / ١٨۵)

(أفَلَمْ يسيرُوا فى الأرضِ فَينْظُرُوا كيفَ كانَ عاقِبَهُ الّذينَ مِنْ قَبْلِهم)

(یوسف / ١٠٩)

(أَثُمَّ إذا ما وَقَعَ آمَنْتُم بِهِ)

(یونس / ٥١)

و أخواتها تتأخّر عن حروف العطف، کما هو قیاس جمیع أجزاء الجمله المعطوفه، نحو قوله تعالی: (وَ کیفَ تَکفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتلی عَلَیکمْ آیاتُ الله وَ فیکمْ رَسُولُهُ)

(آل عمران / ١٠١)

(فَأینَ تَذْهَبُونَ)

(التکویر / ٢٦)

و البیت المنسوب إلی الإمام

١٠

علی بن الحسین (علیهما السلام): ۶ أتحرقنی بالناریا غایه المنی

فأين رجايى ثُمّ أين محبّتى

هذا مذهب سيبويه و الجمهور، و خالفهم جماعه أوّلهم الزمخشرى فزعموا أنّ الهمزه فى تلك المواضع فى محلّها الأصلى، و أنّ العطف على جمله مقدّره بينها و بين العاطف، فيقولون: التقدير فى «أفلم يسيروا ...»: أمكثوا فلم يسيروا فى الأرض و يضعّف قولهم ما فيه من التكلف، لِدعوى حذف الجمله و قد جزم الزمخشرى فى مواضع بما يقوله الجمهور، منها: قوله فى (أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرى)

(الأعراف / ۹۷)

إنّه عطف على (فَأَخَذْناهُمْ بَغْتَةً)

(الأعراف / ۹۵)

فصل قد تخرج الهمزه عن الاستفهام الحقيقى

فتستعمل فى ثمانيه معان:

الأول: التسويه، و ربّما توّهم أن المراد بها الهمزه الواقعه بعد كلمه «سواء» بخصوصها، و ليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أُبالى» و نحوه.

و الضابط: أنها الهمزه الداخله على جمله يصح حلول المصدر محلها، نحو قوله تعالى: (سَواءٌ عَلَيهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أم لم تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ)

(المنافقون / ۶)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «والله ما يبالى ابن أبى طالب أوَقَع على الموتأم وقع الموت عليه» (۱۱).

۱۱

الثانى: الإنكار الإبطالى، و هذه تقتضى أنّ ما بعدها غير واقف و أنّ مدّعيه كاذب، نحو: (أَفَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ)

(الإسراء / ۴۰)

و منه: قول فاطمه الزهراء (عليها السلام) فى الاحتجاج على فدك: «أ فى كتاب الله أن ترث أباك و لا أرث أبى؟» (۱۲) و من جهه إفاده هذه الهمزه نفى ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفياً، لأنّ نفى النفى يستلزم الإثبات، و منه: قوله تعالى: (أَلَيسَ الله بِكافٍ عَبْدَهُ)

(الزمر / ۳۶)

أی: الله کاف عبده.

الثّالث: الإنکار التوبیخی، فیقتضی أنّ ما بعدها واقف و أنّ فاعله ملوم، نحوقوله تعالی: (أ إِفْکاً آلِهةً دُونَ الله تُرِیدُون)

(الصافات / ۸۶)

و قول أبی طالب (علیه السلام): ۷ أتبغون قتلًا للنبی محمد؟ خصصتم علی شؤم

بطول أثام

الرّابع: التقرير، و معناه: حملك المخاطب على الإقرار و الاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، نحو: (أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتّخِذُونى وَ اُمّى إلهَينِ)

(المائده / ۱۱۶)

و يجب أن يليها الشىء الّذى تُقرّره به، تقول فى التقرير بالفعل: أضربت زيداً و بالفاعل: أ أنت ضربت زيداً و بالمفعول: أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك فى المستفهم عنه (۱۴). آ أجَلْ و قوله تعالى: (أ أنْتَ فعلت هذا بِآلهَتنا)

(الأنبياء / ۶۲)

محتمل لإراده

۱۲

الاستفهام الحقيقى بأن يكونوا لَمْ يعلموا أنه الفاعل، و لإ راده التقرير بأن يكونوا قد علموا.

الخامس: التهكم، نحو: (أصَلوتُك تأمُرُك أنْ نَترُك ما يعْبُدُ آباؤُنا)

(هود / ۸۷)

السادس: الأمر، نحو: (قُلْ لِلّذينَ اُوتُوا الكتابَ وَ الاُميينَ أ أسْلَمْتُم)

(آل عمران / ۲۰)

أى: أسلموا.

السّابع: التعجّب، نحو: (ألَمْ تَرَ إلى رَبّك كيفَ مَدَّ الظِّلَّ)

(الفرقان / ۴۵)

الثّامن: الاستبطاء، نحو: (ألَمْ يأْنِ لِلّذينَ آمنُوا أنْ تَخشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكرِ الله)

(الحديد / ۱۶)

تنبيه قد تقع الهمزه فعلاً و ذلك أنّهم يقولون: «و أى» بمعنى «وعَد» و مضارعه «يئى» بحذف الواو؛ لوقوعها بين ياء مفتوحه و كسره، و الأمر منه «إه» بحذف اللام للأمر و بالهاء للسكت فى الوقف.

آ

حرف لنداء البعيد، و هو مسموع لم يذكره سيبويه، و ذكره غيره. (أجَلْ)

حرف جواب مثل: «نعم» فتكون تصديقاً للمخبر و إعلاماً للمستخبر

و وعداً للطّالب فتقع بعد نحو: «قام زيدٌ» و «أقام زيدٌ» و «اضرب زيداً».

إذْ

على أربعه أوجه

١ أن تكون اسماً للزمن الماضی

ولها أربعه استعمالات:

أحدها: أن تكون ظرفاً و هو الغالب، نحو: (فَقَدْ نَصَرَهُ الله إذ أخْرَجَهُ الّذين كفَرُوا)

(التوبه / ۴٠)

الثّانی: أن تكون مفعولاًبه، نحو: (وَاذكرُوا إذْ كنْتُمْ قَليلاً فَكَثّركمْ)

(الأعراف / ٨۶)

و الغالب على المذكوره فی أوائل القصص فی التنزيل أن تكون مفعولاً به بتقدير «اُذكرْ» نحو: (و إذ فَرَقْنابِكمُ الْبَحرَ)

(البقره / ۵٠)

و بعض المعربين يقول فی ذلك: إنّه ظرف لِ «اُذكر» محذوفاً و هذا وَهَم فاحش، لاقتضاءه حينئذ الأمر بالذكر فی ذلك الوقت، مع أنّ الأمر للاستقبال و ذلك الوقت قد مضى، و إنّما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

الثّالث: أن تكون بدلاً من المفعول، نحو: (وَاذْكر فی الكتابِ مَريمَ إذِ انْتَبذَتْ مِنْ أهْلِها مَكاناً شَرقياً)

(مريم / ١۶)

ف «إذ» بدل اشتمال من مريم.

الرابع: أن تكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه، نحو: «يومئذ و حينئذ» أو غير صالح له، نحو: (ربّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إذ هَدَيتَنا)

(آل عمران / ٨)

إذ و زعم الجمهور أنّ «إذ» لاتقع إلاّ ظرفاً أو مضافاً إليها، و أنّها فى نحو: (وَاذكرُوا إذ كنْتُمْ قَليلًا)

(الأعراف / ٨۶)

ظرف لمفعول محذوف، أى: و اذكروا نعمه الله عليكم إذ كنتم قليلاً و فى نحو: «إذْ انْتَبذَتْ» ظرف لمضاف إلى المفعول محذوف،

۱۴

أى: و اذكر قصّه مريم و يؤيد هذا القول التصريح بالمفعول فى (وَاذْكرُوا نِعْمَهَ الله عَلَيكمْ إذ كنْتُمْ أعداء)

(آل عمران / ۱۰۳)

۲ أن تكون اسماً للزمن المستقبل

نحو: (يوْمَئذ تُحَدِّثُ أخْبارَها)

(الزلزله / ۴)

و الجمهور لايثبتون هذا القسم، و يجعلون الآيه من باب (وَ نُفِخَ فى الصّور)

(الكهف / ٩٩)

أى: من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزله ما قد وقع.

۳ أنْ تكون للتعليل

نحو: (وَلَنْ ينْفَعَكمْ اليوْمَ إذْ ظَلَمْتُمْ أنّكمْ فى العَذابِ مُشْتَرِكونَ)

(الزخرف / ٣٩)

أى: و لن ينفعكم اليوم اشتراككم فى العذاب، لأجل ظلمكم فى الدّنيا و هل هذه حرف بمنزله لام العلّه أو ظرف و التعليل

مستفاد من قوّه الكلام لامن اللّف ۱ فإنّه إذا قيل: «ضربته إذ أساء» و اُريد ب «إذ» الوقت، اقتضى ظاهر الحال أنّ الإساءه سبب الضّرب؟ قولان و يرد على الثّانى: أنّه لو قيل: لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك فى العذاب، لم يكن التّعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمنى الفعلين، و أنّ «إذ» لاتبدل من اليوم؛ لاختلاف الزّمانين و لا تكون ظرفاً ل «ينفع»؛ لأنّه لايعمل فى ظرفين و لا ل «مشتركون»؛ لأنّ معمول خبر الأحرف الخمسه لايتقدّم عليها و لأنّ معمول الصّله لايتقدّم على الموصول و لأنّ اشتراكهم فى الآخره لا فى زمن ظلمهم و الجمهور لايثبتون هذا القسم. قال أبوالفتح: راجعت أبا على مراراً فى قوله تعالى: (وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ اليومَ إذ ظَلَمْتُمْ) مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فآخر ما تحصّل منه: أنّ الدنيا و الآخره متصلتان، و أنهما فى حكم الله تعالى سواء فكأنّ «اليوم» ماض أو كأنّ «إذ» مستقبله. انتهى.

۱۵

وقيل: المعنى: إذ ثبت ظلمكم و قيل: التقدير: بعد إذ ظلمتم و عليهما أيضاً ف «إذ» بدل من «اليوم».

۴ أن تكون للمفاجأه

نصّ على ذلك سيبويه، و هى الواقعه بعد «بينا» أو «بينما» كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «و إنّ أهل الدنيا كرَكب بيناهم حلّوا، إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا» (۱۵) و قول الشاعر:

۱۶

«اُلاّف» بضمّ الهمزه جمع «آلف» بالمدّ مثل: «كافر» و «كفّار»، و «نحن» و «ذاك» مبتدأ ان حذف خبراهما. فالتقدير: عهدتهم إخوانا إذ نحن متألّفون، إذ ذاك كائن، و لا تكون «إذ» الثانيه

خبراً عن «نحن»، لأنه زمان و «نحن» اسم عين، بل هى ظرف للخبر المقـدّر، و «إذ» الأُولى ظرف لِ «عهدتهم»، و «دون» إما ظرف له أو للخبر المقـدر أو لحـال من «إخوانـاً» محـذوفه، أى: متصـافين دون النـاس، و لاـ يمنع ذلك تنكير صاحب الحال؛ لتأخره، و لاكونه اسم عين؛ لأن «دون» ظرف مكان لازمان (١٨)، و المشار اليه ب «ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

وقد تحذف الجمله كلّها للعلم بها، و يعوّض منها التّنوين، و تكسر الذّال (١٩)،

١٧

لالتقاء السّاكنين، نحو: (يوْمَئذ يفْرَحُ المُؤمنُونَ بِنَصْرِالله)

(الروم / ۴ و ۵)

و زعم الأـخفش أن «إذ» فى ذلـك معربه لزوال افتقارها إلى الجمله و أن الكسـره إعراب، لأن اليوم مضاف إليها و ردّ بأن بناءها لوضـعها على حرفين و بأن الافتقار باق فى المعنى كالموصول الـذى تحذف صـلته لدليل و بأن العوض ينزّل منزله المعوّض عنه فكأن المضاف إليه مذكور.

إذا

على وجهين

١ أن تكون للمفاجأه

فتختصّ بالجمـل الاسـميه، و لاـ تحتـاج لجواب، و لاـ تقع فى الابتـداء، و معناها الحال باعتبار ما قبلها، نحو: (فَألْقاها فَإذا هِى حَيةٌ تَسْعى)

(طه / ٢٠)

و هى حرف عنـد الأـخفش، و يرجّحه قولهم: «خرجت فإذا إنّ زيـداً بالباب» بكسـر «انّ»؛ لأنّ «إنّ» لايعمل ما بعـدها فيما قبلها، و ظرف مكان عنـد المبرّد، و ظرف زمان عند الزّجاج و اختار الأوّل ابن مالك، و الثّانى ابن عصـفور، و الثّالث الزمخشـرى، و زعم أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأه، قال فى قوله تعالى: (ثُمّ إذا دَعاكمْ دَعْوَةً مِنَ الأرضِ إذا أنْتُمْ تَخْرُجُونَ)

(الروم / ٢٥)

إن التقـدير: إذا دعـاكم فاجـأتم الخروج فى ذلك الوقت و لا يعرف هـذا لغيره، و إنما ناصـبها عنـدهم الخبر المـذكور فى نحو: «خرجت فإذا زيد جالس». أو

المقدّر فى نحو: «فإذا الأسد» أى: حاضر، و إذا قدّرت أنها الخبر فعاملها «مستقر» أو «إستقر». إذا و لم يقع الخبر معها فى التنزيل إلاّ مصرّحاً به، نحو: (فإذا هِى شاخِصَةٌ أبصارُ الّذينَ كفَرُوا)

(الأنبياء / ٩٧)

١٨

و إذا قيل: «خرجت فإذا الأسدُ» صح كونها عندالمبرد خبراً، أى: فبالحضره الأسدُ، و لم يصح عندالزجّاج؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجثه، و لا ـ عندالأخفش، لأن الحرف لايخبر به و لا عنه، فإذا قلت: «فإذا القتالُ» صحت خبريتها عند غير الأخفش و تقول: «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً» فالرفع على الخبريه، و «إذا» نصب به، و النصب على الحاليه و الخبر «إذا» إن قيل: بأنها مكان، و إلاّ ـ فهو محذوف. نعم يجوز أن تقدّرها خبراً عن الجثّه مع قولنا: إنها زمان إذا قدّرت حذف مضاف كأن تقدّر فى نحو: «خرجت فإذا الأسد»: فإذا حضور الأسد.

الثانى: أن تكون لغير المفاجأه، و الغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمّنه معنى الشرط و تختصّ بالدخول على الجمله الفعليه، عكس الفجائيه، كقول الفرزدق فى مدح الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ١٠ إذا رأته قريش قال قائلها إلى مكارم هذا ينتهى الكرم و قد اجتمعتا فى قوله تعالى: (ثُمّ إذا دَعاكمْ دَعْوَةً مِنْ الأرض إذا أنتُمْ تَخْرُجوُن)

(الروم / ٢٥)

ويكون الفعل بعدها ما ضياً كثيراً كما تقدم و قال أميرالمؤمنين (عليه السلام): «إذا سألت فاسأل تفقّها و لا تسأل تعنّتا» (٢١) و مضارعاً دون ذلك، كقول العباس بن مرداس فى مدح رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): ١١ ياخيرَ مَنْ رَكبَ المطيومن مَشى فوق التّراب إذا تعدّ الأنفس

١٩

وقد اجتمعا فى قول أبى ذؤيب: ١٢ و النفسُ راغِبةٌ إذا رَغّبْتَها و

إذا تُردُّ إلى قليل تَقنع و إنما دخلت الشرطيه على الاسم فى نحو قوله تعالى: (إذا السَّماء انْشَقّتْ)

(الانشقاق / ١)

و قول خزيمه بن ثابت: ١٣ إذا نحن بايعنا علياً فحسبنا أبو حسن مما تخاف من الفتن؛ لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطه التفسير، لامبتدأ، خلافاً للأخفش و لاتعمل «إذا» الجزم (٢٥) إلاّ فى الضروره، كقول أعشى هَمْدان: ١۴ و إذا تُصِبْك من الحوادث نكبه فاصبر، فكل مصيبه ستكشّف

تنبيه قيل: قد تخرج عن كلّ من الظرفيه و الاستقبال و معنى الشرط. أمّا الأوّل، فزعمه أبوالحسن فى قوله تعالى: (حَتّى إذا جاءُوها)

(الزمر / ٧١)

حيث قال: إنّ «إذا» جرّ ب «حتّى» و زعم أبوالفتح فى (إذا وَقَعَتِ الْواقعه ليس لوقعتها كاذِبَهٌ خافِضَه رافِعه،

٢٠

إذا رُجّت الأرض رَجّاً)

(الواقعه / ۴١)

فيمن نصب «خافضه رافعه» أنَّ «إذا» الأُولى مبتدأ و الثانيه خبر و المنصوبين حالان، و كذا جمله ليسو معموليها، و المعنى: وقتُ وقوع الواقعه خافضه لقوم رافعه لآخرين هو وقت رجّ الأرض.

و أنكر الجمهور خروجها عن الظّرفيه و قالوا: إنّ «حتّى» فى الآيه الأُولى حرف ابتداء دخل على الجمله بأسرها و لا عمل لها و أمّا «إذا وقعت الواقعه» ف «إذا» الثانيه بدل من الأُولى، و الأُولى ظرف و جوابها محذوف، لفهم المعنى، و حسّنه طول الكلام، و تقديره بعد «إذا» الثانيه، أى: انقسمتم أقساماً و كنتم أزواجاً ثلاثه.

٢ فعلى وجهين

أحدهما: أن تجىء للماضى، كقوله تعالى: (وَلا عَلَى الّذينَ إذا ما أتوك لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أجِدُ ما أحْمِلُكمْ عَلَيهِ تَوَلّوا وَ أعْيُنُهُمْ تَفيضُ مِنَ الدّمْعِ)

(التوبه / ٩٢)

و الثانى: أن تجىء للحال، و ذلك بعد القسم، كقوله تعالى: (والّيل إذا يغشَى)

(الليل / ١)

قيل: لإنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛لأنّه

إنشـاء لا إخبار عن قسم يأتی؛ لأنّ قسم الله سبحانه قـديم (۲۷). ولاـ لكون محـذوف هو حال من «الّيل»؛ لأنّ الحال و الاسـتقبال متنافيان، و إذا بطل هذان

۲۱

الوجهان تعين أنّه ظرف لأحدهما، على أنّ المراد به الحال. انتهى و الصـحيح: أنّه لايصح التعليق ب «اُقسم» الإنشائی؛ لأنّ القديم لا زَمان له، لا حال و لا غيره، بل هو سابق على الزمان، و أنه لايمتنع التعليق ب «كائناً» مع بقاء «إذا» على الاستقبال، بدليل صحه مجیء الحال المقدره باتفاق، ك «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً» أی: مقدراً الصيد به غَداً، كذا يقدرون، و أوضح منه أن يقال: مريداً به الصيد غداً، كما فسّر «قمتم» فی (إذا قُمتُم إلَی الصّلاه)

(المائده / ۶)

ب «أردتم».

و أمّا الثالث: فمثاله قوله تعالی: (وَ إذا ما غَضِبُواهُمْ يغفِرُونَ)

(الشوری / ۳۷)

ف «إذا» فيها ظرف لخبر المبتدأ بعدها ولو كانت شـرطيه و الجمله الاسـميه جواباً، لاقترنت بالفاء و قول بعضـهم: إنه على إضمار الفاء، مردود بأنّها لاتحذف إلاّ ضـروره و قول آخر: إنّ الضـمير توكيد لا مبتدأ و إنّ ما بعده الجواب، ظاهر التعسّف و قول آخر: إنّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجمله بعدها، تكلّف مِن غير ضروره و من ذلك «إذا» الّتی بعد القسم، نحو: (والّيلِ إذا يغشی)

(الليل / ۱)

إذ لوكانت شـرطيه كان ما قبلها جواباً فی المعنی، فيكون التقـدير: إذا يغشـی اللّيل أقسـمت و هـذا ممتنع؛ لوجهين: أحـدهما: أن القسم الإنشـايی لايقبـل التعليق؛ لأـن الإنشـاء إيقـاع و المعلق يحتمـل الوقوع و عـدمه و الثـانی: أن الجواب خـبری، فلايـدل عليه الإنشاء لتباين حقيقتهما.

۲۲

مسأله فی ناصب «إذا» الشرطيه مذهبان

أحدهما: أنّه شرطها و هو قول المحقّقين، فتكون بمنزله «متی و حيثما و أيان» و قول أبی البقاء:

إنه مردود بـأنّ المضـاف إليه لاـ يعمـل فى المضـاف، غير وارد؛ لأـنّ «إذا» عنـد هؤلاء غير مضافه كما يقوله الجميع إذا جزمت و الثّانى: أنه ما فى جوابها من فعل أو شبهه، و هو قول الأكثرين و يرد عليهم اُمور:

أحـدها: أن الشـرط و الجزاء عباره عن جملتين تربط بينهما الأداه، و على قولهم تصـير الجملتان واحـده؛ لأن الظرف عنـدهم مِن جمله الجواب، و المعمول داخل فى جمله عامله.

الثّـانى: أنه يلزمهم فى نحو: «إذا جئتنى اليوم أكرمتـك غـداً» أن يعمـل «أكرمتـك» فى ظرفين متضـادين، و ذلك باطل عقلًا؛ إذ الحـدث الواحـد المعين لايقع بتمامه فى زمانين و قصداً، إذ المراد وقوع الإكرام فى الغد لا فى اليوم. فإن قلت: فما ناصب «اليوم» على القول الأـول، و كيف يعمـل العامل الواحـد فى ظرفى زمان؟ قلنا: لم يتضادا كما فى الوجه السابق، و عمل العامل فى ظرفى زمـان يجوز إذا كان أحـدهما أعم من الآخر، نحو: «آتيك يوم الجمعه سـحر» و ليس بـدلاً؛ لجواز «سـير عليه يوم الجمعه سـحر» برفع الأول و نصب الثانى، نص عليه سيبويه و أنشد الفرزدق:

۲۳

۱۵ متى تردن يومـاً سـفار تجـدبها اُدَيهم يرمى المسـتجيز المعوّرا ف «يوماً» يمتنع أن يكون بـدلاً من «متى»؛ لعـدم اقترانه بحرف الشـرط و لهذا يمتنع فى «اليوم» فى المثال أن يكون بدلاً من «إذا» و يمتنع أن يكون ظرفاً ل «تجد»؛ لئلا ينفصل «ترد» من معموله و هو «سـفار» بالأـجنبى فتعين أنه ظرف ثـان ل «ترد». إذاً الثّـالث: أنّ الجواب و رد مقرونـاً ب «إذا» الفجائيه، نحو: (ثُمَّ إذا دَعاكمْ دَعْوةً مِنَ الأرضِ إذا أنْتُمْ تَخْرُجُونَ)

(الروم / ۲۵)

و بالحرف الناسخ، نحو: «إذا جئتنى اليوم فإنى اُكرمُك» و كلّ منهما

لا يعمل ما بعده فيما قبله، و ورد أيضاً و الصالح فيه للعمل صفه، كقوله تعالى: (فَإذا نُقِرَ فی النّاقُورِ فَذلِك يوْمَئذ يوْمٌ عَسِير)

(المدثر / ۸ و ۹)

و لاتعمل الصفه فيما قبل الموصوف.

إذ ما

أداه شرط، تجزم فعلين، نحو قوله (۲۹): ۱۶ و إنّک إذما تـأتِ ما أنت آمر به تُلفِ مَنْ إياه تأمر آتيا و هی حرف عنـد سـيبويه بمنزله «إن» الشرطيه و ظرف عند المبرّد و ابن السرّاج و الفارسی، و عملها الجزم قليل لا ضروره؛ خلافاً لبعضهم.

(إذاً) فيها مسائل:

۲۴

المسأله الاُولی: فی نوعهـا، قـال الجمهور: هی حرف و قيـل: اسم و الأصـل فی «إذاً اُكرِمَـك»: إذا جئتنی اُكرِمُـك، ثمّ حـذفت الجمله، و عوّض التنوين منها، و اُضـمرت «أن» (۳۰) و علی القول الأوّل فالصـحيح: أنّها بسيطه، لا مركبه من «إذ» و «أن» و علی البساطه فالصحيح: أنّها الناصبه، لا «أن» مضمره بعدها.

المسأله الثانيه: فی معناها، قال سيبويه: معناها: الجواب و الجزاء. فقال الشلوبين: فی كل موضع و قال أبو علی الفارسی: فی الأكثر و قد تتمحّض للجواب بدليل أنّه يقال لک: اُحبّک، فتقول: إذاً أظنّک صادقاً، إذ لا مجازاه هنا ضروره. انتهی كلامه.

و الأكثر أن تكون جواباً ل «إن» أو «لو» ظاهرتين أو مقدّرتين. فالأوّل: كقول كثَير عَزّه: ۱۷ لئن عادلی عبدالعزيز بمثلها و أمكننی منها إذاً لا اُقيلها و قوله تعالی: (قُلْ لَوْ أنْتُم تَمْلِكونَ خَزائنَ رَحْمَهِ رَبّی إذاً لأمسَكتُم)

(الإسراء / ۱۰۰)

و الثانی: كقول الرّسول (صـلی الله عليه و آله و سـلم)، حين سمع رجلاً يقول: «اللّهُم آتنی ما تؤتی عبادک الصالحين»: «إذاً يعْقَر جوادک و تُهراق مُهْجتک فی سبيل الله» (۳۲) و قال الله تبارک و تعالی: (ما اتّخذَ الله مِنْ وَلَد

و ما كان مَعَهُ مِنْ إله، إذاً لَذَهَبَ كلُ إله

۲۵

بِما خَلقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْض)

(المؤمنون / ۹۱)

المسأله الثّالثه: فی لفظها عند الوقف عليها، و الصحيح: أنّ نونها تبدل ألفاً، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب و قيل: يوقف بالنون؛ لأنّها كنون «لَن وأن» رُوی عن المـازنی و المبرّد و يبتنی علی الخلاف فی الوقف عليها خلاف فی كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف و كذا رسـمت فی المصاحف، و المازنی و المبرّد بالنون. وعن الفراء: إن عملت كتبت بالألف، و إلّا كتبت بالنون؛ للفرق بينها و بين «إذا» و تبعه ابن خروف. أل المسـأله الرابعه: فی عملهـا، و هو نصب المضـارف بشـرط تصـديرها، و اسـتقباله، و اتصالهما أو انفصالهمـا بالقسم أو ب «لا» النافيه، يقال: آتيک، فتقول: «إذاً أُكرمک» ولو قلت: أنا إذاً قلت: «أُكرمک» بالرفع؛ لفوات التصـدير. ولو قيـل لـک: أحبّک فقلت: «إذاً أظنّک صادقاً» رفعت؛ لأنه حال. ولو قلت: إذاً يا عبـدالله قلت: «أُكرمُک» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا.

تنبيه قال جماعه من النحويين: إذا وقعت «إذاً» بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان، نحو: (و إذاً لا يلبثُون خلافک إلّا قليلًا)

(الإسراء / ۷۶)

و قُرِئ شاذاً بالنصب (۳۳) و التحقيق أنه إذا قيل: «إن تزرنی أزرک و إذاً أُحسن إليک» فإن قدّرت

۲۶

العطف علی الجواب جزمت و بطل عمل «إذاً»؛ لوقوعها حشواً، أو علی الجملتين جميعاً جاز الرفعُ و النصبُ؛ لتقدّم العاطف.

وقيل: يتعين النصب، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأنّ المعطوف علی الأوّل أوّل.

أل

علی ثلاثه أوجه: أحدها

أن تكون اسـماً موصولاً بمعنی «الّذی» و فروعه، و هی الداخله علی اسـمی الفاعل و المفعول كقول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له، و الناهين عن المنكر العاملين به» (۳۴).

قيل: و الصفات

المشبـهه، و ليس بشـىء؛ لأـن الصـفه المشـبهه للثبوت فلاـ تُؤوَّل بالفعل (٣۵)، و لهـذا كانت الـداخله على اسم التفضـيل ليسـت موصوله باتفاق.

و ربّما وصلت بظرف، أو بجمله اسميه، أو فعليه فعلها مضارع.

فالأوّل: كقوله (٣۶): ١٨ من لا يزالُ شاكرا على المَعَه فَهوَ حَر بعيشه ذاتِ سعه

و الثانى: كقوله: ١٩ من القوم الرسولُ الله منهم لهم دانت رقابُ بنى معدِّ

٢٧

و الثالث كقول الفرزدق: ٢٠ ماأنتَ بِالْحَكمِ التُّرضى حكومَتُه و لا الأصيل و لا ذى الرأى و الجَدَل و الجميع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش و ابن مالك فى الأخير.

الثانى

أن تكون حرف تعريف، و هى نوعـان: عهـديه و جنسـيه، و كـلّ منهمـا ثلاـثه أقسـام: فالعهـديه: إمّا أن يكون مصـحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: (فيها مِصباحٌ، المصباحُ فى زُجاجَه، الزُّجاجهُ كأنَّها كوْكبٌ دُرّى)

(النور / ٣۵)

و عبره هذه: أن يسدّ الضمير مسدّها مع مصحوبها أو معهوداً ذهنيا، نحو: (إذ يبايعُونَک تَحْتَ الشَّجَرَهِ)

(الفتح / ١٨)

أو معهوداً حضورياً، نحو: (اليومَ أكمَلْتُ لَكمْ دِينَكم)

(المائده / ٣)

و الجنسيه: إمّا لاستغراق الأفراد، و هى الّتى تخلفها «كلّ» حقيقه، نحو: (إنَّ الإنْسان لَفِى خُسْر إلاّ الّذينَ امَنوا)

(العصر / ٢ و ٣)

أو لاستغراق خصائص الأفراد، و هى الّتى تخلفها «كلّ» مجازاً، نحو: «زيد الرجل علماً» أى: الكامل فى هذه الصفه، أو

لتعريف الماهيه، و هى التى لاتخلفها «كلّ» لا حقيقهً و لا مجازاً، نحو قوله تعالى: (وَ جَعَلْنا مِنَ المآء كلّ شَىء حَى)

(الأنبياء / ٣٠)

و قول الإمام الحسنالمجتبى (عليه السلام): «اللُؤم، أن لا تشكر النعمه» (۳۹).

و بعضهم يقول فى هذه:

إنها لتعريف العهد، فإنّ الأجناس أُمورٌ معهوده فى الأذهان متميز بعضها عن بعض، و يقسّم المعهود إلى شخص و جنس.

۲۸

و الفرق بين المعرّف ب «أل» هذه و بين اسم

الجنس النكره هو الفرق بين المقيد و المطلق، و ذلک لأنّ ذا الألف و اللام يدلّ على الماهيه بقيد حضورها فى الذهن، و اسم الجنس النكره يدل على مطلق الماهيه، لا باعتبار قيد.

الوجه الثّالث

أن تكون زائده، و هى نوعان: لازمه، و غير لازمه. فالأُولى: كالتى فى الأسماء الموصوله على القول بأنّ تعريفها بالصله،

و كالواقعه فى الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها ک «اللّات و العزّى» أو لارتجالها ک «السّموأل»

أو لغلبتها على بعض مَن هى له فى الأصلِ ک «البيت» للكعبه و «المدينه» لطَيبه (۴۰) و هذه فى الأصل لتعريف العهد.

و الثانيه نوعان: كثيره واقعه فى الفصيح، و غيرها. فالأُولى: الداخله على عَلم منقول من مجرّد صالح لها مَلمُوح أصله، ک «حارث و عبّاس» فتقول فيهما: «الحارث و العباس» و يتوقف هذا النوع على السّماف ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلک فى نحو: «محمّد و أحمد» و الثانيه نوعان: واقعه فى الشعر، و واقعه فى شذوذ من النثر. فالأُولى: كالداخله على قول الرشيد بن شهاب اليشكرى: ۲۱ رأيتک لمّاأن عرفتَ وجوهَنا صددتَ و طبتَ النفس ياقيس عن عمرو و الثانيه: كالواقعه فى قولهم: «ادخلوا الأوّل فالأوّل».

تنبيه قال الكسايى فى قول القائل (۴۲): ۲۲ فإن تَرْفقى يا هندُ فالرفق أيمَنُ و إن تَخْرَقِى يا هندُ فالخُرْق أشأمُ فأنتِ طَلاقٌ و الطلاقُ عَزِيمةٌ ثلاثٌ، و مَن يخْرَقْ أعَقُّ و أظلمُ إن رفع «ثلاثاً» طلقت واحده؛ لأنه قال: «أنتِ طلاق» ثمّ أخبر أنّ الطّلاق التام ثلاث.

و إن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأنّ معناه: أنت طالق ثلاثاً، و ما بينهما جمله معترضه و الصواب: أنّ كلًّا من الرفع و النصب محتمل لوقوع الثلاث و لوقوع الواحده، أمّا الرفع فلأنّ «أل» فى الطلاق

إمّا لاستغراق خصائص الأفراد

و إمّا للعهـد الذكرى، أى: و هذا الطلاق المذكور عزيمه ثلاث و لا تكون لاسـتغراق الأفراد؛ لئلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص، كما يقال: «الحيوان إنسان» و ذلک باطل؛ إذ ليس كل حيوان إنساناً و لا كل طلاق عزيمه و لا ثلاثاً. فعلى العهديه يقع الثلاث، و على الجنسيه يقع واحده كما قال الكسايى، و أمّا النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق، و حينئذ يقتضى وقوع الطلاق الثّلاث؛ إذالمعنى فأنت طالق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: و الطلاق عزيمه، و لأن يكون حالاً من الضمير المستتر فى «عزيمه» و حينئذ لايلزم وقوع الثلاث؛ لأنّ المعنى: و الطلاق عزيمه إذا كان ثلاثاً، و إنّما يقع ما نواه.

ألا

هذا ما يقتضيه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شىء آخر (۴۳)، و أمّا الّذى

۳۰

أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث؛ لقوله بعدُ: فبينى بها أن كنتِ غير رفيقه و مالامرئ بعد الثلاث مقدّمُ

مسأله أجاز الكوفيون و بعض البصريين و كثير من المتأخرين، نيابه «أل» عن الضمير المضاف إليه و خرّجوا على ذلک (و أمّا مَنْ خافَ مَقامَ ربّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوى فإنَّ الْجَنَّهَ هِى المَأوى)

(النازعات / ۴۰ و ۴۱)

و «مررت برجل حسن الوجهُ»

و «ضُرب زيدٌ الظهرُ و البطن» إذا رفع «الوجه و الظهر و البطن».

و المانعون يقدّرون هى المأوى له، و الوجه منه و الظهر و البطن منه فى الأمثله و قيد ابن مالک الجواز بغير الصله و أجاز الزمخشرى نيابتها عن الظاهر و أبوشامه عن ضمير الحاضر و المعروف من كلامهم إنّما هو التمثيل بضمير الغائب.

ألا

على خمسه أوجه:

أحدها: التنبيه فتدل على تحقق ما بعدها، و تدخل على الجملتين، كقوله تعالى: (ألا إنَّهُمْ هُمُ السُّفهاء)

(البقره / ۱۳)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «ألا فما يصنع بالدنيا مَنْ خُلق للآخره؟» (۴۴) و يقول المعربون فيها:

حرف استفتاح فيبينون مكانها و يهملون معناها.

الثانى: التوبيخ و الإنكار، كقوله (۴۵): ٢٣ ألا ارعواء لمن ولّتْ شَبيبتُهُ و آذنتْ بمشيب بعدَهُ هرمُ

الثالث: التمنى، كقوله (۴۶): ٢۴ ألا عُمْر وَلّى مستطاع رجوعه فيرأب ما أثأتْ يدُ الغفلات و لهذا نصب «يرأب»؛ لأنه جواب تمنٍّ مقرون بالفاء.

الرابع: الاستفهام عن النفى نحو: «ألا اصطبارَ؟» و هذه الأقسام الثلاثه مختصه بالدخول على الجمله الاسميه، و تعمل عمل «لا» التبرئه،

ولكن تختصّ الّتى للتّمنى بأنها لاخبر لها لفظاً و لا تقديراً، و بأنّهالايجوز مراعاه محلّها مع اسمها، و أنها لايجوز إلغاؤها ولو تكررت،

أما الأول

فلأنها بمعنى «أتمنى» و «أتمنى» لا خبر له.

و أما الآخران فلأنها بمنزله «ليت» و هذا كله قول سيبويه و من وافقه و على هذا فيكون قوله فى البيت: «مستطاع رجوعه» مبتدأ و خبراً على التقديم و التأخير، و الجمله صفه ثانيه على اللف ۱ و لايكون «مستطاع» خبراً أو نعتاً على المحل و «رجوعه» مرفوع به عليهما؛ لما بينا.

ألاّ إلاّ الخامس: العرض و التحضيض (۴۷) و معناهما طلب الشيء ولكن العرض

۳۲

طلب بلين و التحضيض طلب بحثّ و تختص «ألا» هذه بالفعليه، نحو: (فَجاء بِعِجْل سَمين فَقَرّبَهُ إلَيهِمْ قالَ ألا تأكُلُونَ)

(الذاريات / ۲۶ و ۲۷)

(ألا تُقاتِلُونَ قَوماً نَكثُوا أيمانَهُمْ)

(التوبه / ۱۳)

ألاّ

حرف تحضيض (۴۹)، مختص بالجمل الفعليه الخبريه كسائرأدوات التحضيض. تنبيه ليس من أمثله «ألاّ» الّتى فى (إنّهُ بِسْمِ الله الرّحمنِ الرّحيم ألاّ تَعْلُوا عَلَى) (۵۰)

(الّنمل / ۳۰ و ۳۱)

بل هذه كلمتان: «أن» الناصبه و «لا» النافيه، أو «أن» المفسره و «لا» الناهيه.

۳۳

إلاّ

اشاره

على أربعه أوجه

أحدها

أن تكون للاستثناء، نحو قوله تعالى: (فَشَرِبُوا مِنْهُ إلاّ قَلِيلاً مِنْهُمْ)

(البقره / ۲۴۹)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «و تقيهم طوارق الليل و النهار إلاّ طارقاً يطرق بخير» (۵۱) و انتصاب ما بعدها فى المثالين و نحوهما بها على الصحيح و نحو: (ما فَعَلُوهُ إلاّ قَليلٌ مِنْهُمْ)

(النساء / ۶۶)

و ارتفاع ما بعدها فى هذه الآيه و نحوها على أنه بدل بعض مِن كل عند البصريين، و على أنّه معطوف على المستثنى منه و «إلاّ» حرف عطف عند الكوفيين، و هى عندهم بمنزله «لا» العاطفه فى أنّ ما بعدها مخالفٌ لما قبلها، لكن ذاك منفى بعد إيجاب و هذا موجبٌ بعد نفى.

الثانى

أن تكون بمنزله «غير» فيوصف بها و بتاليها جمعٌ منكر أو شبهه. فمثال الجمع المنكر: (لَوْ كانَ فِيهما آلِهَةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتا)

(الأنبياء / ۲۲)

فلايجوز فى «إلاّ» هذه أن تكون للاستثناء من جهه المعنى، إذ التقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهه ليس فيهم الله لفسدتا، و ذلك يقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهه فيهم الله لم تفسدا، و ليس ذلك المراد، و لا مِن جهه اللفظ؛ لأنّ «آلهه» جمع منكر فى الإثبات فلا عموم له، فلايصح الاستثناء منه، فلو قلت: «قام رجال إلاّ زيداً» لم يصحّ اتفاقاً و لمّا لم يجز ذلك، دلّ على أنّ الصّواب كون «إلاّ» و ما بعدها صفه.

و مثال المعرف الشبيه بالمنكر: قول ذى الرّمه:

۲۵ أُنيخت فألقت بلدةً فوقَ بلده قليل بها الأصواتُ إلاّ بُغامُها فإن تعريف «الأصوات» تعريف الجنس و مثال شبه الجمع: قوله (۵۳): ۲۶ و كلّ أخ مفارِقه أخوه لعمر أبيك إلاّ الفرقدان

مسألتان

الأُولى: أن الوصف ب «إلاّ» و ما بعدها على قسمين:

أحدهما: أن يطابق ما بعد «إلاّ» موصوفها فى الإفراد أو غيره، فالوصف مخصّص، كالبيت المتقدم؛ إذالمعنى حينئذ: كل أخوين

موصوفین بأنهما غیرالفرقدین. ثانیهما: أن یخالفه، فالوصف مؤکد، نحو: «له عندی عشره إلّا درهمٌ»؛ لأنّ المعنی عشره موصوفه بأنها غیر درهم، و کلّ عشره فهی موصوفه بذلک. فالصفه هنا مؤکده صالحه للإسقاط.

الثانیه: تفارق «إلّا» هذه «غیراً» من وجهین:

أحدهما: أنه لا یجوز حذف موصوفها، لا یقال: «جاءنی إلّا زید» و یقال: «جاءنی غیرُ زید». ثانیهما: أنه لا یوصف بها إلّا حیث یصحّ الاستثناء، فیجوز «عندی درهم إلّا دانق»؛ لأنه یجوز «إلّا دانقاً» و یمتنع «إلّا جید»؛ لأنّه یمتنع «إلّا جیداً» و یجوز

«درهم غیر جید» قاله جماعات و قد

يقال: إنه مخالف لقولهم فى (لَوْكانَ فِيهما آلهةٌ إلاّ الله لَفَسَدَتا)

(الأنبياء / ٢٢)

و شرط ابن الحاجب فى وقوع «إلاّ» صفه، تعذر الاستثناء، و جعل من الشاذّ قوله (۵۴): ٢٧ و كلّ أخ مفارقُه أخوه لعمر أبيك إلاّ الفرقدان

الثالث

أن تكون عاطفه بمنزله الواو فى التشريك فى اللفظ و المعنى، ذكره الأخفش و الفراء و أبو عبيده و جعلوا منه قوله تعالى: (لايخافُ لَدَى المُرسَلُونَ إلاّ مَنْ ظَلَمَ ثُمّ بَدّلَ حُسناً بَعْدَ سُوء)

(النمل / ١٠ و ١١)

أى: و لا من ظلم، و تأوّله الجمهور على الاستثناء المنقطع.

الرابع

أن تكون زائده، قاله الأصمعى و ابن جنّى، و حمل عليه ابن مالك قول الشاعر (۵۵): ٢٨ أرى الدهر إلاّ منجوناً بأهله و ما صاحب الحاجات إلاّ مُعذّبا و إنّما المحفوظ «و ما الدّهر» ثم إن ثبتتْ روايته فتتخرّج على أنّ «أرى» جواب لِقسم مقدّر، و حذفت «لا» كحذفها فى (تَالله تَفْتَؤا)

(يوسف / ٨۵)

و دلّ على ذلك الاستثناء المفرغ.

٣۶

تنبيه ليس مِن أقسام «إلاّ» الّتى فى نحو: (إلاّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ الله)

(التوبه / ۴۵)

و إنّما هذه كلمتان: «إن» الشرطيه و «لا» النافيه.

إلى

اشاره

حرف جر له ثمانيه معان (۵۶):

۱ انتهاء الغايه الزمانيه

نحو: (ثُمَّ أتمّوا الصّيامَ إلى الّيلِ)

(البقره / ۱۸۷)

و المكانيه، نحوقوله تعالى: (مِنَ المَسْجِدِالحَرامِ إلى المَسْجِدِالأقصى)

(الإسراء / ۱)

و قول عبدالله بن الزبير الأسدى: ۲۹ إذاكنت لاتدرين ماالموت فانظرى إلى هانى بالسوق و ابن عقيل

و إذا دلّت قرينه على دخول ما بعدها، نحو: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو خروجه، نحو: (ثم أتمّوا الصيام إلى الّيل) عُمل بها،

و إلّا فقيل: يـدخل إن كان من الجنس، و قيل: يـدخل مطلقاً، و قيل: لا يـدخل مطلقاً، و هو الصـحيح؛ لأن الأكثر مع القرينه عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عندالتردّد.

۲ المعيه

و ذلك إذا ضممت شيئاً إلى آخَر، و به قال الكوفيون و جماعه من البصريين فى (مَنْ أنصارى إلى الله) (

آل عمران / ۵۲)

و لا يجوز «إلى زيد مالٌ»

تريد مع زيد مال.

۳ التبيين

وهی المبینه لفاعلیه مجرورها بعـد ما یفید حبّاً أو بغضاً مِن فعل تعجّب أو اسم تفضـیل، نحو قوله تعالی: (ربِّ السِّـجْنُ أحَبُّ إلی مِمّا یدْعُونَنی إلَیهِ)

(یوسف / ۳۳)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «یا أباذر ما من شیء أبغض إلی الله من الدنیا» (۵۸).

۴ مرادفه اللام

نحو: (والأمرُ إلَیک)

(النمل / ۳۳)

؛ و قیل: لانتهاء الغایه، أی: منته إلیک.

۵ موافقه «فی» ذکره جماعه فی قول النابغه الذِّبیانی: ۳۰ فلا تترکنّی بالوعید کأنّنی إلی الناس مطلی به القارُ أجرب و قال ابن عصفور: هو علی تضمین «مطلی» معنی «مُبغِّض»، قال: ولو صح مجیء «إلی» بمعنی «فی» لجاز «زید إلی الکوفه».

۶ الابتداء

کقول ابن أحمر الباهلی: ۳۱ تقولُوقدعالیتُ بِالکورِ فوقها أیسقی فلا یروی إلی ابنُ أحمرا

۷ موافقه «عند»

و حُمل علیه قوله تعالی: (ثُمّ مَحِلُّها إلَی الْبیتِ العتیقِ)

(الحج / ۳۳)

أم

۸ التوکید

وهی الزائده، أثبت ذلک الفرّاء، مستدلاً بقراءه بعضهم فی (أفْئدهً مِن النّاس تَهْوی إلَیهِمْ)

(إبراهیم / ۳۷)

بفتح الواو.

۳۸

و خُرّجت على تضمين «تهوى» معنى «تميل» أو أنّ الأصل «تهوى» بالكسر، فقلبت الكسره فتحه و الياء ألفاً كما يقال فى «رَضِى»: «رَضا» قاله ابن مالك و فيه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغه تحرّك الياء فى الأصل.

تنبيه مذهب البصريين أنّ أحرف الجر لا ـ ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أنّ أحرف الجزم و النصب كذلك و ما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤوّل تأويلًا يقبله اللف ۱ كما قيل فى (ولأُصَلّبَنّكمْ فى جُذُوعِ النّخلِ)

(طه / ۷۱)

إنّ «فى» ليست بمعنى «على» و لكن شبّه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحالّ فى الشىء، و إما على تضمين معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم «تهوى» فى الآيه معنى «تميل» و إما على شذوذ إنابه كلمه عن اُخرى، و هذا الأخير هو محمل الباب كلّه عندالكوفيين و بعض المتأخرين، و لا يجعلون ذلك شاذاً، و مذهبهم أقلّ تعسّفاً.

أم

اشاره

على أربعه أوجه

۱ أن تكون متصله

اشاره

و هى منحصره فى نوعين، و ذلك لأنها إما أن تتقدم عليها همزه التسويه، نحو: (سواء عَلينا أجزِعْنا أم صَبَرْنا)

(إبراهيم / ۲۱)

أو تتقدم عليها همزه يطلب بها و ب «أم» التعيين، نحو البيت المنسوب إلى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام):

۳۹

۳۲ فزادى قليل لا أراه مُبلغى أللزاد أبكى أم لبعد مسافتى و إنّما سمّيت فى النوعين متصله، لأنّ ما قبلها و ما بعدها لا يستغنى بأحدهما عن الآخر، و تسمى أيضاً معادِله؛ لمعادلتها للهمزه فى إفاده التسويه فى النوع الأوّل و الاستفهام فى النوع الثانى.

و يفترق النوعان من أربعه أوجه: أولها و ثانيها: أن الواقعه بعد همزه التسويه لا تستحق جواباً؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام، و أن الكلام معها قابل للتصديق و التكذيب؛ لأنه خبر، و ليست تلك كذلك؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته (۶۲). الثالث و الرابع: أن الواقعه بعد همزه التسويه لا تقع إلا بين جملتين، و لاتكون الجملتان معها إلا فى تأويل المفردين كما تقدم، و «أم» الأُخرى تقع بين المفردين، و ذلك هو الغالب فيها، نحو: (أ أنتم أَشَدُّ خَلْقاً أم السَماء)

(النازعات / ۲۷)

و بين جملتين ليستافى تأويل المفردين، نحو: (أ أنْتُم تَخلُقونَه ام نَحنُ الخالِقُونَ)

(الواقعه / ۵۹)

مسائل

الأُولى

أنّ «أم» المتصله التى تستحق الجواب إنّما تجاب بالتعيين؛

لأنها سؤال عنه، فإذا قيل: أزيد عندك أم عمرو؟ قيل فى الجواب: «زيد» أو قيل: «عمرو» و لا يقال: «لا» و لا «نعم».

الثانيه

أن العطف بعد همزه التسويه ب «أو» لم يجز قياساً، و الصواب: العطف «أم» و بعد همزه الاستفهام جاز، و يكون الجواب ب «نعم» أو ب «لا» و ذلك أنه إذا قيل: «أزيد عندك أو عمرو؟» فالمعنى: أ أحدهما عندك و إن

أجبت بالتعيين صح؛ لأنه جواب و زياده، و يقال: «آلحسنُ أو الحسين (عليهما السلام) أفضل أم ابن الحنفيه؟» فتعطف الأول ب «أو» و الثانى ب «أم» و يجاب عندنا بقولك: أحدهما، و عند الكيسانيه: بابن الحنفيه، و لا يجوز أن تجيب بقولك: الحسن (عليه السلام) أو بقولك: الحسين (عليه السلام)؛ لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن (عليه السلام) و ابن الحنفيه و لا من الحسين (عليه السلام) و ابن الحنفيه، و إنما جعل واحداً منهما لا بعينه قريناً لابن الحنفيه، فكأنه قال: «أ أحدهما أفضل أم ابن الحنفيه؟».

الثالثه

أنه سمع حذف «أم» المتصله و معطوفها، نحو: (أمَنْ هُوَ قانِتٌ آناء الّيل)

(الزّمر / ٩)

تقديره: خير أم هذا الكافر و فيه بحث كمامرّ و أجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها، فقال فى قوله تعالى: (أفَلا تُبْصِرُونَ أمْ)

(الزخرف / ٥١)

إنّ الوقف هنا، و إن التقدير: أم تبصرون، ثم يبتدأ «أنا خير» و هذا باطل؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفه، و إنّما المعطوف جمله «أنا خير» و وجه المعادله بينها و بين الجمله قبلها أن الأصل: أم تبصرون، ثم اُقيمت الاسميه مقام الفعليه و السبب مقام المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له: أنت خير، كانوا عنده بُصراء و أجاز الزمخشرى حذف ما عطفت عليه «أم» فقال فى (أمْ كنْتُم شُهداء)

٤١

(البقره / ١٣٣)

يجوز كون «أم» متصله، على أن الخطاب لليهود، و حذف معادلها، أى: أتدّعونَ على الأنبياء اليهوديه أم كنتم شهداء؟.

٢ أن تكون منقطعه

وهى ثلاثه أنواع:

١ مسبوقه بالخبر المحض، نحو: (تَنْزيلُ الكتابِ لا رَيبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ العالَمينَ أم يقُولُونَ افتراهُ)

(السجده / ٢ و ٣)

٢ و مسبوقه بهمزه لغير استفهام، نحو: (ألهُمْ أرْجُلٌ يمْشُونَ بِها أمْ لَهُمْ أيد يبْطِشُونَ بِها)

(الأعراف / ١٩٥)

؟

إذالهمزه فی ذلک للإنکار، فهی بمنزله النفی، و المتصله لاتقع بعده.

۳ و مسبوقه باستفهام بغیر الهمزه، نحو قوله تعالی: (هَلْ یسْتَوی الأعمی وَ البَصِیرُ أمْ هَل تَسْتَوی الظلُماتُ و النُور)

(الرعد / ۱۶)

و قول الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «و هل ینجینی منک اعترافی لک بقبیح ما ارتکبت؟ أم أوجبت لی فی مقامی هذا سخطک؟» (۶۳).

و معنی «أم» المنقطعه الذی لا یفارقها: الإضرابُ، ثمّ تاره له مجرداً، و تاره تتضمن مع ذلک استفهاماً إنکاریاً، أو استفهاماً طلبیاً. فمن الأول: (هَلْ یسْتَوی الأعمی و البَصیرُ أمْ هَلْ تَسْتَوی الظلُماتُ و النُورُ أمْ جَعلَوا لِلّهِ شُرَکاء)

(الرعد / ۱۶)

أما الاُولی: فلأنّ الاستفهام لایدخل علی الاستفهام و أما الثانیه: فلأن المعنی علی الإخبار عنهم باعتقاد الشرکاء و من الثانی: (أمْ لَهُ البَناتُ وَ لَکمُ البَنُونَ)

(الطور / ۳۹)

تقدیره: بل أله البنات و لکم البنون؟، إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم الُمحال.

۴۲

و من الثالث قولهم: «إنها لإبل أم شاء؟» التقدیر: بل أهی شاء و قیل: إنها قد تأتی بمعنی الاستفهام المجرد، نحو: (أمْ تُرِیدُونَ أنْ تَسْألُوا رَسُولَکمْ)

(البقره / ۱۰۸)

و لاتدخل «أم» المنقطعه علی مفرد، و لهذا قدّروا المبتدأ فی «إنها لإبل أم شاء».

و خرق ابن مالک فی بعض کتبه إجماع النحویین، فقال: لاـ حاجه إلی تقدیر مبتدأ، و زعم أنها تعطف المفردات ک «بَلْ» و قدرها هنا ب «بل» دون الهمزه، و استدل بقول بعضهم: «إنّ هناک لإبلاً أم شاء» بالنصب. فإن صحت روایته فالأولی أن یقدّر ل «شاء» ناصب، أی: أم أری شاء.

تنبیه قد ترد «أم» محتمله للاتصال و الانقطاف فمن ذلک قوله تعالی: (قُل أتّخذْتُمْ عِنْدالله عَهْداً فَلَنْ یخلِفَ الله عَهْدَه ام تَقُولُونَ عَلَی الله ما لا تَعْلَمُونَ)

(البقره / ۸۰)

قال

الزمخشـری: یجوز فی «أم» أن تکون معـادله بمعنی أی الأمرین کائن، علی سبیل التقریر؛ لحصول العلم بکون أحـدهما، و یجوز أن تکون منقطعه.

۳ أن تقع زائده

ذکره أبو زید، و قال فی قوله تعالی: (أَفَلا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَیرٌ)

(الزخرف / ۵۱ و ۵۲)

إن التقدیر: أفلا تبصرون أنا خیر و الزیاده ظاهره فی قول ساعده بن جؤیه:

۴۳

۳۳ یالیت شعری و لا منجی من الهرم أم هل علی العیش بعدالشیب من ندم؟

۴ أن تکون للتعریف

نقلت عن طیئ و عن حمیر، کقـول بجیر بن غنمه الطّـائی: ۳۴ ذاک خلیلی و ذو یواصِـلنی یرمی ورایی بامْ سـهَمِ و امْ سَلِمه و فی الحدیث النّبوی: «لیس من ام بر ام صیام فی ام سفر» (۶۶).

أَم

علی وجهین:

أحدهما

أن تکـون حرف اسـتفتاح بمنزله «ألا»، کقول أمیرالمؤمنین (علیه السـلام): «أمـا لو أُذِن لَهم فی الکلاـم لأـخبروکم أنّ خیر الزّاد التقوی» (۶۷) و تکثر قبـل القسم، کقول حاتم الطائی: ۳۵ أماوالـذی لاـ یعلَم الغیبَ غیرُهُ و یحیی العِظامَ البیضَوهی رمیم أَما و قد تبدل همزتها هاءً أو عیناً قبل القسم، و کلاهما مع ثبوت الألف و حذفها أو تحذف الألف مع ترک الإبدال.

۴۴

و إذا وقعت «انّ» بعد «أما» هذه کسرت کما تکسر بعد «ألا» الاستفتاحیه.

الثّانی

أن تكون بمعنى «حقّا أو أحقّا»، على خلاف فى ذلك سيأتى و هـذه تفتح «انّ» بعدها كما تفتح بعد «حقّاً» و هى حرف عند ابن خروف، و جعلها مع «أنّ» و معموليها كلاماً تركب من حرف و اسم كما قاله الفارسى فى «يا زيد» و قال بعضهم: هى اسم بمعنى «حقّا» و قال آخرون: هى كلمتان: الهمزه للاستفهام، و «ما» اسم بمعنى «شىء» و ذلك الشىء حق، فالمعنى: أحقّا، و هـذا هو الصواب و موضع «ما» النصب على الظرفيه كما انتصب «حقّا» على ذلك فى نحو قوله (٦٩): ٣۶ أحقّاً أنّ جيرتنا استقلّوا فنيتنا و نيتهم فريق

و هو قول سيبويه، و «أنّ» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره و قال المبرّد: «حقّاً» مصدرا «حَقِّ» محذوفاً و «أنّ» و صلتها فاعل و زاد المالقى ل «أما» معنى ثالثا، و هو أن تكون حرف عرض، نحو: «أما تقوم، أما تقعد» و قد يدّعى فى ذلك

أن الهمزه للاستفهام التقريرى و أن «ما» نافيه.

۴۵

أمّا

الاشاره

أمّا و قد تبدل ميمها الأُولى ياء، و هو حرف شرط و تفصيل و توكيد. أما أنها شرط: فبدليل لزوم الفاء بعدها، نحو: (فَأمّا الّذينَ آمنُوا فَيعْلمُونَ أنّهُ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ و أمّا الّذينَ كفَرُوا فَيقُولونَ)

(البقره / ۲۶)

الآيه، ولو كانت الفاء للعطف لم تـدخل على الخبر؛ إذ لا يعطف الخبر على مبتـدأه، ولو كانت زائـده لصح الاسـتغناء عنها، و لما لم يصح ذلك و قد امتنع كونها للعطف، تعين أنها فاء الجزاء و قد تحذف الفاء للضـروره (۷۰) كقول الحارث بن خالد: ۳۷ فأما القتال لاقتال لدَيكم ولكنّ سيراً فى عِراض المواكب فإن قلت: فقد حذفت فى قوله تعالى: (فَأمّا الّذينَ اسْوَدَّتْ وُجوهُهُمْ أكفرتُمْ بَعْد إيمانِكمْ)

(آل عمران / ۱۰۶)

قلنـا: الأصل: فيقال لهم أكفرتم، فحـذف القول اسـتغناء عنه بالمقول، فتبعته الفاء فى الحـذف، و ربّ شـىء يصـح تبعاً و لايصـح استقلالاً.

و أمّا التفصـيل: فهو غالب حالها كما تقدّم فى آيه البقره، و من ذلك قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «ألا و قد أمرنى الله بقتال أهل الْبَغْى و النكث و الفساد فى الأرض فأمّا الناكثون فقد قاتلتُ، و أمّا القاسطونَ فقد جاهدتُ، و أمّا المارقه فقد دَوَّختُ» (۷۲).

۴۶

وقـد يترك تكرارها استغناءً بـذكر أحد القسـمين عن الآخر، أو بكلام يذكر بعدها فى موضع ذلك القسم. فالأول نحو: (يا أيها النّاسُ قَدْ جاءكمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبّكمْ وَ أنْزَلْنا إلَيكمْ نُوراً مُبيناً، فَأمّا الّذينَ آمَنُوا بِالله وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيدْخِلُهُمْ فى رَحْمَه مِنْهُوَ فَضْل)

(النّساء / ۱۷۴ و ۱۷۵)

أى: و أمـا الـذين كفروا بالله فلهم كـذا و كـذا و الثّانى نحو: (هُوَالّذى أنْزَلَ عَلَيك الكتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكماتٌ هُنَّ أُمٌّ الكتابِ وَ أُخَرُ

مُتَشابِهاتٌ، فَأمّا الّذينَ فی قُلُوبِهِمْ زيغٌ فَيَتِّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاء الفِتْنَهِ وَ ابْتِغاء تأويِلِهِ) (

آل عمران / ۷)

أی: و أما غيرهم فيؤمنون به، و يدل علی ذلك (يقُولُونَ آمَنّا بِهِ كلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبّنا) (۷۳) (

آل عمران / ۷)

و قد تأتی لغير تفصيل أصلاً، نحو قول الإمام الحسين بن علی (عليهما السلام): «أمّا بعد فإنّی لا أعلمُ أصحاباً أوْفی و لا خيراً مِنْ أصحابی» (۷۴).

و أمّا التوكيد: فقال الزمخشری فی توضيحه: فائده «أمّا» فی الكلام أن تعطيه فضل توكيد، تقول: زيد ذاهب، فإذا قصدت توكيد ذلك و أنه لا محاله ذاهب و أنهبصدد (۷۵) الذهاب و أنه منه عزيمه، قلت: «أما زيد فذاهب» و لذا قال سيبويه فی

تفسيره: مهما يكن من شیء فزيد ذاهب. انتهی.

و يفصل بين «أمّا» و الفاء بواحد من اُمور ستّه:

أحدها

المبتدأ كالآيات السابقه.

الثانی

الخبر، نحو: «أمّا فی الدار فزيد».

الثّالث

جمله الشرط، نحو: (فَأمّا إنْ كانَ مِنَ المُقَرِّبينَ فَرَوحٌ)

(الواقعه / ۸۸ و ۸۹)

الآيات.

الرّابع

اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو: (وَ أَمّا السّائلَ فَلا تَنْهَرْ وَ أمّا بِنِعْمَهِ رَبّک فَحَدِّثْ)

(الضحی / ۱۰ و ۱۱)

إمّا الخامس

اسم کذلک معمول لمحذوف یفسره ما بعد الفاء، نحو: «أمّا زیدا فاضربه» و یجب تقدیر العامل بعد الفاء و قبل ما دخلت علیه؛ لأن «أمّا» نائبه عن الفعل، فکأنها فعل و الفعل لایلی الفعل؛ و أما «لیس خَلَقَ الله مثله» ففی «لیس» ضمیرُ شأن فاصلٌ فی التقدیر.

السّادس

ظرف معمول ل «أمّا» لما فیها من معنی الفعل الّذی نابت عنه أو للفعل المحذوف، نحو: «أمّا الیوم فإنی ذاهب» و لا یکون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إنّ» لا یتقدم علیها فکذلک معموله، هذا قول الجمهور و خالفهم المبرّد و ابن درستویه و الفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر. فإن قلت: «أمّا

اليوم فأنـا جـالس» احتمـل كون العامـل «أمّـا» و كونه الخبر؛ لعـدم المـانف و إن قلت: «أمّـا زيـداً فإنّى ضارب» لم يجز أن يكون العامل واحـداً منهما و امتنعت المسأله عنـدالجمهور؛ لأنّ «أمّا» لا تنصب المفعول و معمول خبر «إنّ» لايتقدّم عليها، و أجاز ذلك المبرّد و من وافقه على تقدير إعمال الخبر.

تنبيهان

التنبيه الأول

أنه سمع: «أمّا العبيدَ فذو عبيد» بالنصب «و أمّا قريشا فأنا أفضلها» و فيه دليل على اُمور:

أحدها: أنه لا يلزم أن يقدر «مهما يكن من شيء» بل يجوز أن يقدر غيره مما يليق بالمحل؛ إذالتقدير هنا: مهما ذكرت.

الثّاني: أنّ «أمّا» ليست العامله، إذ لا يعمل الحرف فى المفعول به.

الثالث: أنه يجوز «أمّا زيدا فإنى اُ كرم» على تقدير العمل للمحذوف.

التنبيه الثانى

أنه ليس من أمثله «أمّا» التى فى قوله تعالى: (أمّا ذا كنْتُمْ تَعْمَلُونَ)

(النمل / ۸۴)

بل هى كلمتان: «أم» المنقطعه و «ما» الاستفهاميه.

إمّا

قـد تفتـح همزتهـا و قـد تبـدل ميمهـا الاُـولى ياءً و «إمّا» عاطفه عنـد الأكثر و مرادهم «إمّا» الثانيه فى نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «فإنّهم صـنفان إمّا أخ لك فى الـدين، و إمّا نظير لك فى الخلق» (۷۶) و زعم يونس و الفارسـى و ابن كيسـان أنها غير عـاطفه كالاُـولى، و وافقهم ابن مالـك؛ لملازمتهـا غالبـاً الواو العـاطفه و لاخلاف فى أن «إمّا» الاُولى غير عاطفه؛ لاعتراضـها بين العامـل و المعمول فى نحو: «قـام إمّا زيـد و إمّا عمرو» و بين أحـد معمولى العامل و معموله الآخر فى نحو «رأيت إمّا زيـداً و إمّا عمراً» و بين المبدل منه و بدله، نحو قوله تعالى: (حَتّى إذا

رأوْا ما يوعَدُونَ إمّا العَذابَ وَ إمّا السّاعَةَ)

(مريم / ٧٥)

فإن ما بعد الأُولى بدل مما قبلها و ل «إمّا» خمسه معان:

أحدها: الشک

نحو: «جاءنی إمّا زید و إمّا عمرو» إذا لم تعلم الجایی منهما.

الثانی: الإبهام

نحو: (و آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ الله إمّا یعَذّبُهُمْ وَ إمّا یتُوبُ عَلَیهِمْ)

(التوبه / ١٠۶)

الثالث: التخییر

نحو: (إمّا أنْ تُعذّبَ وَ إمّا أنْ تتّخِذَ فِیهِمْ حُسْناً)

(الکهف / ٨۶)

الرابع: الإباحه

نحو: «تعلّم إمّا فقهاً و إمّا نحواً».

الخامس: التفصیل

نحو:

(إنّا هدَيناهُ السّبيلَ إمّا شاكراً وَ إمّا كفُوراً)

(الإنسان / ٣)

و هذه المعانى ل «أو» كما سيأتى، إلاّ أنّ «إمّا» يبنى الكلام معها من أول الأمر على ما جيء بها لأجله من شك و غيره، و لذلك وجب تكرارها فى غير ندور، و «أو» يفتتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، و لهذا لم تتكرر. أنْ

وقد يستغنى عن «إمّا» الثانيه بذكر ما يغنى عنها، نحو: «إمّا أن تتكلّم بخيرو إلاّ فاسكت» و قد يستغنى عن الاُولى لفظاً كقوله: ٣٨ تُلمّ بدار قد تقادم عهدُها و إمّا بأموات ألَمّ خيالُها

٥٠

أى: إمّـا بـدار و الفراء يقيسه، فيجيز «زيـد يقوم و إمّا يقعـد» كما يجوز «أو يقعـد». تنبيه ليس من أقسام «إمّا» التى فى قوله تعالى: (فَإمّا تَرَينَّ مِنَ الْبَشرِ أَحَدَاً فَقُولى إنّى نَذَرْتُ لِلرّحْمنِ صَوْماً)

(مريم / ٢٦)

؛ بل هذه «إن» الشرطيه و «ما» الزائده.

أنْ

اشاره

على وجهين: اسم و حرف

والاسم على قسمين

١ ضميرالمتكلم فى قول بعضهم: «أنْ فعلتُ» بسكون النون، و الأكثرون على فتحها وصلاً و على إلاتيان بالألف وقفاً.

٢ و ضمير المخاطب فى نحو: «أنت» على قول الجمهور: إن الضمير هو «أن» و التاء حرف خطاب.

والحرف على أربعه أوجه

١ أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارف

و تقع فى موضعين:

الأول: فی الابتداء

فتکون فی موضع رفف نحو: (و أنْ تَصْبِرُوا خَیرٌ لَکمْ)

(النساء / ۲۵)

الثانی: بعد لفظ دال علی معنی غیر الیقین

فتکون فی موضع رفع

نحو: (أَلَمْ یأنِ لِلّذینَ آمَنُوا أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ)

(الحدید / ۱۶)

و نصب، نحو قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم):

۵۱

«إنّ من السرف أن تأکل کلّ ما اشتهیت» (۷۸)

و خفض، نحو: (وَ أنْفِقُوا مِمّا رَزَقْناکمْ مِنْ قَبْلِ أنْ یأتِی أحَدَکمُ المُوتُ)

(المنافقون / ۱۰)

و محتمله لهما، نحو: (وَالّذی أطْمَعُ أنْ یغْفِرَلی)

(الشعراء / ۸۲)

أصله: فی أن یغفرلی.

واختلف فی محل «أن» وصلتها بعد حذف الجار، فذهب الخلیل و الأکثرون إلی أنّه نصب بالفعل المذکور و جوّز سیبویه خفضه بالجار المحذوف و «أن» هذه موصول حرفی، و توصل بالفعل المتصرف، مضارعا کان کما مر، أو ماضیا، نحو: (لَولا أنْ مَنَّ الله عَلَینا لَخَسَفَ بِنا)

(القصص / ۸۲)

أو أمراً کحکایه سیبویه: «کتبت إلیه بأن قم»، هذا هوالصحیح.

وقد اختلف من ذلک فی أمرین

الأول

كون الموصوله بالماضى و الأمرهى الموصوله بالمضارف و المخالف فى ذلك ابن طاهر، زعم أنها غيرها بدليلين:

أحدهما

أن الداخله على المضارع تخلّصه للاستقبال فلا تدخل على غيره، كالسين و «سوف».

ثانيهما

أنها لو كانت الناصبه لحكم على موضعهما بالنصب كما حكم على موضع الماضى بالجزم بعد «إن» الشرطيه، و لاقائل به.

و الجواب عن الأول

أنه منتقض بنون التوكيد؛ فإنها تخلص المضارع للاستقبال و تدخل على الأمر باطراد.

و عن الثانى

أنه إنما حكم على موضع الماضى بالجزم بعد «إن» الشرطيه؛ لأنها أثرت القلب إلى

الاستقبال فی معناه، فأثرت الجزم فی محلّه، کما أنها لما أثرت

التخلیص إلی الاستقبال فی معنی المضارع أثرت النصب فی لفظه.

الأمر الثانی

کونها توصل بالأمر، و المخالف فی ذلک أبوحیان، زعم أنهالاتوصل به و أن کل شیء سمع من ذلک ف «أن» فیه تفسیریه، و استدل بدلیلین:

أحدهما

أنهما إذا قُدِّرا بالمصدر فات معنی الأمر.

الثانی

أنهما لم یقعا فاعلاً و لا مفعولاً، لا یصح «أعجبنی أن قُم» و لا «کرهتُ أن قُمْ» کما یصح ذلک مع الماضی و المضارع.

و الجواب عن الأول

أن فوات معنی الأمریه فی الموصوله بالأمر عندالتقدیر بالمصدر کفوات معنی المضی و الاستقبال فی الموصوله بالماضی و المضارع عند التقدیر المذکور.

و عن الثانی

أنه إنما امتنع ما ذکره؛ لأنّه لامعنی لتعلیق الإعجاب و الکراهیه بالإنشاء، لا لما ذکر، ثم ینبغی له ألّا یسلم مصدریه «کی»؛ لأنها لاتقع فاعلاًو لامفعولاً، و إنما تقع مخفوضه بلام التعلیل. ثم مما یقطع به علی قوله بالبطلان حکایه سیبویه: «کتبت إلیه بأن قُمْ» و أجاب عنها بأن الباء محتمله للزیاده و هذا و هم فاحش؛ لأن حروف الجر زائده کانت أو غیر زائده لاتدخل إلّا علی الاسم أو ما فی تأویله.

تنبیه

ذکر بعض الکوفیین و أبو عبیده أن بعضهم یجزم ب «أن»، نحو قول امرئ القیس:

۳۹ إذا ما غَدَونا قال وِلدانُ أهلنا تعالَوا إلی أن یأتنا الصید نحْطب و قد یرفع الفعل بعدها کقراءه ابن مُحیصن: (لِمَنْ أرادَ أنْ یتِمُّ

الرّضاعَه)

(البقره / ۲۳۳)

و زعم الکوفیون أنّ «أن» هـذه هی المخففه من الثقیله شـذّ اتصالها بالفعل، و الصواب: قول البصـریین: إنها «أن» الناصـبه اُهملت حملاً علی اُختها «ما» المصدریه.

۲ أن تکون مخففه من الثقیله

فتقع بعد فعل الیقین (۸۰) أو ما نزل منزلته، نحو قوله تعالی: (عَلِمَ أنْ سَیکونُ مِنْکمْ مَرْضی)

(المزمل

/ ٢٠)

و قول جرير: ۴٠ زعم الفرزدق أن سيقتل مربَعاً أبْشِرْ بطول سلامه يا مرْبَعُ و «أن» هذه ثلاثيه الوضع و هى مصدريه أيضاً، و تنصب الاسم و ترفع الخبر خلافاً للكوفيين، زعموا أنها لا تعمل شيئاً، و شرط اسمها أن يكون ضميراً محذوفاً و ربما ثبت و هو مختص بالضروره على الأصح، و شرط خبرها أن يكون جمله، و لايجوز إفراده، إلّا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران و قد اجتمعا فى قوله (٨٢):

۴١ بأنك ربيع و غيث مريع و أنك هناك تكون الثِّمالا

٣ أن تكون مفسره بمنزله «أى»

نحو: (فَأَوْحَينا إلَيهِ أنِ اصْنَعِ الْفُلْك)

(المؤمنون / ٢٧)

(و نُودُوا أنْ تِلْكمُ الْجَنَّهُ)

(الأعراف / ۴٣)

و تحتمل المصدريه بأن يقدر قبلها حرف الجرّ فتكون فى الاُولى «أن» الثنائيه؛ لدخولها على الأمر، وفى الثانيه المخففه؛ لدخولها على الاسميه و عن الكوفيين: إنكار «أن» التفسيريه البته و هو متجه؛

لأنه إذا قيل: «كتبت إليه أن قم» لم يكن «قم» نفس «كتبت» (٨٣) كما كان الذهب نفس العسجد فى قولك: هذا عسجد أى ذهب و لهذا لوجئت ب «أى» مكان «أن» فى المثال لم تجده مقبولاً فى الطبع.

ولها عند مثبتها شروط:

أحدها: أن تقع بين الجملتين كما تقدم.

الثانى: أن يكون فى الجمله السابقه معنى القول كما مر، و منه: (و انطَلَقَ الْمَلأ مِنْهُمْ أن امْشُوا)

(ص / ۶)

؛ إذ ليس المراد بالانطلاق المشى، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المراد بالمشى، المشى المتعارف، بل الاستمرار على الشىء.

الثالث: أن لا يكون فى الجمله السابقه أحرف القول إلّا و القول مؤوّل

۵۵

بغيره (۸۴)، كما ذكر الزمخشرى فى قوله تعالى: (ما قلتُ لَهُمْ إلّا ما أمَرتَنى بِهِ أنِ اعْبُدُوا الله)

(المائده / ۱۱۷)

أنه يجوز أن تكون مفسره لفعل القول على تأويله بالأمر،

أى: ما أمرتهم إلاّ بما أمرتنى به أن اعبدوا الله (٨٥).

الرابع: ألا يدخل عليها جار، فلو قلت: «كتبتُ إليه بأن افعل» كانت مصدريه.

مسأله

إذا ولى «أن» الصالحه للتفسير مضارع معه «لا»، نحو: «أشرت إليه أن لاتفعل» جاز رفعه على تقدير «لا» نافيه، و جزمه على تقديرها ناهيه، و عليهما ف «أن» مفسّره، و نصبه على تقدير «لا» نافيه و «أن» مصدريه، فإن فُقدت «لا» امتنع الجزم، و جاز الرفع و النصب.

۴ أن تكون زائده

ولها أربعه مواضع:

أحدها

وهو الأكثر أن تقع بعد «لمّا» التوقيتيه، نحو: (و لَمّا أنْ جاءتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيء بِهِم)

(العنكبوت / ٣٣)

الثانى

أن تقع بين «لو» و فعل القسم، مذكورا كقول المسيب: ۴۲ فأُقسم أن لو التقينا و أنتُم لكان لكم يوم من الشرّ مظلمُ

۵۶

أومتروكا كقوله (۸۷): ۴۳ أما و الله أن لو كنت حُرّاً و ما بالحرِّ أنت و لا العتيق

الثالث

و هو نادر أن تقع بين الكاف و مخفوضها كقول مجمع بن هلال: ۴۴ عَبَأتُ له رُمْحاً طويلاً و ألَّهً كأن قَبَس يعْلى بِها حينَ تُشرَعُ فى روايه من جرّ «قبس».

الرابع

بعد «إذا» كقول أوس بن حجر: ۴۵ فأمهَلَهُ حتى إذا أن كأنّه مُعاطى يد من جَمِّهِ الماء غارِف

و زعم الأخفش أنها تزاد فى غير ذلك، و أنها تنصب المضارع كما تجر «من» و الباء الزائدتان الاسمَ، و جعل منه (وَ مالَنا أن لا نَتَوكلَ عَلَى الله)

(إبراهيم / ١٢)

(وَما لَنا أنْ لا نُقاتِلَ فِی سَبِیلِ اللّه)

(البقره / ٢۴۶)

و قال غیره: هی فی ذلک مصدریه، ثم قیل: ضمّن «مالنا» معنی «ما منعنا» و فیه نظر؛ لأنه لم یثبت إعمال الجار و المجرور فی المفعول به، و لأن الأصل ألا تکون «لا» زائده، و الصواب: قول بعضهم: إن الأصل: و

مالنا فی أن لا نفعل کذا، و إنما لم یجز للزائده أن تعمل؛لعدم اختصاصـها بالأفعال بدلیل دخولها علی الحرف و هو «لو» و «کأنّ» و علی الاسم و هو «قبس».

تنبیه: ذکر ل «أن» معان أربعه اُخر

۱ الشرطیه

و إلیه ذهب الکوفیون و یرجّحه اُمور:

الأول

توارد المفتوحه، و المکسوره علی المحل الواحد، و الأصل التوافق، فقرئ بالوجهین قوله تعالی: (أَفَنَضْرِبُ عَنکمُ الذّکرَ صَفْحاً انْ کنْتُمْ قَوْماً مُسْرِفینَ)

(الزخرف / ۵)

الثانی

مجیء الفاء بعدها کثیراً کقول عباس بن مرداس: ۴۶ أبا خُراشه أمّا أنتَ ذانفر فإنّ قومی لم تأکلهُم الضّبُعُ

الثالث

عطفها علی «إن» المکسوره فی قوله (۹۱): ۴۷ إمّا أقمتَ و أمّا أنت مرتحلاً فالله یکلأُ ما تأتی و ما تذرُ الروایه بکسـر «ان» الاُولی و فتح الثانیه، فلو کانت المفتوحه مصدریه لزم عطف المفرد علی الجمله.

۲ النفی

قاله بعضهم فی قوله تعالی: (ولا تؤمنُوا إلاّ لِمَنْ تَبَعَ دینَکمْ قُلْ إنّ الهُدی هُدَی الله أنْ یؤْتی أحَدٌ مِثْلَ ما اُوتیتُمْ)

(آل عمران / ۷۳)

و قیل: إن المعنی: و لاتؤمنوا بأن یؤتی أحد مثل ما اُوتیتم من الکتاب إلاّ لمن تبع دینکم، و جمله القول اعتراض. إنْ

۳ معنی «إذ»

قاله بعضهم فی قوله تعالی: (بَلْ عَجِبُوا أنْ جاءهُمْ مُنْذِرٌ

مِنْهُمْ)

(ق / ۲)

(يخْرِجُونَ الرّسُولَ وَ إياكمْ أنْ تُؤْمِنُوا)

(الممتحنه / ۱)

و قول الفرزدق: ۴۸ أتغضَبُ أن اُذنا قُتَيبَهَ حُزّتا جِهاراً، ولم تغضَب لقتل ابن حازم و الصواب: أنها فی ذلک کله مصدريه، و قبلها لام العله مقدره.

۴ أن تكون بمعنى «لئلا»

قيل به فی قوله تعالی: (يبَينُ الله لَكمْ أنْ تَضِلُّوا)

(النساء / ۱۷۶)

و قول عمرو بن كلثوم: ۴۹ نزلتم منزل الأضياف منّا فعجّلْنا القِرى أن تَشتِمونا و الصواب: أنها مصدريه، و الأصل: كراهيه أن تضلوا، و مخافه أن تشتمونا، و هو قول البصريين.

إنْ

ترد على أربعه أوجه

أحدها: أن تكون شرطيه

نحو قوله تعالى: (إنْ ينتَهُوا يغْفَرْلَهُمْ)

(الأنفال / ۳۸)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «إن أعطيتَ لم تَشُبْ عطاءك بِمَنّ» (۹۴).

الثانی: أن تكون نافيه

و تدخل على الجمله الاسميه، نحو: (إنِ الكافِرُونَ إلاّ فی غُرُور)

(الملك / ۲۰)

(إنْ عِنْدَكمْ مِنْ سُلطان بهذا)

(يونس / ۶۸)

و من ذلک:

۵۹

(وَ إنْ مِنْ أهلِ الکتابِ إلا لَيؤمِنَنّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ)

(النساء / ۱۵۹)

أى: و ما أحد من أهل الکتاب إلّا ليؤمِنَنّ به، فحذف المبتدأ، و بقيت صفته، و على الجمله الفعليه، نحو: (إنْ أردنا إلّا الْحُسْنى)

(التوبه / ۱۰۷)

و خرّج جماعه على «إن» النافيه قوله تعالى: (و لقد مَكنّاهُمْ فِيما إنْ مَكنّاكمْ فِيهِ)

(الأحقاف / ۲۶)

أى: فى الذى ما مكناكم فيه، و قيل: زائده، و يؤيد الأول (مَكنّاهُمْ فى الأرضِ ما لَمْ نُمَكنْ لَكمْ)

(الأنعام / ۶)

و كأنه إنما عدل عن «ما»، لئلاـ يتكرر فيثقل اللف ۱ و قيل: بل هى فى الآـيه بمعنى «قد» و إنّ من ذلک: (فَذَكرْ إنْ نَفَعَتِ الذّكرى)

(الأعلى / ۹)

وقيل فى هذه الآيه: إنّ التقدير: و إن لم تنفف مثل: (وَ جَعَلَ لَكمْ سَرابِيلَ تَقِيكمُ الحَرّ)

(النحل / ۸۱)

أى: و البَرْد،

وقيل: إنما قيل ذلک بعد أن عمّهم بالتذكير و لزمتهم الحجه، و قيل: ظاهره الشرط و معناه: ذمهم و استبعاد لنفع التذكير فيهم، كقولک: «عظ الظالمين إن سَمِعُوا منک»، تريد بذلک الاستبعاد لا الشرط.

وقد اجتمعت الشرطيه و النافيه فى قوله تعالى: (و لَئنْ زالَتا إنْ أمْسَكهُما مِنْ أحَد مِنْ بَعْدِهِ)

(فاطر / ۴۱)

الاُولی شرطیه، و الثانیه نافیه، جوابٌ للقسم الذی آذنت به اللام الداخله علی الاُولی، و جواب الشرط محذوف وجوباً و إذا دخلت علی الجمله الاسمیه لم تعمل عند سیبویه و الفراء، و أجاز الکسایی و المبرّد إعمالها عملَ «لیس»، و سمع من

أهل العاليه: «إنْ أحدٌ خيراً من أحد إلاّ ـ بالعافيه» و «إنْ ذلك نافعَك و لا ـ ضارّك» و مما يتخرج على الإهمال الذى هو لغه الأكثرين قول بعضهم: «إنَّ قائمٌ» و أصله: إنْ أنا قائمٌ، فحذفت همزه «أنا» اعتباطا، و اُدغمت نون «إنْ» فى نونها، و حذفت ألفها فى الوصل، و سمع: «إنّ قائما» على الإعمال

۶۰

و قول بعضهم: «نقلت حركه الهمزه إلى النون ثم اُسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون و اُدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعله كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهى مقدره الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزه فاصله فى التقدير.

و

۷۷ نحن بَنى جَعْدَةَ أربابُ الفَلَج نضرب بالسّيفِ و نَرجُو بالفَرَج الشاهد فى الثانيه، و أمّا الاُولى فللاستعانه، و قيل: ضمن «تلقوا» معنى «تُفضُوا» و «نرجو» معنى «نطمع» و قيل: المراد: لا تُلقُوا أنفسكم إلى التهلكه بأيديكم، فحذف المفعول به، و الباء للآله، أو المراد بسبب أيديكم كما يقال: لاتُفسد أمرك برأيك.

و كثرت زيادتها فى مفعول «عرفت» و نحوه، و قلّت فى مفعول ما يتعدى لاثنين كقوله تعالى: (يسْقى بِماء واحِد)

(الرعد / ۴)

و قد زيدت فى مفعول «كفى» المتعديه لواحد، و منه الحديث النبوى: «كفى بالمرء كذِباً أن يحَدِّثَ بِكلّ ما سمع» (۱۴۱) و قوله (۱۴۲):

الثالث: المبتدأ

نحو قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «كيف بإحداكن إذا نبحتْها كلابُ الحَوأب» (۱۴۳) و قول العرب: «بحسبك درهم» و منه عند سيبويه: (بأيكمُ المَفْتُونُ)

(القلم / ۶)

و قال أبوالحسن: «بأيكم» متعلق باستقرار محذوف مخبر به عن «المفتون»، ثم اختلف، فقيل: «المفتون» مصدر بمعنى «الفتنه» و قيل: الباء ظرفيه، أى: فى أى طائفه منكم

المفتون.

و قول بعضهم: «نقلت حركه الهمزه إلى النون ثم اُسقطت على القياس فى التخفيف بالنقل ثم سكنت النون و اُدغمت» مردود؛ لأن المحذوف لعله كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكنين، فهى مقدره الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزه فاصله فى التقدير.

و مثل هذا البحث فى قوله تعالى: (لكنّا هُوَ الله رَبّى)

(الكهف / ٣٨)

الثالث: أن تكون مخففه من الثقيله، و عن الكوفيين: إنكار ذلك كما سيأتى و تدخل على الجملتين فإن دخلت على الاسميه جاز إعمالها كقراءه الحرميين و أبى بكر: (و إنْ كلّاً) (٩٥)

(هود / ١١١)

و يكثر إهمالها، نحو: (وَ اِنْ كلُّ ذلِك لَما مَتاعُ الحَياهِ الدُّنيا)

(الزخرف / ٣٥)

و إن دخلت على الفعل اُهملت وجوبا، و الأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً نحو: (وَ إنْ كانَتْ لَكبيرهً)

(البقره / ١٤٣)

و دونه أن يكون مضارعاً ناسخاً، نحو: (و إنْ يكادُ الّذينَ كفَرُوا لَيزلِقُونَك)

(القلم / ٥١)

و يقاس على النوعين اتفاقاً، و دون هذا أن يكون ماضيا غير ناسخ، نحو قول عاتكه: ٥٠ شلّت يمينك إنْ قتلتَ لمسلماً حلّت عليك عُقُوبهُ المتعمّدِ و لايقاس عليه خلافاً للأخفش، أجاز «إن قام لأنا، و إن قعد لأنت» و دون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ كقول بعضهم: «إن يزينك لنفسُك، و إن يشينُك لَهِيه» و لا يقاس عليه إجماعاً و حيث وجدت «إنْ» و بعدها اللام المفتوحه كما فى هذه الأمثله فاحكم

عليها بأن أصلها التشديد.

الرابع: أن تكون زائده

و أكثر ما زيدت بعد «ما» النافيه إذا دخلت على جمله فعليه كقول عبيدالله بن الحرّ الجعفى فى رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ۵۱ و ما إن رأى الرّاؤون أفضل منهم لدى الموت سادات و زُهر قَماقِمَه

أو اسـميه كقول فروه بن مُسَيك: ۵۲ فمـا إن طِبُّنـا جُبن، ولكن منايانـا و دولهُ آخرينا وفى هـذه الحاله تكفّ عمل «ما» الحجازيه كما فى البيت، و أمّا قوله (۹۹): ۵۳ بنى غُدانهَ ما إن أنتم ذهبا و لا صريفاً ولكن أنتُم الخزف فى روايه من نصب «ذهباً و صريفاً» فخرّج على أنها نافيه مؤكـده ل «ما» و زيـد على هـذه المعانى الأربعه معنيان آخران، فزعم قُطرُب أنها قـد تكون بمعنى «قد» كما مر فى (إنْ نَفَعَتِ الذِّكرى)

(الأعلى / ۹)

و زعم الكوفيون أنها تكون بمعنى «إذ» و جعلوا منه: (وَاتَّقُوا الله إنْ كنْتُمْ مُؤمنينَ)

(المائده / ۵۷)

(لتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرام إنْ شاء الله آمِنينَ)

(الفتح / ۲۷)

و نحوهمـا ممّـا الفعل فيه محقّق الوقوع و أجاب الجمهور عن الاُولى بأنها شـرط جىء بها للتهييـج و الإلهاب، كما تقول لابنك: «إن كنت ابنى فلا تفعل كذا» و عن آيه المشيئه بوجوه:

إنّ – أنّ

منها: أنها تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل و منها: أنّ أصل ذلك الشرط ثم صار يذكر للتبرك.

۶۲

و منه: «واعلموا أن مَجازكم على الصـراط» (۱۰۲) التقـدير: و اعلموا اسـتقرار مجـازكم على الصـراط، لأن الخبر فى الحقيقه هو المحذوف من «إستقر أو مستقر» و إن كان جامدا قدّر بالكون، نحو: (و أنّ هذا صِراطى مُستَقيماً فَاتَّبِعُوهُ)

(الأنعام / ۱۵۳)

تقديره: و كون هذا صـراطى مستقيما فاتبعوه؛ لأن كل خبر جامد يصح نسبته إلى المخبر عنه بلفظ الكون، تقول: «هذا زيد» و إن شئت قلت: «هـذا كـائن زيـدا» و معناهمـا واحـد و تخفـف «أنّ» بالاتفـاق، فيبقى عملُهـا على الوجه الـذى تقـدم شـرحه فى «أن» الخفيفه.

الثانى: أن تكون لغه فى «لعلّ» كقول بعضهم: «ائْتِ السوق أنّك تشترى لنا شيئا».

إنّ

على وجهين:

أحـدهما: أن تكون حرف توكيـد، تنصب الاـسم و ترفع الخبر، نحو قول كعب ابن زهير: ۵۵ إنّ الرّسولَ لَسَـيفٌ يسْتَضاء به مُهَنَّدٌ منْ سُيوف الله مَسْلُولُ قيل: و قد تنصبهما فی لغه، كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنّ قعر جهنّم سبعين

۶۳

خريفاً» (۱۰۴) و خرّج على أن القعر مصدر «قَعَرْت البئر» إذا بلغت قَعْرَها، و «سـبعين» ظرف، أی: إن بلوغ قعرها يكون فی سـبعين عاماً.

وقد يرتفع بعدها المبتدأ فيكون اسـمها ضـمير شأن محذوفاً كقولا لرّسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنّ من أشد الناس عذاباً يوم القيـامه المصورون» (۱۰۵) الأصـل: إنه أی الشـأن كما قال الأعشـی: ۵۶ إنّ مـن لاـمَ فی بَنی بنـت حسّـا نَ ألُمْه و أعْصِهِ فی الخُطوب و إنما لم تجعل «مَنْ» اسمها؛ لأنها شرطيه، بدليل عملها الجزم، و الشرط له الصدر فلايعمل فيه ما قبله.

و تخريج الكسايی الحديث على

زياده «من» فى اسم «إنّ» يأباهغير الأخفش من البصريين؛ لأن الكلام إيجاب، و المجرور معرفه على الأصح، و المعنى أيضاً يأباه، لأنهم ليسوا أشد عذاباً من سائر الناس.

و تخفف فتعمل قليلاً و تهمل كثيراً، و عن الكوفيين: أنها لا ـ تخفف، و أنه إذا قيل: «إن زيد لمنطلق» ف «إن» نافيه، و اللام بمعنى «إلاّ»، و يردّه أن منهم من يعملها مع التخفيف، حكى سيبويه: «إن عمراً لمنطلق» و قرأ الحرميان و أبوبكر (و إنْ كلاًّ ـ (١٠٧)

(هود / ١١١)

٦٤

حرف الباء

الباء المفرده

ب (حرف جر)

اشاره

حرف جر لأربعه عشر معنى

١ الإلصاق

و هو حقيقى ك «أمسكتُ بزيد» إذا قبضتَ على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من ثوب و نحوه، ولو قلت: أمسكته، احتمل ذلك و أن تكون منعته من التصرف، و مجازى، نحو: «مررت بزيد» أى: ألصقت مرورى بمكان يقرب من زيد.

٢ التعديه

و تسمى باء النقل أيضاً، و هى المعاقبه للهمزه فى تصيير الفاعل مفعولاً،

و أكثر ما تعدّى الفعل القاصر، تقول فى «ذهب زيد»: «ذهبت بزيد، و أذهبته» و منه: (ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ)

(البقره / ١٧)

و قرئ فى الشواذ «أذهب الله نورهم» و هى بمعنى القراءه المشهوره و قول المبرّد و السهيلى: «إنّ بين التعديتين فرقاً، و إنك إذا قلت: ذهبتُ بزيد، كنت مصاحباً فى الذهاب» مردود بالآيه.

ولأن الهمزه و الباء متعاقبتان لم يجز «أقمت بزيد» و أمّا (تُنْبِت بالدّهْنِ)

(المؤمنون / ۲۰)

فيمن ضم أوله و كسر ثالثه، فخرّج على زياده الباء، أو على أنها للمصاحبه، فالظرف حال من الفاعل، أي:

۶۵

مصاحبه للدهن، أو المفعول، أي: تنبت الثمر مصاحباً للدهن، أو أن «أنبت» يأتی بمعنی «نبت» كقول زهير: ۶۸ رأيت ذوی الحاجاتِ حولَ بُيوتهم قطيناً لهم حتی إذا أنبتَ البقلُ

و من ورودها مع المتعدی قوله تعالی: (دَفْعُ الله النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعض)

(البقره / ۲۵۱)

و الأصل: دفع بعض الناس بعضاً.

۳ الاستعانه

وهی الداخله علی آله الفعل، نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «لألف ضربه بالسيف أهون علی من مِيته علی الفراش فی غير طاعه الله» و قول عبيدالله بن الحرّ الجعفی فی رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ۶۹ تآسَوا علی نَصر ابن بنت نبيهم بأسيافهم آساد غيل ضراغمه قيل: و منه باء البسمله؛ لأن الفعل لا يتأتی علی الوجه الأكمل إلاّ بها.

۴ السببيه

نحو قوله تعالی: (إنّكمْ ظَلَمْتُمْ أنْفُسَكمْ بِاتّخاذكمُ الْعِجْلَ)

(البقره / ۵۴)

و قول أبی طالب فی النبی (صلی الله عليه و آله و سلم): ۷۰ و أبيضَ يستَسْقی الغَمامُ بوجهه ثِمال اليتامی عصمةٌ للأراملِ و منه: «لقيت بزيد الأسد» أي: بسبب لقايی إياه.

الباء المفرده

۵ المصاحبه

نحو قوله تعالی: (اهْبِطْ بسَلام)

(هود / ۴۸)

أي: معه، و قول الزينب الصغری سلام الله عليها خطاباً للمدينه:

۷۱ خرجنا منک بالأهلين جمعاً رجعنا لا رِجالَ و لا بنينا و قد اختلف فى الباء من قوله تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبّک)

(النصر / ۳)

فقيل: للمصاحبه، و الحمد مضاف إلى المفعول، أى: فسبحه حامداً له، أى: نزّهه عما لا‌يليق به، و أثبتْ له ما يليق به، و قيل: للاستعانه، و الحمد مضاف إلى الفاعل، أى: سبّحه بما حَمِدَ به نفسه.

۶ الظرفيه

نحو قوله تعالى: (نَجّيناهُمْ بِسَحَر)

(القمر / ۳۴)

و قول حسّان: ۷۲ يناديهم يومَ الغدير نبيهم بخمٍّ و أسمع بالرسول مناديا

۷ البدل

كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «أما و الله لَوَدِدْتُ أنّ لى بكم ألف فارس من بَنى فراسِ بنِ غَنْم» (۱۳۲) و قول قريط بن اُنيف: ۷۳ فليت لى بهم قوماً إذا ركبوا شنّوا الإغاره فرساناً و ركباناً و انتصاب «الإغاره» على أنه مفعول لأجله.

۸ المقابله

وهى الداخله على الأعواض، نحو: «اشتريته بألف» و منه: (ادْخُلوا الجَنَّهَ بِما كنْتُمْ تَعْمَلُونَ)

(النحل / ۳۲)

و إنما لم نقدرها باء السببيه كما قالت المعتزله و كما قال الجميع فى الحديث النبوى «لَنْ يدخُلَ أحَدكم الجنّهَ بعمله» (۱۳۴)؛

۶۷

لأن المُعطى بعوض قد يعطى مجاناً، و أما المسبب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث و الآيه؛ لاختلاف محملى الباءين جمعاً بين الأدله.

۹ المجاوزه

ك «عَنْ»، فقيل: تختص بالسؤال، نحو: (فاسألْ بِهِ خَبيراً)

(الفرقان / ۵۹)

بدليل (يسألُونَ عَنْ أَنْبائكمْ)

(الأحزاب / ۲۰)

و قيل: لاتختص به، بدليل قوله تعالى: (يسْعى نُورُهُمْ بَينَ أيديهِمْ و بأيمانِهِم)

(الحديد / ۱۲)

و تأول البصريون (فاسأل به خبيراً) على أن الباء للسببيه، و زعموا أنها لاتكون بمعنى «عن» أصلًا، و فيه بعد؛ لأنه لايقتضى قولُك: «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

۱۰ الاستعلاء

نحو قوله تعالى: (مَنْ إنْ تَأمَنهُ بِقِنطار) (

آل عمران / ۷۵)

الآيه؛ بدليل (هَلْ آمَنُكمْ عَلَيهِ إلاّ كما أمِنْتُكمْ عَلى أخيهِ مِنْ قَبلُ)

(يوسف / ۶۴)

و قول راشد بن عبد ربّه: ۷۴ أرَبٌّ يبولُ الثعلبان برأسه؟ ...؛ بدليل تمامه: ... لقدْ هانَ منْ بالَتْ عليه الثعالِبُ

۱۱ التبعيض

أثبت ذلك الأصمعى و الفارسى و القُتبيو ابن مالك، قيل: و الكوفيون، و جعلوا منه: (عَيناً يشْرَبُ بِها عِبادُ الله)

(الإنسان / ۶)

قيل: و منه: (وامْسَحُوا بِرُؤوسكم)

(المائده / ۶)

و الظاهر أن الباء فيهما

للإلصاق و قيل: هى فى آيه الوضوء للاستعانه، و إن فى الكلام حذفاً و قلباً؛فإنّ «مسح» يتعدّى إلى المزال عنه بنفسه، و إلى المزيل بالباء، فالأصل: امسحوا رؤوسكم بالماء.

۱۲ القسم

و هو أصل أحرفه، و لذلک خصت بجواز ذکر الفعل معها، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فأُقسم بالله یا بنی أُمیه عما قلیل لَتَعْرِفنّها فی أیدی غیرکم وفی دار عدوّکم» (۱۳۶) و دخولها علی الضمیر، نحو: «بک لأفعلنّ» و استعمالها فی القسم الاستعطافی، نحو: «بالله هل قام زید؟» أی: أسألک بالله مستحلفاً.

۱۳ الغایه

نحو: (وَقَدْ أحْسَنَ بِی)

(یوسف / ۱۰۰)

أی: إلی و قیل: ضمن «أحسن» معنی «لطف».

۱۴ التوکید

وهی الزائده، و زیادتها فی سته مواضع:

أحدها: الفاعل، و زیادتها فیه واجبه، و غالبه، و ضروره. فالواجبه فی نحو: «أحسنْ بزید» فی قول الجمهور: إن الأصل: أحسنَ زید بمعنی «صارذا حُسْن»، ثم غیرت صیغه الخبر إلی الطلب، و زیدت الباء إصلاحاً للف ۱

و أمّا إذا قیل: بأنه أمر لفظاً و معنی و أن فیه ضمیر المخاطب مستتراً فالباء مُعدّیه مثلها فی «اُمْرُر بزید» و الغالبه فی فاعل «کفی»، نحو: (کفی بِالله شَهیداً)

(الرعد / ۴۳)

و قال الزجاج: دخلت لتضمن «کفی» معنی «إکتفِ» و هو من الحسن بمکان،

و یصححه قولهم: «اتّقی الله امرُؤٌ فعلَ خیراً یثَبْ علیه» أی: لیتّقِ و لیفعل؛ بدلیل جزم «یثَبْ»

و یوجبه قولهم: «کفی بهند» بترک التاء، فإن احتجّ بالفاصل فهو مجوز لا موجب؛ بدلیل (و ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَه)

(الأنعام / ۵۹)

فإن عُورض بقولک: «أحسنْ بهند» فالتاء لاتلحق صیغ الأمر، و إن کان معناها الخبر. قالوا: و من مجیء فاعل «کفی» هذه مجرداً من الباء قول سُحیم: ۷۵ عُمَیرَهَ وَدّعْ إنْ تَجهّزْت غادیا کفی الشّیبُ و الإسلامُ للمرء ناهیا و وجه ذلک علی ما اخترناه: أنه لم یستعمل «کفی» هنا بمعنی «إکتفِ» و لا تزاد الباء فی فاعل «کفی» التی بمعنی «أجزأ و أغنی» و لا التی بمعنی «وقی» و الأُولی

متعـدیه لواحـد کقول أمیرالمؤمنین (علیه السـلام): «کفاک أدباً لنفسک اجتنابُ ما تکرَهُهُ من غیرک» (١٣٨) و الثانیه متعدیه لا ثنین، نحو (و کفَی الله المؤمنینَ القِتال)

(الأحزاب / ٢٥)

و الضروره کقول قیس بن زهیر: ٧۶ ألم یأتیک و الأنباء تَنمی بما لاقتْ لَبونُ بنی زیاد و قال ابن الضائع: إن الباء متعلقه

ب «تنمى»، و إن فاعل «يأتى» مضمر، فالمسأله من باب الإعمال.

الثانى: مما تزاد فيه الباء المفعول، نحو قوله تعالى: (و لاتُلْقُوا بِأيدِيكمْ إلَى التَّهْلُكهِ)

(البقره / ١٩٥)

(و هُزِّى إليك بِجِذْعِ النَّخْلَهِ)

(مريم / ٢٥)

و قوله (١۴٠):

٧٠

٧١

تنبيه من الغريب أنها زيدت فيما أصله المبتدأ و هو اسم «ليس» بشرط أن يتأخر إلى موضع الخبر كقراءه بعضهم: (لَيسَ البِرَّ بِأنْ تُوَلُّوا)

(البقره / ١٧٧)

بنصب «البرّ».

الرابع: الخبر، و هو ضربان: غير موجب فينقاس، نحو قوله تعالى: (قُلْ لَسْتُ عَلَيكمْ بِوَكيل)

(الأنعام / ۶۶)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «و ما أنا بأظلم من تاب إليك فعُدْتَ عليه» (١۴۴) و موجب فيتوقف على السماف و هو قول الأخفش و من تابعه، و جعلوا منه قوله تعالى: (جَزاء سَيئه بِمِثْلِها)

(يونس / ٢٧)

و الأولى تعليق «بمثلها» باستقرار محذوف هو الخبر.

الخامس: الحال المنفى عاملها كقول القُحيف: ٧٩ فما رَجَعتْ بخائبه ركابٌ حكيمُ بن المسيب مُنتَهاها و قوله (١۴۶): ٨٠ كائن دُعيتُ إلى بأساء داهِمه فما انبعثتُ بمزؤُود و لا وَ كلِ بَجَلْ بَلْ بَلْهَ ذكر ذلك ابن مالك

و خالفه أبوحيان، و خرّج البيتين على أن التقدير: بحاجه خائبه و بشخص مزؤود، أى: مذعور و يريد بالمزؤود نفسه على حد

قولهم: «رأيت منه أسداً» و هذا التخريج ظاهر فی البيت الأول دون الثانی؛ لأن صـفات الذم إذا نفيت على سبيل المبالغه لم ينتف أصلها و لهذا قيل فی قوله تعالی:

۷۲

(و ما رَبُّک بِظلّام)

(فصّلت / ۴۶)

إن «فعّالاً» هنا ليس للمبالغه بل للنسب أی: و ما ربک بـذی ظلم؛ لأن الله تعالی لايظلم الناس شـيئاً و لا يقال: «لقيت منه أسـداً أو بحراً» أو نحو ذلک إلاّ عند قصد المبالغه فی الوصف بالإقدام و الكرم.

السادس: التوكيد بالنفس

و العين، و جعل منه بعضهم قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ)

(البقره / ۲۲۸)

وفيه نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكد بالنفس أو العين أن يؤكد أوّلاً بالمنفصل ك «قمتم أنتم أنفسكم».

بَجَلْ

على وجهين

حرف بمعنى «نعم»

واسم و هى على قسمين:

اسم فعل بمعنى «يكفى»

واسم مرادف لِ «حسب» و يقال على الأوّل: «بجلْنى» و هو نادر، و على الثانى: «بجلى». (بَلْ)

حرف إضراب، فإن تلاها جمله كان معنى الإضراب إمّا إلا بطال، نحو: (وَ قالُوا اتَّخَذَ الرَّحمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ، بَلْ عِبادٌ مُكرمُونَ)

(الأنبياء / ۲۶)

أى: بل هم عباد، و نحو: (أمْ يقُولُونَ بِهِ جِنّةٌ بَلْ جاءهُمْ بِالحَقّ)

(المؤمنون / ۷۰)

و إمّا الانتقال من غرض إلى آخر، نحو قوله تعالى: (قَد أفْلَحَ مَنْ تَزَكى وَ ذَكرَاسْمَ رَبّهِ فَصَلّى بَلْ تؤثِرُونَ الحَيوةَ الدُّنيا)

(الأعلى / ۱۴ ۱۶)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) فى على (عليه السلام): «ما أنا انتجَيتُه بل الله انتجاه» (۱۴۷) و هى فى ذلك كلّه حرف ابتداء لاعاطفه على الصحيح.

و إن تلاها مفرد فهى عاطفه، ثم إن تقدّمها أمر أو إيجاب ك «اضرب زيداً بل عمراً» و «قام زيد بل عمرو» فهى تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلايحكم عليه بشى و تثبت الحكم لما بعدها، و إن تقدمها نفى أو نهى فهى لتقرير ما قبلها على حالته، و جعل ضدّه لما بعدها، نحو: «ما قام زيد بل عمرو» و «لايقم زيد بل عمرو» و أجاز المبرد و عبدالوارث أن تكون ناقله معنى النفى و

النهى إلى ما بعدها.

و تزاد قبلها «لا» لتوكيد الإضراب (١۴٨) بعد الإيجاب كقوله (١۴٩):

بَلْهَ

بَلى على ثلاثه أوجه

١ اسم ل «دع»

٢ و مصدر بمعنى الترك

٣ و اسم مرادف ل «كيف»

و ما بعدها منصوب على الأوّل و مخفوض على الثاني و مرفوع على الثالث و فتحها بناء على الأول و الثالث و إعراب على الثاني.

وقد روى بالأوجه الثلاثه قول كعب بن مالك يصف السيوف:

٧۴

٨٣ تذر

الجَماجِمَ ضاحياً هاماتُها بَلْهَ الأكفّ كأنّها لم تُخلقِ و إذا قيل: «بلهَ الزيدَينِ أو المسلمينَ أو أحمدَ أو الهنداتِ» احتملت المصدريه و اسم الفعل.

و من الغريب أن فی البخاری فی تفسیر آلم السجده: یقول الله تعالی: (أعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأتْ و لا اُذن سمعت و لا ـ خطر علی قلب بشر ذخراً من بلهِ ما اُطلعْتم علیه) (۱۵۲) فاستعملت معربه مجروره ب «من» خارجه عن المعانی الثلاثه و فسّرها بعضهم ب «غیر» و هو ظاهر و بهذا یتقوی من یعدّها فی ألفاظ الاستثناء.

بَلی

حرف جواب تختصّ بالنفی و تفید إبطاله

سواء کان مجرداً، نحو: (زَعَمَ الّذینَ کفَرُوا أنْ لَنْ یبْعَثُوا قُلْ بلی و رَبّی)

(التغابن / ۷)

أم مقروناً بالاستفهام حقیقیاً کان، نحو قول اُم سلمه: قلت یا رسول الله ألست من أهلک؟ (ف) قال: «بلی» (۱۵۳)

أو توبیخیاً، نحو: (أمْ یحْسَبُونَ أنّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْویهُمْ بَلی)

(الزخرف / ۸۰)

أو تقریریاً، نحو: (ألسْتُ بِرَبّکمْ قالُوا بَلی)

(الأعراف / ۱۷۲)

أجروا النفی مع التقریر مُجری النفی المجرّد فی ردّه ب «بلی» و لـذلک قال ابن عباس و غیره: لو قالوا: «نعم» لکفروا و وجهه: أنّ «نعم» تصدیق للمخبر بنفی أو إیجاب و لذلک قال جماعه من الفقهاء: لو قال: ألیس لی علیک الف؟ فقال: «بلی» لزمته،

ولو قال: «نعم» لم تلزمه و قال آخرون: تلزمه فیهما، و جروا فی ذلک علی مقتضی العرف لا اللغه.

بَیدَ

و یقال: «مَیدَ» بالمیم و هو اسم ملازم لِلإضافه إلی «أن» وصلتها، وله معنیان:

أحدهما

«غير» إلّا أنّه لايقع مرفوعاً و لا مجروراً، بل منصوباً و لا يقع صـفه و لا اسـتثناء متّصلاً، و إنما يستثنى به فى الانقطاع خاصّه، و منه الحديث النبوى: «نحن الآخرون و نحن السابقون يومَ القيامه بيد أنّ كلّ اُمّه اُوتيت الكتاب من قبلنا» (١٥۴).

الثانى

أن تكون بمعنى «من أجل» و منه الحـديث النبوى: «أنا أفصـح من نطق بالضادّ بيـدَ أنّى من قريش و استُرضـعتُ من بنى سـعدبن بكر» (١٥٥) و قال ابن مالك و غيره: إنّها هنا بمعنى «غير» على حـدّ قول النابغه الذبيانى: ٨۴ و لا عَيبَ فيهم غيرَ أنّ سيوفهم بهنَّ فُلُول من قِراع الكتائب

٧۶

حرف التاء

التاء المفرده

محرّكه فى أوائل الأسماء، و محرّكه فى أواخرها و محرّكه فى أواخر الأفعال، و مسكنه فى أواخرها. فالمحرّكه فى أوائل الأسماء حرف جر معنـاه القسم، و تختص بالتعجب و باسم الله تعالى، نحو قوله (١٥٧): ٨٥ تالله لولا الله ما اهتدينا و ما تصدّقنا و ما صلّينا و ربّما قالوا: «تربّى» و «تربّ الكعبه» و «تالرحمن». قال الزمخشرى فى (وتَالله لأكيدَنَّ أصنامَكمْ)

(الأنبياء / ٥٧)

إنّ الباء هى الأصل و التاء بـدل من الواو المبـدله منها و إنّ التاء فيها زياده معنى و هو التعجّب كأنّه تعجّب من تسهّل الكيد على يده و تأتّيه (١٥٨).

٧٧

و المحركه فى أواخرهـا حرف خطـاب، نحو: «أنت» و المحركه فى أواخر الأفعـال ضـمير، نحو: «قمت» و التاء الساكنه فى أواخر الأفعال حرف وضع علامه للتأنيث ك «قامتْ» و ربما وصلت هذه ب «ثمّ» و «ربّ» و الأكثر تحريكها معهما بالفتح.

٧٨

حرف الثاء

ثَمّ

اسم يشار به إلى المكان البعيد

نحو: (و أزْلَفْنا ثَمّ الآخَرينَ)

(الشعراء / ۶۴)

هو ظرف لا يتصرف، فلذلک غُلّط من أعربه مفعولاً ل «رأیت» فی قوله تعالی: (وَ إذا رَأیتَ ثَمّ رأیتَ)

(الإنسان / ۲۰)

ولایتقدمه حرف التنبیه و لایتأخر عنه کاف الخطاب.

ثُمّ

اشاره

و یقال فیها: «فُمّ» کقولهم فی «جدث»: «جدف» حرف عطف یقتضی ثلاثه اُمور:

۱ التشریک فی الحکم

۲ و الترتیب

۳ و المهله، وفی کل منها خلاف.

۱ فأمّا التشریک

فزعم الأخفش و الکوفیون أنّه قد یتخلف، و ذلک بأن تقع

زائده، فلا تکون عاطفه البته (۱۶۰)، و حملوا علی ذلک قوله تعالی: (حتّی إذا ضاقَتْ عَلَیهِمُ الأرضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیهِم أنفُسُهُمْ و ظَنُّوا أنْ لا مَلْجأ مِنَ الله إلاّ إلَیهِ ثُمّ تابَ عَلَیهِمْ)

(التوبه / ۱۱۸)

و خرّجت علی تقدیر الجواب.

۲ و أمّا الترتیب

فخالف قوم فی اقتضائها إیاه، تمسکاً بقوله تعالی: (خَلَقَکمْ مِنْ نَفْس واحِده، ثُمّ جَعَلَ مِنْها زَوجَها)

(الزمر / ۶)

و قول أبی نواس: ۸۶ إنّ من سادَ ثُمّ سادَ أبُوه ثُمّ قَدْ سادَ قبلَ ذلک جدُّه

و الجواب عن الآیه من وجوه

منها: أن العطف علی محذوف، أی: من نفس واحده، أنشأها ثم جعل منها زوجها.

منها: أن العطف علی «واحده» علی تأویلها بالفعل، أی: من نفس توحّدت، أی: انفردت، ثم جعل منها زوجها.

منها: أن «ثمّ» لترتیب الإخبار لا لترتیب الحکم، و أنه یقال: «بلغنی ما صنعت الیوم ثمّ ما صنعت أمس أعجبُ» أی: ثم أُخبرک أن الذی صنعته أمس أعجب. ثُمّ

و الأولان أنفع من هذا الجواب؛ لأنهما یصحّحان الترتیب و المهله، و هذا یصحح الترتیب فقط؛ إذ لا تراخی بین الإخبارین، و لکن الجواب الأخیر أعمّ؛

لأنه یصح أن یجاب به عن البیت أیضاً (۱۶۲) و أجاب ابن عصفور عن البیت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب و الأب من قبل الابن.

۳ و أمّا المهله

فزعم الفراء أنها قد تتخلف، بدلیل قولک: «أعجبنی ما صنعتَ الیوم ثمّ ما صنعت أمس أعجبُ»؛ لأن «ثم» فی ذلک لترتیب الإخبار، و لا تراخی بین الإخبارین.

مسأله أجری الکوفیون «ثمّ» مجری الفاء و الواو، فی جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط، و استدلّ لهم بقراءه الحسن: (و مَنْ یخْرُجْ مِنْ بَیتِهِ مُهاجراً إلی الله وَ رَسُولِهِ ثُمّ یدْرِکه المَوتُ فَقَد وَقَعَ أجْرُهُ عَلَی الله)

(النساء / ۱۰۰)

بنصب «یدرک» و أجراها ابن مالک مجراهما بعد الطلب، فأجاز فی قوله (صلی الله علیه و آله و سلم): «لایبولنّ أحدُکم فی الماء الدائم الذی لایجری ثمّ یغتسل فیه» (۱۶۳) ثلاثه أوجه:

الرفع بتقدیر: ثم هو یغتسل، و به

جاءت الروايه،

و الجزم بالعطف على موضع فعل النهى،

و النصب قال: بإعطاء «ثم» حكم و او الجمف فتوهم تلميذه أبو زكريا النووى أن المراد: إعطاؤها حكمها فى إفاده معنى الجمف فقال:

۸۱

لايجوز النصب؛ لأنه يقتضى أن المنهى عنه الجمع بينهما، دون إفراد أحدهما، و هذا لم يقله أحد، بل البول منهى عنه، سواء أراد الاغتسال فيه أو منه ام لا، انتهى و إنما أراد ابن مالك إعطاءها حكمها فى النصب، لا فى المعيه أيضاً.

۸۲

حرف الجيم

جَلَلْ

حرف بمعنى: «نعم» حكاه الزجاج فى كتاب الشجره و اسم بمعنى:

«عظيم»

أو «يسير»

أو «أجْل».

فمن الأول قول حارث بن و عله: ۸۷ قومى هُم قتلوا، اُمَيم، أخى و إذا رَمَيتُ يصيبنى سَهْمى فلَئن عَفوت عَفوت لأعفُوَنْ جللاً و لَئن سَطَوْتُ لأوهِنَن عظمى

و من الثانى: قول أميرالمؤمنين (عليه السلام) فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «و إنّ المُصابَ بک لجليلٌ و إنّه قبلک و بعدک لَجَلَلٌ» (۱۶۵).

و من الثالث قولهم: «فعلتُ كذا من جللک».

۸۳

جَيرِ

بالكسر على أصل التقاء الساكنين ك «أَمس»، و بالفتح للتخفيف ك «أين» حرف جواب بمعنى: «نعم» لاـ اسم بمعنى «حقّاً» فتكون مصدراً، و لا بمعنى: «أبداً» فتكون ظرفاً، و إلاّ اُعربت و دخلت عليها «أل».

۸۴

حرف الحاء

حاشا

على ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تكون فعلاً متعدّياً متصرفاً، تقول: حاشيته، بمعنى: «استثنيته» و يدل على تصرّفه قول النابغه الذبيانى: ۸۸ و لاـ أرى فاعلاً فى الناسِ يشْبِهُهُ و لا اُحاشى مِن الأقوام من أحد

۸۵

«حاشاً لله» بالتنوين كما يقال: «براءةً لله من كذا» و إنّما ترك التنوين فى قراءه الأكثر؛ لبناء «حاشا»؛ لشبهها ب «حاشا» الحرفيه.

الثالث: أن تكون للاستثناء، فذهب سيبويه و أكثر البصريين إلى أنها حرف دائماً بمنزله «إلاّ» لكنّها تجرالمستثنى، و ذهب جماعه إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جاراً، و قليلاً فعلاً متعدياً جامداً؛ لتضمّنه معنى «إلاّ» و سمع: «اللهم اغفرلى و لمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الأصبغ».

و فاعل «حاشا» ضمير مستتر عائد إلى مصدر الفعل المتقدم عليها، أو اسم فاعله، أو البعض المفهوم من الاسم العام، فإذا قيل: «قام القوم حاشا زيداً»؛ فالمعنى: جانب هو أى: قيامهم، أو القائم منهم، أو بعضهم زيداً.

حتّى

اشاره

حَتّى حرف يأتى لأحد ثلاثه معان

و هذا أقلّها و قلّ من يذكره، و تستعمل على ثلاثه أوجه:

انتهاء الغايه و هو الغالب، و التعليل، و بمعنى «إلاّ» فى الاستثناء

أحدها أن تكون حرفاً جاراً بمنزله «إلى» فى المعنى و العمل

و لكنها تخالفها فى ثلاثه اُمور:

الأول

أن لمخفوضه شرطين،

أحدهما عام، و هو أن يكون ظاهراً لامضمراً،

٨۶

كقوله (۱۶۹): ۸۹ فِينا الرسول و فينا الحَقُّ نتبعُهُ حتّى الممات و نَصرٌ غيرُ مَحْدُود خلافاً للكوفيين و المبرّد، فأمّا قوله (۱۷۰): ۹۰ فلا و الله لايلفى اُناس فَتى حتّاك يابن أبى زياد فضروره.

و الشرط الثانى خاصّ بالمسبوق بذى أجزاء، و هو أن يكون المجرور آخراً، نحو: «أكلت السمكه حتى رأسها» أو ملاقياً لآخر جزء، نحو: (سلامٌ هِى حتّى مَطْلَعِ الفَجْرِ)

(القدر / ۵)

و لايجوز «سرت البارحه حتى ثلثيها أو نصفها».

الثانى

أنها إذا لم تكن معها قرينه تقتضى دخول ما بعدها

كما فى قوله: ۹۱ أَلْقَى الصّحيفَةَ كى يخفِّفَ رَحْلَه و الزّادَ حتّى نعله ألقاها أو عدم دخوله كما فى قوله (۱۷۳): ۹۲ سَقَى الحياالأرضَ حتّى أمكن عُزِيت لهم فلا زالَ عنها الخيرُ مَجْدُوداً حمل على الدخول و يحكم فى مثل ذلك لما بعد «إلى» بعدم الدخول حملاً على الغالب فى البابين. هذا هو الصحيح خلافاً لبعضهم.

۸۷

جاء فى الحديث النبوى: «أنا بك و إليك» (۱۷۵)، و «سرت من البصره إلى الكوفه» و لايجوز «حتى زيد و حتى عمرو و حتى الكوفه».

أمّا الأولان فلأن «حتى» موضوعه لإفاده تقضّى الفعل قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغايه و «إلى» ليست كذلك.

و أمّا الثالث فلضعف «حتى» فى الغايه فلم يقابلوا بها ابتداء الغايه.

و ممّا انفردت به «حتى»: أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها، نحو: «سرت حتى أدخلها» و ذلك بتقدير: «حتى أن أدخلها»،

و «أن» المضمره و الفعل فى تأويل مصدر مخفوض ب «حتى» و لا يجوز «سرت إلى أدخلها»، و إنما

قلنا: إن النصب بعد «حتى» ب «أن» مضمره لا بنفس «حتى» كما يقول الكوفيون؛ لأنّ «حتى» قد ثبت أنّها تخفض الأسماء و ما يعمل فی الأسماء لا يعمل فی الأفعال و كذا العكس.

و ل «حتّی» الداخله علی المضارع المنصوب ثلاثه معان:

مرادفه «إلی»

نحو قوله تعالی: (حَتّی يرْجِعَ إلَينا مُوسی)

(طه / ۹۱)

و قول الرسول (صلی الله عليه و آله و سلم): «علی مع القرآن و القرآن مع علی لا يفترقان حتّی يردا علی الحوض»

و مرادفه «كی» التعليليه

نحو: (هُمُ الّذينَ يقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلی مَنْ عِنْدَ رَسُولِ الله حتّی ينفَضُّوا)

(المنافقون / ۷)

و يحتملهما (فَقاتِلُوا الّتی تَبْغی حَتّی تَفِیء إلی أمرِالله)

(الحجرات / ۹)

۸۸

و مرادفه «إلّا» فی الاستثناء

كقول المقنّع الكندی: ۹۳ ليس العطاءمن الفُضُول سَماحَهً حتّی تجُودَ و ما لَدَيک قليلُ؛ لأن ما بعدها ليس غايه لما قبلها و لا مسبباً عنه.

و لاينتصب الفعل بعد «حتّی» إلّا إذا كان مستقبلاً، ثمّ إن كان استقباله بالنظر إلی زمن التكلم فالنصب واجب، نحو: (لَنْ نَبْرَحَ عَلَيهِ عاكفِينَ حَتّی يرْجعَ إلَينا مُوسی)

(طه / ۹۱)

و إن كان بالنسبه إلی ما قبلها خاصه فالوجهان، نحو: (وَ زُلْزِلُوا حَتّی يقُول الرّسُولُ و الّذينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتی نَصْرُالله)

(البقره / ۲۱۴)

فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الزلزال، لا بالنظر إلى زمن قصّ ذلك علينا.

و كذلك لايرتفع الفعل بعد «حتّى» إلاّ إذا كان حالاً، ثمّ إن كانت حاليته بالنسبه إلى زمن التكلم فالرفع واجب، كقولك: «سرتُ حتّى أدخُلها» إذا قلت ذلك و أنت فى حاله الدخول، و إن كانت حاليته ليست حقيقيهً، بل كانت محكيه، رُفف و جاز نصبه إذا لم تقدر الحكايه، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتّى يقُول الرّسُولُ)

(البقره / ۲۱۴)

فى قراءه نافع بالرفع بتقدير: حتى حالتهم حينئذ أن الرسول و الذين آمنوا معه يقولون كذا و كذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد «حتّى» إلاّ بثلاثه شروط:

أحدها

أن يكون حالا أو مؤولا بالحال كما مثّلنا.

الثانى

أن يكون مسبباً عما قبلها

فلايجوز «سرتُ حتّى تطلعُ الشمس»؛لأنّ طلوع الشمس لايتسبب عن السير.

الثالث

أن يكون فضله

فلا يصح فى نحو: «سيرى حتى أدخلها»؛ لئلا يبقى

المبتدأ بلاـ خبر، و لا فى نحو: «كان سيرى حتّى أدخلها» إن قدرت «كان» ناقصه، فإن قدرتها تامه أو قلت: «سيرى أمس حتى أدخلها» جاز الرفف إلاّ إن علّقت «أمس»

بنفس السير، لا باستقرار محذوف.

الثانی من أوجه «حتی»: أن تکون عاطفه

أن تکون عاطفه بمنزله الواو فی اللفظ و المعنی، إلاّ أنّ بینهما فرقاً من ثلاثه أوجه:

۱ الأول

أن لمعطوف «حتی» ثلاثه شروط:

أحدها: أن یکون ظاهراً لا مضمراً کما أن ذلک شرط مجرورها، ذکره ابن هشام الخضراوی.

ثانیها: أن یکون إمّا بعضاً من جمع قبلها ک «قدم الحاجّ حتّی المشاه» أو جزءً من کل، نحو: «أکلت السمکه حتی رأسها» أو کجزء، نحو: «أعجبنی زید حتّی حدیثه» و یمتنع أن تقول: «حتی ولده» و الذی یضبط لک ذلک أنها تدخل حیث یصح دخول الاستثناء، و تمتنع حیث یمتنع.

ثالثها: أن یکون غایه لما قبلها إمّا فی زیاده أو نقص و قد اجتمعا فی قوله (۱۷۸): ۹۴ قَهَرناکم حتّی الکماه، فأنتم تَهابوننا حتّی بَنِینا الأصاغِرا

۲ الفرق الثانی

أنها لاتعطف الجمل، و ذلک لأن شرط معطوفها أن یکون بعضاً مما قبلها أو جزء أو کجزء منه، کما قدمناه، و لا یتأتی ذلک إلاّ فی المفردات.

۳ الفرق الثالث

أنها إذا عطفت علی مجرور اُعید الخافض، فرقاً بینها و بین الجاره، فتقول: «مررتُ بالقوم حتی بزید» ذکر ذلک ابن الخباز و أطلقه، و قیده

۹۰

ابن مالک بأن لا یتعین کونها للعطف، نحو قوله (۱۷۹): ۹۵ جُودُیمناک فاضَ فی الخَلق حتّی بائس دانَ بالإساءه دِیناو هو حسن.

تنبیهالعطف ب «حتی» قلیل، و أهل الکوفه ینکرونه، و یحملون نحو: «جاء القومُ حتی أبوک، و رأیتهم حتی أباک، و مررت بهم حتی أبیک» علی أن «حتی» فیه ابتدائیه، و أن ما بعدها علی إضمار عامل.

الثالث من أوجه «حتّی»: أن تکون حرف ابتداء

أی: حرفاً تبتدأ بعده الجمل، فتدخل علی الجمله الاسمیه کقول جریر: ۹۶ فما زالتِ القَتلی تَمُـجُّ دماءها بدجلهَ حتّی ماء دجله أشکلُ و علی الفعلیه التی فعلها مضارع کقول حسان: ۹۷ یغْشَونَ حتّی ما تَهِرُّ کلابُهم

لا یسألون عن السّوادِ المُقبِلو علی الفعلیه التی فعلها ماض، نحو قوله تعالی: (حَتّی عَفَوا و قالُوا)

(الأعراف / ۹۵)

و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «فلم أزل أنا و علی فی شیء واحد حتی افترقنا فی صلب عبدالمطلب» (۱۸۲)

۹۱

و لامحلّ للجمله الواقعه بعد «حتّی» الابتدائیه و قد یکون الموضع صالحاً لأقسام «حتی» الثلاثه کقولک: «أکلت السمکه حتی رأسها» فلک أن تخفض علی معنی «إلی» و أن تنصب علی معنی الواو، و أن ترفع علی الابتداء، و أوجب البصریون حینئذ أن تقول: مأکول؛ لأن فی الرفع مع حذف الخبر تهیئه العامل للعمل مع قطعه عنه و قد روی بالأوجه الثلاثه قوله (۱۸۳): ۹۸ عَمَمْتَهُم بالنَدی حتّی غُواتهم فَکنتَ مالِکک ذی غَی و ذی رَشَدِو إذا قلت: «قام القوم حتی زید قام» جاز الرفع و الخفض دون النصب و کان لک فی الرفع أوجه، أحدها: الابتداء، و الثانی: العطف، و الثالث: إضمار الفعل، و الجمله التی بعده خبر علی الأول، و مؤکده علی الثانی، کما أنها کذلک مع الخفض، و أمّا علی الثالث فتکون الجمله مفسّره.

حیث

حیث وطیئ تقول: «حوث» وفی الثاء فیهما: الضمّ تشبیهاً بالغایات؛ لأنّ الإضافه إلی الجمله کلا إضافه؛ لأنّ أثرها و هو الجرّ لا یظهر (۱۸۴)، و الکسر علی أصل التقاء الساکنین، و الفتح، للتخفیف.

۹۲

و من العرب من یعرب «حیث»، و قراءه من قرأ (مِنْ حیث لا یعْلَمُونَ)

(الأعراف / ۱۸۲)

بالکسر تحتملها و تحتمل لغه البناء علی الکسر و هی للمکان اتفاقاً، قال الأخفش: و قد ترد للزمان، و الغالب کونها فی محلّ نصب علی الظرفیه أو خفض ب «من» و قد تخفض بغیرها کقول زهیر بن أبی سلمی: ۹۹ فشَدّ

و لم تُفزع بيوتٌ كثيرةٌ لدى حيثُ ألقتْ رحلها أمُّ قشعم

وقد تقع مفعولاً به وفاقاً للفارسی، و حمل عليه: (الله أعلَمُ حَيثُ يجْعَلُ رِسالَتَهُ)

(الأنعام / ١٢۴)

؛ إذ المعنی: أنه سبحانه و تعالی يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرساله فيه، لا ـ شيئاً فی المكان و ناصبها «يعلم» محذوفاً مدلولاً عليهب «أعلم» لا ـ ب «أعلم» نفسه؛ لأن أفعل التفضيل لا ينصب المفعول به فإن أوّلتهب «عالم» جاز أن ينصبه فی رأی بعضهم.

و تلزم «حيث» الإضافه إلی الجمله اسميه كانت أو فعليه و إضافتها إلی الفعليه أكثر، نحو قول الرسول (صلی الله عليه و آله و سلم): «اللهم أدرالحقّ مع علی حيث دار» و من ثَمّ رُجّح النصب فی نحو: «جلست حيث زيداً أراه» و ندرت إضافتها إلی المفرد كقول فاطمه الزهراء (عليها السلام) فی رثاء النبی (صلی الله عليه و آله و سلم): ١٠٠ فأنت و الله خيرُ الخلق كلّهم و أصدقُ الناس حيث الصدقوالكذب و الكسايی يقيسه. قال أبوالفتح فی كتاب التمام: و من أضاف «حيث» إلی المفرد أعربها، انتهی.

٩٣

وروی: ١٠١ أما تری حيث سهيل طالعا نجماً يضیء كالشهاب لامعاًبفتح الثاء من «حيث» و خفض «سهيل» و «حيث» بالضم و «سهيل» بالرفف أی: موجود، فحذف الخبر و إذا اتصلت بها «ما» الكافّه ضمّنت معنی الشرط و جزمت الفعلين كقوله (١٨٩): ١٠٢ حيثما تَسْتَقم يقدّر لك الل هُ نَجاحاً فی غابِرِ الأزمانِو هذا البيت دليل علی مجيئها للزمان.

٩۴

حرف الخاء

خلا

علی وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً جارّاً للمستثنی

ثم قيل: موضعها نصب عن تمام الكلام، و قيل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه علی قاعده أحرف الجر، و الصواب:

الأوّل؛ لأنها لا تعدّی الأفعال إلی الأسماء، أی: لا توصل معناها إليها،

بل تزيل معناها عنها فأشبهت فى عدم التعديه الحروف الزائده (۱۹۰).

و الثانى: أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له، و فاعلها على الحد المذكور فى فاعل «حاشا» و الجمله مستأنفه أو حاليه، على خلاف فى ذلک و تقول: «قاموا خلا زيداً» و إن شئت خفضت إلّا فى نحو قول لبيد:

۱۰۳ ألا كلُ شىء ما خلاالله باطلُ و كلُ نعيم لا محاله زائلُ

و ذلک لأن «ما» هذه مصدريه، فدخولها يعين الفعليه و موضع «ما خلا» نصب فقال السيرافى: على الحال و قيل: على الظرف على نيابتها وصلتها عن الوقت، فمعنى «قاموا ما خلا زيداً»

على الأول: قاموا خالين زيداً،

و على الثانى: قاموا وقت خلوهم زيداً،

و هذا الخلاف المذكور فى محلها خافضه و ناصبه ثابت فى «حاشا وعدا»، و قال ابن خروف: على الاستثناء كانتصاب «غير» فى «قامواغير زيد».

حرف الرّاء

رُبّ

حرف جرّ

خلافاً للكوفيين فى دعوى اسميته و قولهم: إنه اُخبر عنه فى قول ثابت بن قطنه: ۱۰۴ إن يقتلوک فإنّ قتلک لم يكن عاراً عليک و رُبّ قتل عارُممنوف بل «عار» خبر لمحذوف و الجمله صفه للمجرور أو خبر له؛ إذ هو فى موضع مبتدأ كما سيأتى.

وليس معناه التقليل دائماً خلافاً للأ كثرين، و لا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه و جماعه، بل ترد للتكثير كثيراً و للتقليل قليلاً.

فمن الأوّل

قوله تعالى: (رُبَما يوَدُّالّذينَ كفَرُوا لَوْ كانُوامُسْلِمينَ)

(الحجر / ٢)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «یاربّ کاسیه فی الدنیا عاریه فی الآخره» فإن الآیه و الحدیث مسوقان للتخویف و هو لا یناسبه التقلیل.

۹۷

و من الثانی

قوله (۱۹۴): ۱۰۵ ألا رُبَّ مولود و لیس له أبٌ و ذی وَلَد لَم یلْدَهُ أبَوانِأراد عیسی و آدم علی نبینا و آله و

علیهما الصلاه و السلام.

و تنفرد «ربّ» من سائر حروف الجرّ بوجوب تصدیرها و وجوب تنکیر مجرورها، و نعته إن کان ظاهراً، و إفراده و تذکیره و تمییزه بما یطابق المعنی إن کان ضمیراً، و غلبه حذف معدّاها و مضیه، و إعمالها محذوفه بعد الفاء کثیراً، و بعد الواو أکثر، و بعد «بل» قلیلاً، و بدونهنّ أقل کقول ربیعه بن مقروم الضبی: ۱۰۶ فإن أهلِك فذی لَهَب لَظاهُ علی یکادُ یلتهبُ التهاباوقول کعب بن مالك: ۱۰۷ و سائله تُسائل ما لقینا ولو شَهِدَتْ أرَتْنا صابریناوقول رؤبه: ۱۰۸ بل بَلد ذی صُعُد و آکام تُخْشی مَرادِیه و هجر ذوّاب رُبّ و قول جمیل: ۱۰۹ رسم دار وقفتُ فی طَلَلِهْ کدتُ أقضِی الحیاهَ من جَلَلِهْ

و بأنها زائده فی الإعراب دون المعنی، فمحل مجرورها فی نحو: «ربّ رجل صالح عندی» رفع علی الابتدائیه، وفی نحو: «رب رجل صالح لقیت» نصب علی المفعولیه، وفی نحو: «ربّ رجل صالح لقیته» رفع أو نصب کما فی قولك: «هذا لقیته» و بجواز مراعاه محلّه کثیراً و إن لم یجز نحو: «مررت بزید و عمراً» إلاّ قلیلاً و إذا زیدت «ما» بعدها، فالغالب أن تکفّها عن العمل و أن تهیئها للدخول علی الجمل الفعلیه و أن یکون الفعل ماضیاً لفظاً و معنی کقول ابن عباس فیعلی (علیه السلام): «فلربّما رأیته یخرج حاسراً بیده السیف إلی الرجل الدّراع فیقتله» (۱۹۹) و من إعمالها قول عدی بن الرعلاء: ۱۱۰ ربّما ضَربَه بسیف صَقیل بَینَ بُصْری و طَعنَه نَجلاءو من دخولها علی الجمله الاسمیه قول أبی دؤاد: ۱۱۱ ربّما الجامِلُ المؤبَّلُ فیهم و عناجیجُ بینهنّ المِهارُوقیل: لا تدخل المکفوفه علی الاسمیه أصلاً و إن «ما» فی البیت

نکره موصوفه و «الجامل» خبر ل «هو» محذوفاً و الجمله صفه ل «ما» و من دخولها علی الفعل المستقبل (رُبَما یوَدُّ الّذینَ کفَرُوا)

(الحجر / ۲)

و فی «ربّ» ستّ عشره لغه: ضم الراء و فتحها و کلاهما مع التشدید

۹۹

و التخفیف و الأوجه الأربعه مع تاء التأنیث ساکنه أو محرّکه و مع التجرّد منها، فهذه اثنتا عشره و الضم و الفتح مع إسکان الباء و ضمّ الحرفین مع التشدید و التخفیف.

۱۰۰

حرف السین

السین المفرده

حرف یختص بالمضارف و یخلّصه للاستقبال کقول حسّان: ۱۱۲ و قال سأُعطی الرایه الیوم صارماً کمِیاً محبّاً للإله موالیاً و معنی قول المعربین فیها: «حرف تنفیس»، حرف توسیف و ذلک أنها نقلت المضارع من الزمن الضیق و هو الحال إلی الزمن الواسع و هو الاستقبال، و أوضح من عبارتهم قول الزمخشری و غیره: «حرف استقبال».

سَوْفَ

مرادفه للسین أو أوسع منها، علی خلاف فی ذلک، و کأنّ القائل بذلک نظر إلی أن کثره الحروف تدل علی کثره المعنی، و لیس بمطّرد، و یقال فیها: «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخیر، و «سی» بحذفه و قلب الوسط یاء مبالغه فی التخفیف حکاها صاحب المحکم.

۱۰۱

تنبیه یخبر ب «سواء» التی بمعنی «مستو» عن الواحد، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فلیکن أمرالناس عندک فی الحق سواء» (۲۰۵) و ما فوقه، نحو قول کعب بن مالک: ۱۱۵ لیسا سواء و شَتّی بین أمرهما حزب الإله و أهل الشرک و النصب و قوله تعالی: (لَیسُوا سَواء)

(آل عمران / ۱۱۳)

؛ لأنها فی الأصل مصدر بمعنی الاستواء، و قد أُجیز فی قوله تعالی: (سَواء عَلَیهِمْ أ أنْذَرتَهُم أمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ)

(البقره / ۶)

كونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ، و ما بعدها فاعل على الأول و مبتدأ على الثانى و خبر على الثالث.

سی

من «لا سيما» اسم بمنزله «مثل» وزناً و معنى، و عينه فى الأصل واو و تثنيته «سيان»، نحو قول أبو دهبل الجمحى فى مدح الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): ۱۱۶ عَقَمَ النساء فلا يلدن شبيهه إن النساء بمثله عُقْم متهلّل نعم بلا متباعد سيان منه الوَفْر و العدم و تستغنى حينئذ عن الإضافه كما استغنت عنها «مثل» فى قوله (۲۰۸):

۱۰۲

۱۱۷ مَنْ يفْعلِ الحسنات الله يشكرها و الشرُ بالشر عندالله مثلانِ و استغنوا بتثنيته عن تثنيه «سواء» فلم يقولوا: «سواءان» إلاّ شاذاً.

و تشديد يائه و دخول «لا» عليه و دخول الواو على «لا» واجب و ذهب ثعلب إلى أنّ من استعمله على خلاف ذلك فهو مخطئ و ذكر غيره أنّه قد يخفّف،

و قـد تحذف الواو كقوله (٢٠٩): ١١٨ فِهْ بالعقود و بالأيمان لاسـيما عَقْدٌ وفاء به من أعظم القُرَب و هی عندالفارسـی نصب علی الحال، فإذا قيل: «قاموا لاسـيما زيد» فالناصب «قام»، ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو، و لوجب تكرار «لا» كما تقول: «رأيت زيداً لا مثلَ عمرو و لا مثلَ خالد» و عند غيره هو اسم ل «لا» التبرئه،

و يجوز فی الاسم الذی بعدها الجر و الرفع مطلقاً، و النصب أيضاً إذا كان نكره، و الجر أرجحها، و هو علی الإضافه، و «ما» زائده بينهما، و الرفع علی أنه خبر لمضـمر محذوف و «ما» موصوله أو نكره موصوفه بالجمله و يضـعفه فی نحو: «ولا سيما زيدٌ» حذفُ العائد المرفوع مع عدم الطول،

و إطلاق «ما» علی من يعقل، و علی الوجهين ففتحه «سـی» إعراب؛ لأنه مضاف، و النصب علی التمييز و «ما» كافه عن الإضافه، و الفتحه بناء مثلها فی «لا رجلَ»

و أما انتصاب المعرفه نحو: «ولا سـيما زيداً» فمنعه الجمهور، و قال ابن الدهّان: لا أعرف له وجهاً و وجّهه بعضهم بأنّ «ما» كافه و أنّ «لا سـيما» نزلت منزله «إلّا» فی الاسـتثناء، و رُدّ بأن المسـتثنی مخرج، و ما بعدها داخل من باب أولی، و اُجيب بأنه مخرج مما أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها، و علی هذا فيكون استثناء منقطعاً.

١٠٣

حرف العين

عدا

مثل «خلا»، فيما ذكرناه من القسمين، وفی حكمها مع «ما» و الخلاف فی ذلک.

عسی

اشاره

فعل معناه التّرجِّی فی المحبوب و الإشفاق فی المكروه

نحو قوله تعالی: (فَأُولئک عَسَی الله أنْ يعْفُوَ عَنْهُمْ)

(النساء / ٩٩)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام) وقت الشوری: «عسـی أن تروا هـذا الأـمر من بعـد هـذا اليوم تُنتضـی فيه السـيوف و تخـان فيه العهود» (٢١٠).

و تستعمل على أوجه:

أحدها: أن يقال: «عسى زيدٌ أن يقوم»

واختلف فی إعرابه على أقوال:

الأول: و هو قول الجمهور أنّه مثل «كان زيد يقوم» و استشكل بأن الخبر

١٠۴

فی تأويل المصدر، و المخبر عنه ذات، و لا يكون الحدث عين الذات، و اُجيب بأنه من باب «زيد عدل» أو على تقدير مضاف: إمّا قبل الاسم، أى: عسى أمر زيد القيام، أو قبل الخبر أى: عسى زيد صاحب القيام.

الثانی: أنها فعل متعد بمنزله «قاربَ» معنى و عملًا أو قاصر بمنزله «قَرُبَ من أن يفعل» و حُذفَ الجارّ توسعاً، و هذا مذهب سيبويه و المبرّد.

الثالث: أنها فعل قاصر بمنزله «قَرُبَ»، و «أن» و الفعل بدل اشتمال من فاعلها و هو مذهب الكوفيين و يردُّه أنه حينئذ يكون بدلاً لازماً تتوقف عليه فائده الكلام، و ليس هذا شأن البدل.

الرابع: أنها فعل ناقص و «أنْ» و الفعل بدل اشتمال و أنّ هذا البدل سدَّ مسدّ الجزأين كما سد مسد المفعولين فی قراءه حمزه: (وَلاتَحْسَبَنَّ الّذينَ كفَرُوا أنّما نُمْلی لَهُمْ خَيرٌ)

(آل عمران / ١٧٨)

بالخطاب، و اختاره ابن مالك.

الاستعمال الثانی: أن تسند إلى «أنْ» و الفعل

فتكون فعلاً تاماً، و قالابن مالك: عندى أنها ناقصه أبداً، و لكن سدَّتْ «أنْ» وصلتها فی هذه الحاله مسدَّ الجزأين.

الثالث و الرابع و الخامس: أن يأتی بعدها المضارع المجرد أو المقرون بالسين أو الاسم المفرد

و الأول قليل كقول هدبه بن خشرم: ١١٩ عسى الكربُ الذى أمسيتَ فيه يكون وراءه فَرج قريبُ عسى

و الثالث: أقلُّ كقوله (٢١٢):

١٠٥

١٢٠ أكثرتَ فى العـذل مُلحّاً دائماً لا تُكثِرَنْ إنّى عسـيت صائما كذا قالوا، و الصّواب: أنه مما حذف فيه الخبر، أى: أكون صائماً؛ لأن فى ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلى.

و الثانى: نادرٌ جداً كقول قسام بن رواحه: ١٢١ عسى طيئ من طيئ بعدَ هذه ستُطفِئ غُلّاتِ الكلَى و الجَوانِحِ و «عسى» فيهنّ فعل ناقص بلا إشكال.

السادس: أن يقال: «عساى، و عساک، و عساه» و هو قليل

وفيه ثلاثه مذاهب:

أحدها: أنها اُجريت مُجرى «لعل» فى نصب الاسم و رفع الخبر، قاله سيبويه.

الثانى: أنها باقيه على عملها و لكن استعير ضـمير النصب مكان ضمير الرفف قاله الأخفش، و يرده أن إنابه ضمير عن ضمير إنما ثبت فى المنفصل، نحو: «ما أنا كأنت».

الثالث: أنها باقيه على عملها و لكن قلب الكلام، فجعل المخبر عنه خبراًو بالعكس، قاله المبرّد و الفارسى و مدّعاهما أن الإعراب قلب و المعنى بحاله.

السابع: «عسى زيدٌ قائم»

حكاه ثعلب، و يتخرج هذا على أنها ناقصه، و أن اسمها ضمير الشأن، و الجمله الاسميه الخبر.

تنبيه

١٠۶

زيـد» احتمـل الوجهين أيضاً، و لكن يكون الإضـمار فى «يقوم» لا فى «عسـى» أللهم إلّا أن تقـدر العاملين تنازعا «زيـداً» فيحتمل الإضـمار فى «عسـى» على إعمال الثانى و نظيره: قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «وما عسـى أن يكون بقاء من له يوم لايعـدوه» (٢١۵) و إذا قلت: «عسـى أن يضرب زيدٌ عمراً» فلا يجوز كون «زيد» اسم «عسى» لئلا يلزم الفصل بين صله «أن» و معمولها و هو «عمراً» بالأجنبى و هو «زيد» و نظيره: قوله تعالى: (عَسى أنْ يبْعَثَک رَبُّک مَقاماً مَحْمُوداً)

(الإسراء / ٧٩)

عَلُ

اسمٌ بمعنى «فوق» و التزموا فيه أمرين:

أحدهما

استعماله مجروراً ب «من»

و الثانى

استعماله غيرَ مضاف

فلا يقال: «أخذتُهُ من عل السطح» كما يقال: «من علوه» و أمّا قوله (۲۱۶): ۱۲۲ يارُبَّ يوم لى لا أُظَلَّلُه أرمَضُ من تحتُ و أضحى من عَلُهْ

فالهاء للسكت؛ بدليل أنه مبنى، و لا وجه لبنائه لوكان مضافاً. عَلْ على و متى أُريد به المعرفه كان مبنياً على الضم كما فى هذا البيت؛ إذ المراد فوقيه نفسه لافوقيه مطلقه، و المعنى: أنه تُصيبه الرّمضاء من تحته و حَرَّالشّمس من فوقه.

۱۰۷

و مثله: قول حسان: ۱۲۳ شهدتُ بإذن الله أن محمّداً رسول الذى فوق السماوات من علُ و متى أُريد به النّكره كان معرباً كقول امرئ القيس: ۱۲۴ مِكرٍّ مِفَرٍّ مقبل مدبر معاً كجُلمود صَخْرحَطَّهُ السَّيلُ من علِ إذ المراد تشبيه الفرس فى سرعته بجلمود انحطّ من مكان ما عال، لامن علو مخصوص.

عَلّ

بلام مشدده مفتوحه أو مكسوره

لغه فى «لعلّ»، نحو قول الأضبط بن قريع: ۱۲۵ لاتُهينَ الفقيرَ علّك أن تَركع يوماً و الدّهرُ قد رفعه

على

اشاره

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفاً، و لها تسعه معان:

أحدها: الاستعلاء

إمّا على المجرور و هوالغالب، نحو: (وَ عَلَيها وَ عَلَى الفُلك تُحْمَلُونَ)

(المؤمنون / ٢٢)

أو على ما يقرب منه، نحو قوله تعالى: (أو أجِدُ عَلَى النّارِ هُدى)

(طه / ١٠)

و قول عبيدالله بن الحرّ الجعفى فى رثاء الإمام الحسين (عليه السلام)

١٠٨

و أصحابه: ١٢٦ وقفتُ على أجداثِهم و محالهم فكادَ الحشى ينقض و العين ساجِمَه و قد يكون الاستعلاء معنوياً، نحو قوله تعالى: (وَلَهُمْ عَلَى ذَنبٌ)

(الشعراء / ١۴)

و قول زينب الكبرى «يا محمداه، يا محمداه، صلّى عليك ملائكه السماء، هذا الحسين بالعراء» (٢٢١).

الثانى: المصاحبه ك «مع»

نحو: (و آتَى المالَ عَلى حُبّهِ)

(البقره / ١٧٧)

الثالث: المجاوزه ك «عن»

كقول القُحَيف بن خمير العُقيلى: ١٢٧ إذا رَضِيتْ على بنو قُشير لَعمرُالله أعجبنى رِضاها أى: عنّى، و يحتمل أن «رضى» ضُمّنَ معنى «عطف».

الرابع: التعليل كاللام

نحو: (وَلِتُكبّرُوا الله عَلى ما هَداكم)

(البقره / ١٨۵)

أى: لهدايته إياكم.

الخامس: الظرفيه ک «فی»

نحو: (وَ دَخَلَ الْمَدِينَه عَلی حِينِ غَفْلَه)

(القصص / ۱۵)

السادس: موافقه «من»

نحو: (الّذينَ إذا اكتالُوا عَلَی النّاسِ يسْتَوْفُونَ)

(المطفّفين / ۲)

السابع: موافقه الباء

نحو: (حَقِيقٌ عَلی أنْ لا أقُولَ عَلَی الله إلاّ الحَقّ)

(الأعراف / ۱۰۵)

۱۰۹

الثامن: أن تكون زائده للتعويض أو لغيره

فالأول

كقوله (۲۲۳): ۱۲۸ إنّ الكريم و أبيک يعْتمِلْ إنْ لَمْ يجِدْ يوماً على مَنْ يتّكلْ أی: من يتكل عليه، فحذف «عليه» و زاد «على» قبل الموصول تعويضاً له، قاله ابن جنّی، و قيل: المراد: إن لم يجد يوماً شيئاً، ثم ابتدأ مستفهماً فقال: على من يتّكل و كذا قيل فی قوله (۲۲۴): ۱۲۹ و لا يؤاتيک فيما ناب من حَدَث إلاّ أخوثِقَه فانظر بمَن تَثقُ: إن الأصل فانظر لنفسک ثم ابتدأ الاستفهام و ابن جنّی يقول فی ذلک أيضاً: إن الأصل: فانظر من تثق به؛ فحذف الباء

و مجرورها و زاد الباء عوضاً و قيل: بل تمّ الكلام عند قوله: «فانظر» ثم ابتدأ مستفهما فقال: بمن تثق؟

و الثانی

كقول النبی (صلى الله عليه و آله و سلم): «من حلف على يمين» (٢٢٥) و الأصل: حلف يميناً، قاله ابن مالك (٢٢٦) و فيه نظر؛ لأن اليمين مجاز عما يتعلق بها (٢٢٧).

١١٠

أی: على أن العاده نسيان المصائب البعيده العهد.

و تعلُّق «على» هذه بما قبلها عند من قال به، كتعلق «حاشا» بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه الإضراب و الإخراج، أو هی خبر لمبتدأ محذوف، أی: و التحقيقُ على كذا، و هذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال: و دلّ على ذلك أن الجمله الأُولى وقعت على غير التحقيق، ثم جیء بما هو التحقيقُ فيها.

و الثانی: من وجهی على: أن تكون اسماً بمعنى «فوق» و ذلك إذا دخلت عليها «مِن» كقوله (٢٢٩): ١٣١ غَدَتْ مِنْ عليهِ بعد ماتمّ ظِمْؤها تَصِلّ و عن قَيض بِبَيداء مَجْهَلِ و زاد الأخفش موضعاً آخر و هو أن يكون مجرورها و فاعل متعلقها ضميرين لمسمّى واحد، نحو: (أَمْسِك عَلَيك زَوْجَك)

(الأحزاب / ٣٧)

؛ لأنه لايتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل فی غير باب «ظنّ و فقدَ و عدِمَ»، لايقال: «ضربتُنی» و لا «فرحت بی». عن

وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسماً فی نحو هذه الآيه لصحّ حلول «فوق» محلها، و لأنها لو لزمت اسميتها لما ذُ كر، لزم الحكم باسميه «إلى» فی نحو: (فَصُرْهُنَّ إلَيك)

(البقره / ٢٦٠)

(وَ اضْمُمْ إلَيك)

(القصص / ٣٢)

١١١

و هذا كلّه يتخرج إمّا على التعلق بمحذوف كما قيل فی اللام فی «سقياً لك» و إمّا على حذف مضاف، أی: أمسك على نفسك، و

اضمم إلی نفسک.

عن

اشاره

علی ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تکون حرفاً جاراً

و جمیع ما ذکر لها عشرهُ معان:

أحدها: المجاوزه

کقول الإمام الحسین (علیه السلام): «یا هذا کفّ عن الغیبه فإنها إدام کلاب أهل النار» (۲۳۰) و قول الکمیت: ۱۳۲ و غاب نبی الله عنهم و فقده علی الناس رُزْءٌ ما هناک مجلّل و قولک: «رمیت السهم عن القوس» و ذکر لها فی هذا المثال معنی غیر هذا، و سیأتی.

الثانی: البدل

نحو: (وَاتَّقُوا یوْماً لا تَجْزی نفسٌ عن نَفْس شَیئاً)

(البقره / ۴۸)

و فی الحدیث النبوی: «فصومی عن اُمّک» (۲۳۲).

الثالث: الاستعلاء

نحو: (فَإنّما یبْخَلُ عَنْ نَفسِهِ)

(محمد / ۳۸)

الرابع: التعلیل

نحو: (وَ ما کانَ استِغفارُ إبراهیمَ لأبِیهِ إلا عَنْ مَوْعِدَه)

(التوبه / ۱۱۴)

(وَ ما نَحْنُ بِتارِكی آلِهَتنا عَنْ قَوْلِك)

(هود / ۵۳)

و يجوز أن يكون حالاً من ضمير «تاركی»، أی: ما نتركها صادرينَ عن قولك، و هو رأی

۱۱۲

الزمخشری.

الخامس: مرادفه «بعد»

كقوله تعالی: (عمّا قَليل لَيصْبِحُنّ نادِمينَ)

(المؤمنون / ۴۰)

(يحَرِّفُونَ الْكلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ)

(النساء / ۴۶)

بدليل أنّ فی مكان آخر (مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ)

(المائده / ۴۱)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «و كأنك عن قليلقد صِرتَ كأحدهم فأصلح مَثواك و لا تَبعْ آخرتک بدنياك» (۲۳۳).

السادس: الظرفيه

كقول الأعشی: ۱۳۳ وآس سـراةَ القوم حيث لقيتَهُم و لاـ تَـک عن حَمْـلِ الرِّبـاعَه وَانيـا الرباعه: نجوم الحَمالَه، قيل: لأن «ونی» لا يتعدّی إلّا ب «فی» بدليل (و لاتَنِيا فی ذِكری)

(طه / ۴۲)

و الظاهر أن معنی «ونی عن كذا»: جاوزه و لم يدخل فيه، و «ونی فيه»: دخل فيه و فتر.

السابع: مرادفه «مِنْ»

نحو: (اُوْلئک الّذينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أحْسَنَ ما عَمِلُوا)

(الأحقاف / ١۶)

بدليل: (فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما و لم يتقَبَّلْ مِنْ الآخَرِ)

(المائده / ٢٧)

(رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا)

(البقره / ١٢٧)

الثامن: مرادفه الباء

نحو: (و ما ينطق عَنِ الهَوى)

(النجم / ٣)

و الظاهر أنها على حقيقتها، و أن المعنى: و

ما يصدر قوله عن هوى.

التاسع: الاستعانه

قاله ابن مالک، و مثّله ب «رَمَيتُ عن القوس»؛لأنهم يقولون أيضاً: رميتُ بالقوس.

العاشر: أن تكون زائده للتعويض من اُخرى محذوفه

كقول زيد بن رزين:

۱۱۳

۱۳۴ أتَجزَعُ أنْ نفسٌ أتاها حِمامُها فهلّا التی عن بين جنبيک تَـدْفَعُ قال ابن جنی: أراد: فهلا تـدفع عن التی بين جنبيک، فحذفت «عن» من أول الموصول، و زيدت بعده.

الوجه الثانی: أن تكون حرفاً مصدرياً

و ذلک أن بنی تميم يقولـون فی نحـو: «أعجبنی أن تفعـلَ»: عن تفعـلَ، و كـذا يفعلـون فی «أنّ» المشـدده، فيقولون: أشـهد عنَّ محمّداً رسولُ الله، و تسمی عنعنه تميم.

الثالث: أن تكون اسماً بمعنی «جانب»

و ذلک يتعين فی ثلاثه مواضع:

أحدها: أن يدخل عليها «منْ»

و هو كثير كقول قطری بن الفجـاءه: ۱۳۵ فَلَقَـد أرانی للرّماحِ دَريئةً من عن يمينی مرّةً و أمامی و «من» الـداخلةُ علی «عن» زائـده عند ابن مالک، و لابتداء الغايه عند غيره، قالوا: فإذا قيل: «قعدتُ عن يمينه» فالمعنی: فی جانب يمينه، و ذلک محتمل للملاصـقه و لخلافها، فإن جئت ب «من» تعين كون القعود ملاصقاً لأول الناحيه.

الثانی: أن يدخل عليها «علی»

و ذلک نادر، و المحفوظ منه بيتٌ واحد و هو قوله (۲۳۷): ۱۳۶ علی عن يمينی مرّت الطّير سُنّحاً و كيف سُنُوح و اليمين قَطِيعُ

الثالث: أن يكون مجرورها و فاعل متعلّقها ضميرين لمسمّی واحد

قاله الأخفش، و ذلک کقول امرئ القیس:

۱۱۴

۱۳۷ دَعْ عنک نَهْباً صِیحَ فی حَجَراتِهِ ولکن حَدِیثاً ما حـدیثُ الرّواحِلِ و ذلک لئلا یؤدی إلی تعـدی فعل المضـمر المتصل إلی ضمیره المتصل، و قد تقدم الجواب عن هذا.

عند

اسم للحضور الحسّی

نحو: (فَلَمّا رآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ)

(النمل / ۴۰)

و المعنوی، نحو: (قالَ الّذی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الکتابِ)

(النمل / ۴۰)

وللقرب کذلک، نحو قوله تعالی: (عِنْدَ سِدْرَهِ المُنتَهی عِنْدَها جَنَّهُ المَأوی)

(النجم / ۱۴ و ۱۵)

ونحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السـلام) فی ذکر النبی (صـلی الله علیه و آله و سـلم): «و أکرم لدیک نُزُلَه و شَـرّف عندک مَنزلَته» (۲۳۹) و کسر فائها أکثر من ضمها و فتحها، و لا تقع إلاّ ظرفاً أو مجروره ب «من».

تنبیهان

الأول: قولنا: «عند» اسم للحضور

موافق لعبـاره ابن مالک، و الصواب: اسم لمکان الحضور، فإنها ظرف لا مصـدر و تأتی أیضاً لزمانه کقول الکمیت فی مـدح آل البیت: ۱۳۸ لاهُمْ مفاریح عند نوبتهم و لا مَجازیع إن هُم نُکبوا

الثانی: تعاقب «عند» کلمتان:

۱۱۵

«لدی» مطلقاً کقوله تعالی:

(وَ أَنْذِرهُمْ يوْمَ الآزِفَهِ إذالقُلُوبُ لَدَى الْحَناجِرِ كاظِمينَ)

(غافر / ١٨)

و «لدن» إذا كان المحل، محل ابتداء غايه كقولأبى طالب (عليه السلام) فى مدح الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): **١٣٩** أنت السعيد من السعود تكنّفتك الأسعد من لدن آدم لم يزل فيناوصى مرشد و قد اجتمعتا فى قوله تعالى: (آتيناه رَحمَهً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلّمناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً)

(الكهف / ۶۵)

و يفترقن من وجه ثان، و هو أنّ «لدن» لا تكون إلّا فضله، بخلافهما، بدليل: (وَلَدَينا كتابٌ ينْطِقُ بِالحَقّ)

(المؤمنون / ۶۲)

(وَ عِنْدَنا كتابٌ حَفِيظٌ)

(ق / ۴)

و ثالث، و هو أن جرّها ب «من» أكثر من نصبها، حتى أنها لم تجى فى التنزيل منصوبه، و جرُّ «عند» كثير، و جرُّ «لدى» ممتنعٌ و رابف و هو أنهما معربان و هى مبنيه فى لغه الأكثرين و خامس، و هو أنها قد تضاف للجمله كقوله (٢۴٢): ١۴٠ لَزِمْنالَدُنْ سَالَمتمونا وِفاقَكم فلا يك منكم للخِلاف جُنُوحُ و سادس، و هو أنها قد لا تضاف، و ذلك أنهم حكوا فى «غدوه» الواقعه بعدها الجرّ بالإضافه، و النصب على التمييز، و الرفع بإضمار «كان» تامه.

ثم اعلم أن «عند» أمكن من «لدى» من وجهين:

و «فاسألونى فإن عندى علم الأولين و الآخرين» (٢۴۴) و يمتنع ذلك فى «لدى» ذكره ابن الشجرى فى أماليه و مبرمان فى حواشيه.

الثانى: أنك تقول: «عندى مال» و إن كان غائباً، و لا تقول: «لدى مال» إلّا إذا كان حاضراً.

عَوْضُ

ظرفٌ لاستغراق المستقبل مثل «أبداً»، إلا أنه مختص بالنفى، و هو معرب إن اُضيف، كقولهم: «لا أفعلُهُ عوضَ العائضين» مبنى إن لم يضف، و بناؤه إما على الضم ك «قبلُ» أو على الكسر ك «أمسِ» أو على الفتح

ك «أينَ».

۱۱۷

حرف الغين

غير

اسم ملازم للإضافه فى المعنى، و يجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم معناه و تقدمت عليها كلمه «ليس» و قولهم: «لا غير» لحن (۲۴۵)، و يقال: «قبضتُ عشرةً ليس غيرُها» برفع «غير» على حذف الخبر، أى: مقبوضاً، و بنصبها على إضمار الاسم، أى: ليس المقبوضُ غيرها و «ليس غيرَ» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً و حذف المضاف إليه لفظاً و نيه ثبوته كقراءه بعضهم: (لله الأمرُ مِنْ قَبْلِ و مِنْ بَعْد)

(الرّوم / ۴)

بالكسر من غير تنوين، أى: من قبل الغَلَب و من بعده، و «ليس غيرُ» بالضم من غير تنوين، فقال المبرد و المتأخرون: إنها ضمه بناء، لاإعراب، و إن «غير» شبهت بالغايات ك «قبلُ و بعدُ». فعلى هذا يحتمل أن يكون اسماً و أن يكون خبراً،

و قال الأخفش: ضمه إعراب لا بناء؛ لأنه ليس باسم زمان ك «قبل و بعد» و لامكان ك «فوق و تحت» و إنما هو بمنزله «كل و بعض» و على هذا

۱۱۸

فهو الاسم، و حذف الخبر و قال ابن خروف: يحتمل الوجهين و «ليس غيراً» بالفتح و التنوين، و «ليس غيرٌ» بالضم و التنوين، و عليهما فالحركه إعرابيه؛لأن التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات، و إما للتعويض، فكأنّ المضاف إليه مذكور و لا تتعرف «غير» بالإضافه، لشده إبهامها.

و تستعمل «غير» المضافه لفظاً على وجهين:

أحدهما: و هو الأصل: أن تكون صفه للنكره

نحو قوله تعالى: (نَعْمَلْ صالِحاً غَيرَ الّذى كنّا نَعْمَلُ)

(فاطر / ۳۷)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «و كلّ عزيز غيرهُ ذليل» (۲۴۶) أو لمعرفه قريبه منها، نحو: (صِراطَ الّذينَ أنْعَمْتَ عَلَيهِمْ غَيرِالمَغضُوبِ عَلَيهِمْ)

(الفاتحه / ٧)

؛ لأن المعرّفَ الجنسی قریبٌ من النکره، و لأن «غیراً»

إذا وقعت بين ضدين ضعف إبهامها، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تتعرف، و يردُّه الآيه الأُولى.

و الثانى: أن تكون استثناء

فتعرب بإعراب الاسم التالى «إلا» فى ذلك الكلام، فتقول: «جاء القومُ غيرَ زيـد» بالنصب، و «ما جاءنى أحـدٌ غير زيـد» بالنصب و الرفف و قال تعالى: (لايسْتَوِى القاعِدُونَ مِنَ المُؤمنينَ غَيرَ اُولى الضِّرر)

(النساء / ۹۵)

يقرأ برفع «غير» إما على أنه صفه ل «القاعدون»؛ لأنهم جنس، و إما على أنه استثناء و اُبدل على حدّ (ما فَعَلُوهُ إلاّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ)

(النساء / ۶۶)

و يؤيده قراءه النصب. غير

و انتصابُ «غير» فى الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربه كانتصاب الاسم

۱۱۹

بعـد «إلا» عندهم، و على الحاليه عندالفارسـى، و على التشبيه بظرف المكانعند جماعه و يجوز بناؤها على الفتح إذا اُضـيفت إلى مبنى كقول أبى قبيس بن رفاعه: ۱۴۱ لم يمنع الشربَ منهاغيرأن نطقت حمامةٌ فى غُصُون ذاتِ أوقالِ

۱۲۰

حرف الفاء

الفاء المفرده

اشاره

حرف مهمل و يرد على ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفه، و تفيد ثلاثه اُمور:

الأول: الترتيب

و هو نوعان: معنوى كقول حسان: ۱۴۲ هَجَوْتَ محمّداً فأجبتُ عنه و عند الله فى

للتوقع فی الداخله علی المضارع البته، و هذا هوالحق.

الثانی: تقریب الماضی من الحال

تقول: «قام زید» فیحتمل الماضی القریب و الماضی البعید؛ فإن قلت: «قد قام» اختصّ بالقریب، و ابتنی علی إفادتها ذلک أحکام:
منها: أنها لا تدخل علی «لیس و عسی و نعم و بئس»؛ لأنهن لایفدن الزمان، و لا یتصرفن؛ فأشبهن الاسم.

منها: وجوب دخولها عندالبصریین إلا الأخفش علی الماضی الواقع حالاً إما ظاهره؛ نحو قوله تعالی: (وَما لَنا ألّا نُقاتِلَ فی سَبیلِ الله و قد اُخرِجْنا مِنْ دِیارِنا وَ أبنائنا)

(البقره / ۲۴۶)

و قول العباس بن عبدالمطلب: ۱۵۴ نصرنا رسول الله فی الحرب سبعه و قد فرّ مَن قد فرّ منهم و أقْشَعُوا أو مقدّره، نحو: (هذه بِضاعَتُنا رُدّتْ إلَینا)

(یوسف / ۶۵)

و خالفهم الکوفیون و الأخفش؛ فقالوا: لا یحتاج لذلک؛ لکثره وقوعها حالاً بدون «قد» و الأصل عدم التقدیر، لا سیما فیما کثر استعماله.

منها: دخول لام الابتداء فی نحو: «إنّ زیداً لقد قام» و ذلک؛ لأن الأصل دخولها علی الاسم، نحو: «إنَّ زیداً لقائم» و إنما دخلت علی المضارع لشبهه بالاسم، نحو: (وَ إنَّ رَبّک لَیحْکمُ بَینَهُمْ)

(النحل / ۱۲۴)

فإذا قرُب الماضی من الحال أشبه المضارع الذی هو شبیه بالاسم؛ فجاز دخولها علیه.

المعنی الثالث: التقلیل

و هو ضربان: تقلیل وقوع الفعل، نحو: «قد یصدق الکذوب»، و تقلیل متعلقه، نحو قوله تعالی: (قَد یعْلَمُ ما أنتُمْ عَلَیهِ)

(النور / ۶۴)

۱۳۱

أی: ما هم علیه هو أقلُّ معلوماته سبحانه، و زعم بعضهم أنها فی المثالین و نحوهما للتحقیق، و أن التقلیل فی المثال الأول لم یستفد من «قد» بل

من قولك: «الكـذوب يصـدق»، فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منه قليل كان فاسداً؛ إذ آخر الكلام يناقض أوله و نظيره قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «قد يزهَق الحكيم» (۲۶۷).

الرابع: التكثير

قاله سيبويه فى قول الهذلى: ۱۵۵ قد أتْرُك القِرْن مصفرّاً أنا ملُه كأنّ أثوابه مُجّت بِفِرْصاد

الخامس: التحقيق

نحو قوله تعالى: (قَدْ أفْلَحَ مَنْ زَكاها)

(الشمس / ۹)

و قول أبى طالب (عليه السـلام) فى مدح الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): ۱۵۶ لقد علِموا أنّ ابْننا لا مُكذّبٌ لَدَينا و لا يعنى بقول الأباطلِ و قد مضى أنّ بعضهم حمل عليه قوله تعالى: (قَدْ يعْلَمُ ما أنْتُمْ عَلَيه)

(النور / ۶۴)

و هو الأظهر.

السادس: النفى

حكى ابن سـيده: «قـد كنت فى خير فتعرفه» بنصب «تعرف» و هذا غريب، و محمله على خلاف ما ذكر، و هو أن يكون كقولك للكذوب: «هو رجُل صادق» ثم جاء النصب بعدها نظراً إلى المعنى.

۱۳۲

حرف القاف

قط

اشاره

على ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى

وهذه بفتح القاف و تشديد الطاء مضمومه فى أفصح اللغات، و تختص بالنفى، كقول الفرزدق فى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ١٥٧ ماقال «لا» قطّ إلّا فى تشهّده لولا التشهد كانت لاؤُه «نعم» و بنيت؛ لتضمنها معنى «مذ و إلى»؛ إذ المعنى: مذ أن خلق إلى الآن، و على حركه؛ لئلا يلتقى ساكنان، و كانت الضمه تشبيهاً بالغايات، و قد تكسر على أصل التقاء الساكنين، و قد تتبع قافه طاءه فى الضم، و قد تخفف طاؤه مع ضمها أو إسكانها.

و الثانى: أن تكون بمعنى «حسب» و هذه مفتوحه القاف ساكنه الطاء

يقال: «قطى، و قطْك، و قطْ زيد درهم» كما يقال: «حسبى و حسبك و حسب زيد درهم»، إلا أنها مبنيه؛ لأنها موضوعه على حرفين، و «حسب» معربه.

و الثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفى»

فيقال: «قطنى» بنون الوقايه كما يقال: «يكفينى» و يجوز نون الوقايه على الوجه الثانى؛ حفظاً للبناء على السكون، كما يجوز فى «لدنْ و مِنْ و عَنْ» كذلك.

١٣٣

حرف الكاف

الكاف المفرده

الكاف المفرده: جاره، و غيرها.

و الجاره: حرف، و اسم

و الحرف له خمسه معان:

أحدها: التشبيه

كقول الكميت: ١٥٨ لا ابنَ عمٍّ يرى كهذا و لا ع مِّ كهذاك سيدُ الأعمامِ

و الثانى: التعليل

أثبت ذلك قوم، و نفاه الأكثرون، و الحق ثبوته كقوله تعالى: (وَى كَأَنَّهُ لا يفْلِحُ الكافِرُونَ)

(القصص / ٨٢)

الثالث: الاستعلاء

ذكره الأخفش و الكوفيون، و أن بعضهم قيل له: «كيف أصبحت؟» فقال: «كخير» أى: على خير و قيل: هى للتشبيه على حذف مضاف، أى: كصاحب خير و قيل فى «كنْ كما أنت»: إنّ المعنى على ما أنت عليه، و للنحويين فى هذا المثال أعاريب:

أحدها: هذا، و هو أن «ما» موصوله، و «أنت» مبتدأ حذف خبره.

الثانى: أنها موصوله، و «أنت» خبرٌ حُذِفَ مبتدؤه، أى: كالذى هو أنت و قد قيل بذلك فى قوله تعالى: (اجعَلْ لَنا إلهاً كما لهم آلِهَةٌ)

(الأعراف / ۱۳۸)

أى: كالذى هو لهم آلهه.

الثالث: أن «ما» زائده ملغاه، و «الكاف» أيضاً جاره، و «أنت» ضمير مرفوع أُنيب عن المجرور، كما فى قولهم: «ما أنا كأنت» و المعنى: كن فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما مضى.

الرابع: أن «ما» كافه

و «أنت» مبتدأ حُذف خبره، أى: عليه أو كائن.

الخامس: أن «ما» كافه أيضاً

و «أنت» فاعل، و الأصل: كما كنت، ثم حُذف «كان» فانفصل الضمير، و هذا بعيد، بل الظاهر أن «ما» على هذا التقدير مصدريه.

تنبيه تقع «كما» بعد الجمل كثيراً صفه فى المعنى؛ فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً، و يحتملهما قوله تعالى: (يوْمَ نَطْوِى السّماء كطَى السّجِلِ لِلكتُب كما بَدَأنا أوّلَ خَلْق نُعيدُهُ)

(الأنبياء /

فإن قدّرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول ل «نُعِيدُهُ» أی: نُعیدُ أولَ خلق إعادةً مثل ما بدأناه، أو ل «نَطوِی» أی: نفعل هذا الفعل العظیم کفعلنا هذا الفعل، و إن قدرته حالاً فذو الحال مفعول «نُعِیدُهُ» أی: نعیده مماثلاً للذی بدأنا و تقع کلمه «کذلک» أیضاً کذلک.

المعنی الرابع: المبادره

و ذلک إذا اتصلت ب «ما» فی نحو: «سلّم کما تدخل» و «صلِّ کما یدخل الوقت» ذکر جماعه، و هو غریب جدّاً.

الخامس: التوکید

وهی الزائده، نحو: (لَیسَ کمِثْلِهِ شَیء)

(الشوری / ۱۱)

۱۳۵

قال جماعه: التقدیر: لیس شیء مثله: إذ لو لم تُقدّر زائدةً صار المعنی: لیس شیء مثل مثله؛ فیلزم المحال، و هو إثبات المثل، و إنما زیدت لتوکید نفی المثل؛لأن زیاده الحرف بمنزله إعاده الجمله ثانیاً، قاله ابن جنّی و قیل: الکاف فی الآیه غیر زائده، ثم اختلف؛ فقیل: الزائد «مثل»، و القول بزیاده الحرف أولی من القول بزیاده الاسم، بل زیاده الاسم لم تثبت و قیل: إن الکاف و «مثلاً» لا زائد منهما، ثم اختلف؛ فقیل: «مثل» بمعنی الذات، و قیل: بمعنی الصّفه، و قیل: الکاف اسم مؤکد ب «مثل» و أما الکاف الاسمیه الجاره: فمرادفه ل «مثل» و لا تقع کذلک عند سیبویه و المحققین إلاّ فی الضروره و قال کثیر منهم الأخفش و الفارسی: یجوز فی الاختیار، فجوزوا فی نحو: «زید کالأسد» (۲۷۲) أن تکون الکاف فی موضع رفف و «الأسد» مخفوضاً بالإضافه و یقع مثل هذا فی کتب المعربین کثیراً، قال الزمخشری فی (فَأَنْفُخُ فِیهِ)

(آل عمران / ۴۹)

إن الضمیر راجع للکاف من (کهَیئهِ الطّیرِ)

(آل عمران / ۴۹)

أی: فأنفخ فی ذلک الشیء المماثل فیصیر کسائر الطیور، انتهی و وقع مثل ذلک فی کلام غیره، ولو کان

كما زعموا لسمع فى الكلام مثل: «مررت بكالأسد».

و أما الكاف غير الجاره: فنوعان: مضمر منصوب أو مجرور، نحو: (ما وَدّعَک رَبُّک)

(الضحى / ٣)

١٣۶

و حرف معنى لا محل له و معناه الخطاب، و هى اللاحقه لاسم الإشاره، نحو: «ذلک، و تلک» و للضمير المنفصل المنصوب فى قولهم: «إياک و إياكما» و نحوهما، و لبعض أسماء الأفعال، نحو: «حيهلک، و رُوَ يدَک، و النّجاءک»، ول «أرأيت» بمعنى «أخبرنى»، نحو: (أرَأيتَک هذَا الّذى كرّمْتَ عَلَى)

(الإسراء / ۶٢)

فالتاء فاعل و الكاف حرف خطاب.

كأنّ

كأنّ حرفٌ مركب عند أكثرهم، قالوا: و الأصل فى «كأنَّ زيداً أسد»: إنّ زيداً كأسد، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همزه «إنّ»؛ لدخول الجار عليه و الصحيح: أن يدّعى أنها بسيطه، و هو قول بعضهم و ذكروا لها أربعه معان:

أحدها: و هو الغالب عليها و المتّفق عليه التشبيه كقول أبى الأسود فى رثاء أميرالمؤمنين (عليه السلام): ١۵٩ كأنّ الناس إذ فَقَدوا علياً نعامٌ جال فى بلد سنينا و هذا المعنى أطلقه الجمهور ل «كأنّ» و زعم جماعه منهم ابن السيد البطليوسى أنه لا يكون إلا إذا كان خبرها اسماً جامداً، نحو: «كأنَّ زيداً أسدٌ» بخلاف «كأنَّ زيداً قائمٌ، أو فى الدار، أو عندک، أو يقوم»، فإنها فى ذلک كله للظّنّ.

الثانى: الشک و الظن، و ذلک فيما ذكرنا، و حمل ابن الأنبارى عليه: «كأنّک

١٣٧

بالشتاء مُقبلٌ» أى: أظنه مقبلاً.

الثالث: التحقيق، ذكره الكوفيون و الزجاجى، و أنشدوا عليه (٢٧۴): ١۶٠ فأصبحَ بطن مكهَ مُقشعِرّاً كأنَّ الأرضَ ليس بها هشام أى: لأنَّ الأرض: إذ لا يكون تشبيهاً؛ لأنّه ليس فى الأرض حقيقه. فإن قيل: فإذا كانت للتحقيق فمن أين جاء معنى التعليل؟ قلنا: من جهه أن كلام معها

فی المعنی جوابٌ عن سؤال عن العله مقدرو اُجیب بأُمور: أحدها: أن المراد بالظرفیه الکونُ فی بطنها، لاـ الکونُ علی ظهرها فالمعنی: أنه کان ینبغی ألاّ یقشعر بطن مکه مع دفن هشام فیه؛ لأنه لها کالغیث.

الثانی: أنّه یحتمل أنّ هشاماً قد خلّف من یسدُّ مسدّه، فکأنه لم یمت.

الثالث: أنّ الکاف للتعلیل، و «أن» للتوکید؛ فهما کلمتان لا کلمه.

المعنی الرابع: التقریب، قاله الکوفیون و حملوا علیه: «کأنک بالشتاء مقبل» و «کأنک بالفرج آت» و «کأنک بالدنیا لم تکن و بالآخره لم تزلْ» و قد اختلف فی إعراب ذلک؛ فقال الفارسی: الکاف حرف خطاب، و الباء زائده فی اسم «کأنّ» و قال بعضهم: الکافُ اسم «کأنّ» وفی المثال الأول حذف مضاف، أی: کأن زمانک مقبل بالشتاء، و لا حذف فی «کأنک بالدنیا لم تکن» بل الجمله الفعلیه خبر، و الباء بمعنی «فی» و هی متعلقه ب «تکن» و فاعل «تکن» ضمیر المخاطب، و قال ابن عصفور: الکاف فی «کأنک» زائده کافه ل «کأن»

عن العمل، و الباء زائده فی المبتدأ.

کأین

کأین کذا اسم مرکب من کاف التشبیه و «أی» المنونه؛ و لذلک جاز الوقف علیها بالنون؛ لأن التنوین لما دخل فی الترکیب أشبه النون الأصلیه؛ و لهذا رسم فی المصحف نوناً، و من وقف علیها بحذفه اعتبر حکمه فی الأصل و هو الحذف فی الوقف.

و توافق «کأینْ» «کم» (۲۷۵) فی خمسه اُمور: الإبهام، و الافتقار إلی التمییز، و البناء، و لزوم التصدیر، و إفاده التکثیر تارهً و هو الغالب، نحو قوله تعالی: (وَ کأینْ مِنْ نَبی قاتَلَ مَعَهُ رِبّیون کثیرٌ)

(آل عمران / ۱۴۶)

و قول عمرو بن معدیکرِب: ۱۶۱ و کائنْ کان قبلک مِن نعیم و مُلک ثابت فی

الناس راسی و الاستفهام اُخری، و هو نادر و لم یثبته إلّا ابن قتیبه و ابن عصفور و ابن مالک، و استدل علیه بقول اُبی بن کعب لابن مسعود: «کأینْ تقرأ سُورهَ الأحزاب آیهً؟» فقال: ثلاثاً و سبعین.

١٣٩

و تخالفها فی خمسه اُمور:

أحدها: أنها مرکبه، و «کم» بسیطه علی الصحیح، خلافاً لمن زعم أنها مرکبه من الکاف و «ما» الاستفهامیه، ثم حذفت ألفها؛ لدخول الجار و سکنت میمها؛ للتخفیف؛ لثقل الکلمه بالترکیب.

الثانی: أن ممیزها مجرور ب «من» غالباً، نحو (کأینْ مِنْ آیه)

(یوسف / ١٠٥)

و قد ینصب، نحو قوله (٢٧٧): ١٦٢ اطْرُد الیأس بالرّجا فکأینْ آلماً حُمّ یسرُهُ بعد عُسر

الثالث: أنها لا تقع استفهامیهً عندالجمهور، و قد مضی.

الرابع: أنها لا تقع مجروره، خلافاً لابن قتیبه و ابن عصفور، أجازا «بکأینْ تبیع هذا الثوب؟».

الخامس: أن خبرها لا یقع مفرداً.

کذا

ترد علی ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تکون کلمتین باقیتین علی أصلهما، و هما کاف التشبیه و «ذا» الإشاریه (٢٧٨) کقولک: «رأیتُ زیداً فاضلاً و رأیتُ عمراً کذا»، و تدخل علیها «ها» التنبیه، کقوله تعالی: (أهکذا عَرْشُک)

(النمل / ۴٢)

١۴٠

الثانی: أن تکون کلمه واحده مرکبه من کلمتین مکنیاً بها عن غیر عدد کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «فَیقال: عَمِلتَ یوم کذا و کذا، کذا و کذا و عَمِلتَ یوم کذا و کذا، کذا و کذا» (٢٧٩).

الثالث: أن تکون کلمه واحده مرکبه مکنیاً بها عن العدد، فتوافق «کأینْ» فی أربعه اُمور: الترکیب، و البناء، و الإبهام، و الافتقار إلی التمییز.

و تخالفها

تكريرها، نحو: «كلای و کلاک مُحسنان»، و أجاز الكوفيون إضافتها إلى النكره المختصّه، نحو: «كلا رجلينِ عندك مُحسنان»؛ فإن «رجلين» قد تخصصا بوصفهما بالظرف، و حَكوا: «كلتا جاريتين عندك

مقطوعه يدُها» أی: تاركه للغَزل و يجوز مراعاه لفظ «كلا و كلتا» فی الإفراد، نحو: (كلْتا الجَنّتينِ آتَتْ أُكلَها)

(الكهف / ٣٣)

و مراعاه معناهما، و هو قليل، و قد اجتمعا فی قول الفرزدق: ١٧٨ كلاهما حين جدّ الجَری بينهما قدْ أقلعا، و كلا أنفيهما رابی

فإذا قيل: «زيد و عمرو كلاهما» فإن قدر «كلاهما» توكيداً، قيل: «قائمان» لا «قائم»: لأنه خبر عن «زيد و عمرو» و إن قدر مبتدأ فالوجهان، و المختار الإفراد، و على هذا فإذا قيل: «إنّ زيداً و عمراً» فإن قيل: «كليهما» قيل: «قائمان» أو «كلاهما» فالوجهان و يتعين مراعاه اللفظ فی نحو: «كلاهما محب لصاحبه»؛ لأن معناه: «كلّ منهما»، و قول عبدالله بن جعفر: ١٧٩ كلانا غنی عن أخيهِ حياتَهُ و نحنُ إذا متنا أشدُّ تَغانيا

كم

كم علی وجهين: خبريه بمعنی «كثير» كقول الكميت فی الإمام علی (عليه السلام): ١٨٠ كم له ثُم كم له من قتيل و صَريح تحت السَنابك دامی و استفهاميه بمعنی «أی عدد» كقولك: «كم مالك؟».

و يشتركان فی خمسه اُمور: الاسميه، و الإبهام، و الافتقار إلی التمييز، و البناء و لزوم التصدير، و أما قول بعضهم فی (أَلَمْ يَرَواكمْ أهْلَكنا قَبْلَهُمْ مِنَ القُرُونِ أَنّهُمْ إلَيهِم لا يرجِعُونَ)

(يس / ٣١)

اُبدلت «أنَّ» وصلتها من «كم» فمردود بأن عامل البدل هو عامل المبدل منه؛ فإن قدّر عامل المبدل منه «يروا» ف «كم» لها الصدرُ فلايعمل فيها ما قبلها، و إن قدّره «أهلكنا» فلا تسلط له فی المعنی علی البدل، و الصواب: أن «كم» مفعول ل «أهلكنا» و الجمله إما معموله ل «يروا» علی أنه عُلِّق عن العمل فی اللف ١ و «أنَّ» وصلتها مفعول لأجله، و إما معترضه بين «يروا» و ما

سدّ مسدّ مفعوليه و هو «أنّ» وصلتها.

و يفترقان فی خمسه اُمور:

أحدها: أن الكلام مع الخبريه محتمل للتصديق و التكذيب، بخلافه مع الاستفهاميه.

الثانی: أن المتكلم بالخبريه لا يستدعی من مخاطبه جواباً؛ لأنه مخبر، و المتكلم بالاستفهاميه يستدعيه؛ لأنه مستخبر.

الثالث: أن الاسم المبدل من الخبريه لا يقترن بالهمزه، بخلاف المُبدل من الاستفهاميه، يقال فی الخبريه: «كم عبيد لی خمسون بل ستون» وفی الاستفهاميه: «كم مالك أعشرون أم ثلاثون؟».

الرابع: أن تمييز «كم» الخبريه مفرد أو مجموف تقول: «كم عبد ملكت و كم عبيد ملكت» و قال الإمام علی بن الحسين (عليهما السلام): «يا إلهی فلك الحمد فكم من عائبه ستَرتَها علی فلم تفضحنی» (۳۰۶) و «فَكم قد رأيت يا إلهی مِن اُناس طلبوا

العِزّ بغيرك فذلّوا و راموا الثَرْوَهَ مِنْ سِواك فافْتَقَروا» (۳۰۷) و لايكون تمييز الاستفهاميه إلّا مفرداً، خلافاً للكوفيين.

الخامس: أن تمييز الخبريه واجب الخفض، و تمييز الاستفهاميه منصوب، و لا يجوز جره مطلقاً خلافاً للفراء و الزجاج و ابن السراج، و آخرين بل يشترط أن تجر «كم» بحرف جر؛ فحينئذ يجوز فی التمييز و جهان: النصب و هو الكثير، و الجر خلافاً لبعضهم، و هو ب «من» مضمره وجوباً، لا بالإضافه خلافاً للزجاج و تلخص أنّ فی جر تمييزها أقوالاً: الجواز، و المنف و التفصيل فإن جُرِّتْ هی بحرف جرّ نحو: «بكم درهم اشتريت؟» جاز، و إلّا فلا و زعم قوم أن لغه تميم جواز نصب تمييز «كم» الخبريه إذا كان مفرداً.

كی

كی علی ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً مختصراً من «كيف» كقوله (۳۰۸): ۱۸۱ كی تَجنَحُونَ إلی سِلْم و ما ثُئِرَتْ قَتلاكمْ، و لَظَی الهيجاء تَضطَرِمُ؟ أراد «كيف» فحذف الفاء.

الثانی: أن تكون بمنزله لام التعليل معنی و

عملاً، و هی الداخله علی «ما» الاستفهامیه فی قولهم فی السؤال عن العله: «کیمه؟» بمعنی «لمه» و علی «ما»

153

المصدریه فی قوله: 182 إذا أنت لم تنفع فضُرّ فإنّما یرجّی الفتی کیما یضرّ و ینفع و قیل: «ما» کافه و علی «أن» المصدریه مضمره، نحو: «جئتُک کی تُکرمنی» إذا قدّرت النّصب ب «أنْ».

الثالث: أن تکون بمنزله «أن» المصدریه معنی و عملاً و ذلک فی نحو: (لکیلا تأسَوْا)

(الحدید / 23)

و یؤیده صحهُ حلول «أنْ» محلها، و لأنها لو کانت حرف تعلیل لم یدخل علیها حرف تعلیل و من ذلک: «جئتک کی تُکرمنی» و قوله تعالی: (کیلا یکونَ دُولَهً)

(الحَشر / 7)

إذا قدّرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهی تعلیلیه جاره، و یجب حینئذ إضمار «أن» بعدها و عن الأخفش: أن «کی» جاره دائماً، و أن النصب بعدها ب «أنْ» ظاهره أو مضمره، و یرده نحو: (لِکیلا تأسَوْا)

(الحدید / 23)

و عن الکوفیین: أنها ناصبه دائماً، و یرده قولهم: «کیمه» کما یقولون: «لمه». تنبیه إذا قیل: «جئت لتکرمنی» بالنصب، فالنصب ب «أنْ» مضمره، وجوز أبوسعید کون المضمر «کی» و الأول أولی؛ لأنَّ «أنْ» أمکنُ فی عمل النصب

154

من غیرها؛ فهی أقوی علی التجوز فیها بأن تعمل مضمره.

کیف

و یقال فیها: «کی» کما مرّوهو اسم؛ لدخول الجار علیه بلاتأویل فی قولهم: «علی کیفَ تبیعُ؟» و لإبدال الاسم الصریح منه، نحو: «کیفَ أنتَ؟ أصحیحٌ أم سقیم؟» و للإخبار به مع مباشرته الفعلَ فی نحو: «کیف کنت؟» فبالإخبار به انتفتِ الحرفیه، و بمباشره الفعل انتفت الفعلیه.

و تستعمل علی وجهین:

أحدهما: أن تکون شرطاً؛ فتقتضی فعلین متفقی اللّفظ و المعنی غیر مجزومین، نحو: «کیف تصنع أصنع» و لا یجوز «کیف

تجلس أذهب» باتفاق، و لا «كيف

تجلسْ أجلسْ» بالجزم عندالبصريين إلاّ ـ قُطرُباً؛ لمخالفتها لأدوات الشرط بوجوب موافقه جوابها لشرطها كما مرّ و قيل: يجوز مطلقاً، و إليه ذهب قطرب و الكوفيون و قيل: يجوز بشرط اقترانها ب «ما». قالوا: و من ورودها شرطاً (يـنْفِقُ كيفَ يشاء)

(المائده / ۶۴)

و جوابها محذوف لدلاله ما قبلها، و هذا يشكل على إطلاقهم أن جوابها يجب مماثلته لشرطها.

كيف الثاني: و هو الغالب فيها أن تكون استفهاماً، إما حقيقياً، نحو: «كيف زيد؟» أو غيره، نحو (كيفَ تَكفُرُونَ بِالله)

(البقره / ۲۸)

الآيه؛ فإنه اُخرج مخرج التعجب.

و تقع خبراً قبل مالا يستغنى، نحو قول الكميت فى آل البيت:

۱۵۵

۱۸۳ فمِن أينَ أو أنّى و كيف ضلالُهم هُدى و الهوى شتّى بهم مُتَشَعِّب و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «كيف يكون حال مَنْ يفنى ببقائه و يسقَم بصحّته و يؤتى من مَأمَنه؟» (۳۱۱) و منه: «كيف ظننت زيداً؟» و: كيفَ أعلمته فرسك؟»؛ لأن ثانى مفعولى «ظن» و ثالث مفعولات «أعلم» خبران فى الأصل، و حالاً قبل ما يستغنى، نحو: «كيفَ جاء زيدٌ؟» أى: على أى حاله جاء زيد؟، و الصواب: أنها تأتى فى هذا النوع مفعولاً مطلقاً أيضاً، و أن منه (كيفَ فَعَلَ رَبُّك)

(الفيل / ۱)

؛ إذ المعنى: أى فعل فَعَلَ ربك و لا يتجه (۳۱۲) فيه أن يكون حالاً من الفاعل.

و عن سيبويه: أن «كيف» ظرف، و عن السيرافى و الأخفش: أنها اسمٌغير ظرف، و هو حسن، و يؤيده الإجماع على أنه يقال فى البدل: «كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟» بالرفف و لا يبدل المرفوع من المنصوب.

تنبيه قوله تعالى: (أفَلا ينْظُرُونَ إلَى الإبِلِ كيفَ خُلِقَتْ)

(الغاشيه / ۱۷)

لاتكون «كيف» بدلاً من «الإبل»، لأن دخول الجار على «كيف» شاذ، على أنه لم يسمع فى

«إلى»، بل فى «على» و لأن «إلى» متعلقه بما قبلها؛ فيلزم أن يعمل فى الاستفهام فعل متقدم عليه، و لأن الجمله التى بعدها تصير حينئذ غير مرتبطه، و إنما

۱۵۶

هى منصوبه بما بعدها على الحال، و فعل النظر مُعلّق، و هى و ما بعدها بدل من «الإبل» بدل اشتمال، و المعنى «إلى الإبل كيفيهِ خلقها» و مثله: (أَلَمْ تَرَ إلى رَبّك كيفَ مَدّ الظِّلّ)

(الفرقان / ۴۵)

و مثلها فى إبدال جمله فيها «كيف» من اسم مفرد قوله (۳۱۳): ۱۸۴ إلى الله أشكو بالمدينه حاجةً و بالشّام اُخرى كيفَ يلتقيان أى: أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقائهما.

۱۵۷

حرف اللام

اللام المفرده

اللام المفرده: ثلاثه أقسام

عامله للجر، و عامله للجزم، و غير عامله، و ليس فى القسمه أن تكون عامله للنصب، خلافاً للكوفيين، و سيأتى. فالعامله للجر مكسوره مع كل ظاهر، نحو: «لزيد» إلا مع المستغاث المباشر ل «يا» فمفتوحه، نحو: «يا لله» و أما قراءه بعضهم: (الْحَمْدُ لله)

(فاتحه الكتاب / ۲)

بضمها فهو عارض للإتباف و مفتوحه مع كل مضمر، نحو: «لنا، و لكم، و لهم» إلا مع ياء المتكلم فمكسوره و اذا قيل: «يا لك، و يا لى» احتمل كل منهما أن يكون مستغاثاً به و أن يكون مستغاثاً من أجله.

وللام الجاره اثنان و عشرون معنى:

أحدها: الاستحقاق، و هى الواقعه بين معنى و ذات، نحو قوله تعالى: (الحَمْدُ لله)

(فاتحه الكتاب / ۲)

و قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «الويل لظالمى أهل بيتى» (۳۱۴)،

۱۵۸

و منه: «وللكافرين النار» أى: عذابها.

الثانى: الاختصاص، نحو قوله تعالى (إنّ لَهُ أباً)

(يوسف / ٧٨)

و قولك: «المنبر للخطيب» و قول الفضل بن عباس: ١٨٥ فسوف يرى أعداؤُنا حين تلتقى لأى الفريقين النبى المطهّر

الثالث: الملك، نحو: (لَهُ ما فى

السّمواتِ وَ ما فی الأرض)

(البقره / ۲۵۵)

و بعضـهم یسـتغنی بـذکر الاختصـاص عن ذکر المعنیین الآخرین، و یمثل له بالأمثله المـذکوره و نحوها، و یرجحه أن فیه تقلیلاً للاشتراک، و أنه إذا قیل: «هذا المال لزید و المسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع کون «زید» قابلاً للملک؛ لئلا یلزم استعمال المشترک فی معنییه دفعهً، و أکثرهم یمنعه.

الرابع: التملیک، نحو: «وهبت لزید دیناراً».

الخامس: شبه التملیک، نحو: (جَعَلَ لَکمْ مِنْ أنْفسِکمْ أزواجاً)

(النحل / ۷۲)

السـادس: التعلیـل، کقـول النـبی (صـلی الله علیه و آله و سـلم): «و أحِبّـوا أهـلَ بیـتی لِحُبّی» (۳۱۶) و قولأـبی طـالب خطاباً إلی أمیرالمؤمنین (علیهما السلام): ۱۸۶ قد بذلناک و البلاء شدید لفداء الحبیب و ابن الحبیب

وقوله تعالی: (لایلافِ قُرَیش)

(قریش / ۱)

و تعلقها ب (فَلْیعْبُدُوا)

(قریش / ۳)

و قیل: بما قبله، أی: (فَجَعَلَهُمْ کعَصْف مأکول لإیلافِ قُرَیش)

(الفیل / ۵ و قریش / ۱)

و رُجّح بأنهما فی مصحف اُبی سورهٌ واحدهٌ، و ضعّف بأنّ جعلهم

۱۵۹

کعصف إنّما کان لکفرهم و جرأتهم علی البیت، و قیل: متعلقه بمحذوف، تقدیره: إعجبوا.

و منها: اللام الثانیه

فی نحو: «یا لزید لعمرو» و تعلّقها بمحذوف، و هو فعلٌ من جمله مسـتقله، أی: أدعوک لعمرو، أو اسمٌ هو حال من المنادی، أی:

مدعوّاً لعمرو، قولان.

و منها: اللام الداخله لفظاً على المضارع

فى نحو قوله تعالى: (و أَنْزلنا إلَيک الذِّکرَ لِتُبَینَ لِلنّاسِ)

(النحل / ۴۴)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «ثُم أمَرَنا ليختبر طاعتنا و نَهانا ليبتلى شكرنا» (۳۱۸) و انتصابُ الفعل بعدها ب «أنْ» مضمرةً بعينها وفاقاً للجمهور، لا ب «أنْ» مضمره أو ب «كى» المصدريه مضمره خلافاً للسيرافى و ابن كيسان، و لا باللام بطريق الأصاله خلافاً لأكثر الكوفيين، و لا بها لنيابتها عن «أن»

خلافاً لثعلب، ولـک إظهـار «أن» فتقول: «جئتُک لأـن تُکرمنی» بـل قـد یجب، و ذلک إذا اقترن الفعل ب «لا» نحو: (لِئلا یکونَ لِلنّاسِ عَلَیکمْ حُجّهٌ)

(البقره / ۱۵۰)

لئلا یحصل الثقل بالتقاء المثلین.

السابع: توکید النفی،

وهی الـداخله فی اللفـظ علی الفعل مسـبوقه ب «ما کان» أو ب «لم یکن» ناقصتین مسـندتین لما اُسـند إلیه الفعل المقرون باللام، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السـلام): «مـا کان الله سـبحانه لیفتَح علی أحـد باب الشـکر و یغلِق عنه باب المزیـد» (۳۱۹) و قوله تعالی: (لَمْ یکنِ الله لِیغْفِر لَهُم)

(النساء / ۱۳۸)

و یسمیها أکثرهم: لام الجحود؛ لملازمتها للجحد أی: النفی. قال النحاس: و الصواب:

تسمیتها لام النفی لأن الجحد فی اللغه إنکار ما تعرفه، لا مطلق إلانکار، انتهی.

و وجه التوکیـد فیها عنـد الکوفیین: أن أصل «ما کان لیفعل»: ما کان یفعل، ثم اُدخلت اللام زیاده لتقویه النفی، کما اُدخلت الباء فی «مازید بقائم» لذلک، فعندهم أنها حرف زائد مؤکد غیر جارّ، و لکنه ناصب، و لو کان جاراً لم یتعلق عندهم بشیء؛ لزیادته، فکیف به و هو غیر جـار و وجهه عنـد البصـریین: أن الأصل: ما کان قاصـداً للفعل، و نفی القصـد أبلغ من نفیه، و علی هـذا فهی عندهم حرف جر مُعدّ متعلق بخبر «کان» المحذوف، و النصب ب «أن» مضمرهً وجوباً و قد تحذف «کان» قبل لام الجحود کقول

الثـانی: بعـد «إنّ» و تـدخل فی هـذا الباب علی ثلاثه باتفاق: الاسم، نحو قول کعب بن زهیر: ۲۰۱ إنّ الرسول لَسـیف یستَضاء به مُهَنّد مِن سیوف الله مسلول و المضارع؛ لشبهه به، نحو قوله تعالی: (وَ إنَّ ربّک لَیحْکمُ بَینَهُمْ)

(النحل / ۱۲۴)

و الظرف، نحوقوله تعالی: (وإنّک لَعَلی خُلُق عظِیم)

(القلم / ۴)

و قول أمیرالمؤمنین (علیه

السلام): «و إنّ الكتاب لَمعی ما فارقتُهُ مذ صَحِبتُه»

(۳۴۳) و علی ثلاثه باختلاف:

أحدها: الماضی الجامد، نحو: «إنّ زیداً لعَسی أنْ یقوم» قاله أبوالحسن، و وجهه أن الجامد یشبه الاسم، و خالفه الجمهور.

الثانی: الماضی المقرون ب «قد» قاله الجمهور، و وجهه أن «قد» تقرب الماضی من الحال فیشبه المضارع المشبه للاسم، و خالف فی ذلک خطّاب و محمّد بن مسعود الغزنی، و قالا: إذا قیل: «إنّ زیداً لقد قامَ» فهو جوابٌ لقسم مقدر.

الثالث: الماضی المتصرف المجرد من «قد» أجازه الکسایی و هشام علی إضمار «قد» و منعه الجمهور، و قالوا: إنما هذه لام القسم، فمتی تقدّم فعلُ القلب فتحت همزه «انّ» ک «علمت أنّ زیداً لقامَ» و الصواب عندهما: الکسر.

واختلف فی دخولها فی غیر باب «إنّ» علی شیئین:

أحدهما: خبرالمبتدأ المتقدم، نحو: «لقائمٌ زیدٌ» فمقتضی کلام جماعه الجواز، وفی أمالی ابن الحاجب: لام الابتداء یجب معها المبتدأ.

الثانی: الفعل، نحو: «لیقومُ زید» فأجاز ذلک ابن مالک و المالقی و غیرهماو زاد المالقی، الماضی الجامد، نحو: (لَبِئسَ ما کانُوا یعْمَلُونَ)

(المائده / ۶۲)

و بعضهم المتصرف المقرون ب «قد»، نحو قول أبی الأسود الدؤلی فی رثاء علی (علیه السلام): ۲۰۲ لقدعَلِمتْ قریش حیث کانت بأنک خیرها حَسَباً و دیناً

و المشهور: أنّ هذه لام القسم و نص جماعه علی منع ذلک کلّه. قال ابن الخباز فی شرح الإیضاح: لا تدخل لام الابتداء علی الجمل الفعلیه إلا ـ فی باب «إن» انتهی و هو مقتضی ما قدّمناه عن ابن الحاجب، و هو أیضاً قول الزمخشری، قال فی تفسیر: (وَلَسَوْفَ یعْطِیک رَبُّک)

(الضحی / ۵)

لام الابتداءلا تدخل إلا علی المبتدأ و الخبر، و قال فی (لأُقسِمُ بِیوم القِیامه)

(القیامه / ۱)

هی لام الابتداء دخلت علی مبتدأ محذوف

و لم یقـدرها لام القسم؛ لأنه عنـده ملازمه للنون، و کـذا زعم فی «وَلَسَوفَ یعْطیک رَبّک» أن المبتـدأ مقدر، أی: و لأنْتَ سَوْفَ یعْطیک ربّک.

و یضـعف قـوله أن فیه تکلّفین لغیر ضـروره، و همـا تقـدیر محـذوف و خلع اللاـم عن معنی الحـال؛ لئلاـ یجتمع دلیلاـ الحـال و الاستقبال و قد صرّح بذلک فی تفسیر (لَسَوفَ اُخْرَجُ حَیاً)

(مریم / ۶۶)

و قوله: «إنّ لاـم القسم مع المضـارع لاتفـارق النون» ممنوف بـل تـاره تجب اللاـمو تمتنع النون و ذلـک مع التنفیس کالآیه و مع تقدم المعمول بین اللام و الفعل، نحو: (وَلَئنْ مُتّم أوْ قُتِلْتُمْ لإلَی الله تُحْشَرونَ)

(آل عمران / ۱۵۸)

و مع کون الفعل للحال، نحو: «لأُقْسِمُ» و إنّما قدر البصریون هنا مبتدأ؛ لأنهم لا یجیزون لمن قصد الحال أن یقسم إلا علی الجمله الاسمیه، و تاره یمتنعان، و ذلک مع الفعل المنفی، نحو:

(تَالله تَفْتَوا)

(یوسف / ۸۵)

وتاره یجبان، و ذلک فیمابقی، نحو: (وتَالله لأکیدَنَّ أصنامَکمْ)

(الأنبیاء / ۵۷)

مسأله للام الابتداء الصّدریه؛ و لهذا علقت العامل فی نحو: «علمت لزیدٌ منطلق» و منعت من النصب علی الاشـتغال فی نحو: «زیدٌ لأنا اُکرمه» و من أن یتقدم علیها الخبر فی نحو: «لزیدٌ قائمٌ» و المبتدأ فی نحو: «لقائمٌ زیدٌ».

و لیس لها الصّدریه فی باب «إن»؛ لأنها فیه مؤخره من تقدیم؛ و لهذا تسمی اللام المزحْلفه، و المزحْلقه أیضاً، و ذلک لأن أصل «إنّ زیداً لقائم»: «لإنَّ زیداً قائم» فکرهوا افتتاح الکلام بتوکیدین فأخّروا اللام دون «إنّ»؛ لئلا یتقدّم معمولُ الحرف علیه،

و إنما لم ندّع أن الأصل: «إنّ لزیداً قائم»؛ لئلا یحول ماله الصدر بین العامل و المعمول و لاعتبارهم حکم صدریتها فیما قبل «إن» دون ما بعدها. دلیل الأول: أنها تمتنع

من تسلط فعل القلب على «إن» و معموليها و لذلک کسرت فی نحو: (وَاللهِ يعْلَمُ إنّک لَرَسُولُهُ)

(المنافقون / ۱)

و دليل الثانی: أن عمل «إن» يتخطاها، تقول: «إنّ فی الدار لزيداً» و کذلک يتخطاها عمل العامل بعدها نحو: «إنّ زيداً طعامَک لآکل».

تنبيه «إنَّ زيداً لقام» أو «ليقومنّ» اللام جوابُ قسم مقدر، لا لام الابتداء؛ فإذا دخلت عليها «علمت» مثلًا فتحت همزتها؛ فإن قلت: «لقد قام» فقالوا: هی لام الابتداء، و حينئذ يجب کسر الهمزه، و الصواب: أن الأمرين محتملان

فصل و إذا خفّفت «إنّ»

نحو (وَ إنْ کانَتْ لَکبِيرَةً)

(البقره / ۱۴۳)

فاللام عند سيبويه و الأکثرين لام الابتداء أفادت مع إفادتها توکيد النسبه و تخليص المضارع للحال الفرق بين «إن» المخففه من الثقيله و «إن» النافيه؛ و لهذا صارت لازمه بعد أن کانت جائزه، اللّهم إلّا أن يدل دليل على قصد الإثبات کقراءه أبی رجاء: (و إن کلُّ ذلِک لما مَتاعُ الحَياه الدُّنيا)

(الزخرف / ۳۵)

بکسر اللام أی: للّذی و يجب ترکها مع نفی الخبر کقوله (۳۴۵): ۲۰۳ إن الحقُّ لايخفى على ذی بصيره وَ إنْ هوَ لمْ يعْدَمْ خِلافَ مُعانِد و زعم أبو على و أبوالفتح و جماعةٌ أنّها لامٌ غير لام الابتداء، اُجتلبت للفرق، و حجه أبی على دخولها على الماضی المتصرف، نحو: «إن زيدٌ لقامَ» و على منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه فی نحو: (وَ إنْ وَجَدْنا أکثَرَهُمْ لَفاسقينَ)

(الأعراف / ۱۰۲)

و کلاهما لايجوز مع المشدده.

و زعم الکوفيون أن اللام فی ذلک کلّه بمعنى «إلّا» و أنّ «إنْ» قبلها نافيه، و استدلوا على مجیء اللام للاستثناء بقوله (۳۴۶): ۲۰۴ أمسى أبانُ ذليلًا بعدَ عَزّتِهِ و ما أبانُ لَمِنْ أعْلاجِ سُودانِ و قيل: اللام للابتداء على أنّ «ما» استفهام

و تم الکلام عند «أبان» ثم ابتدأ: لمن أعلاج، أی بتقدیر: لهو من أعلاج، و قیل: هی لام زیدت فی خبر «ما» النافیه

و هذا المعنی عکس المعنی علی القولین السابقین و علی قول الکوفیین یقال: «قد علمنا إنْ کنتَ لمُؤمناً» بکسر الهمزه؛ لأن النافیه مکسوره دائماً، و کذا علی قول سیبویه؛ لأنّ لام الابتداء تُعلق العامل عن العمل، و أمّا علی قول أبی علی و أبی الفتح فتفتح.

القسم الثانی: اللام الزائده

وهی الداخله فی خبرالمبتدأ، وفی خبر «أنّ» المفتوحه، وفی خبر «لکن» و لیس دخول اللام مقیساً بعد «أنّ» المفتوحه خلافاً للمبرد، و لا بعد «لکن» خلافاً للکوفیین، و لا اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له و لهم، و زیدت أیضاً فی خبر «زال»، وفی المفعول الثانی لِ «أری» فی قول بعضهم: «أراک لشاتِمی» و نحو ذلک.

الثالث: لام الجواب

وهی ثلاثه أقسام:

لام جواب «لو» نحو قول اُم البنین فی رثاء العباس (علیه السلام): ۲۰۵ لوکان سیفُک فی یدی ک لَما دَنی منهُ أحدٌ و لام جواب «لولا»، نحو قوله تعالی: (وَلَولا دفْعُ الله النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعض لَفَسَدَتِ الأرضُ)

(البقره / ۲۵۱)

ولام جواب القسم، نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والله لَدنیاکم هذه أهونُ فی عَینی مِنْ عِراقِ خنزیر فی ید مَجذُوم» (۳۴۸).

الرابع: اللام الداخله علی أداه شرط للإیذان بأن الجواب بعدها مبنی علی قسم قبلها، لاعلی الشرط، و من ثمّ تسمّی اللام المؤذنه، و تسمی الموطئه أیضاً؛

لأنّها و طأت الجواب للقسم، أی: مهدته له، نحو: (لئن اُخرِجُوا لا یخْرُجونَ مَعَهُمْ وَ لئن قُوتلُوا لا ینصُرُونَهُمْ)

(الحشر / ۱۲)

و أکثرما تدخل علی «إن» و قد تدخل علی غیرها کقوله (۳۴۹): ۲۰۶ لَمتی صَلَحْتَ لَیَقْضَینْ لک صالحٌ و لَتُجْزَینّ إذا جُزِیتَ جمیلاً

و قد تحذف مع كون القسم مقدراً قبل الشرط، نحو (وَإِن أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكمْ لَمُشْرِكونَ)

(الأنعام / ١٢١)

و قول بعضهم: ليس هنا قسم مقدر و إن الجمله الاسميه جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله (٣٥٠): ٢٠٧ مَنْ يفعل الحسنات الله يشكرها و الشرُّ بالشرّ عندالله مِثلانِ مردودٌ؛ لأن ذلك خاص بالشعر.

الخامس: لام «أل» ك «الرجل و الحارث» و قد مضى شرحها.

السادس: اللام اللاحقه لأسماء الإشاره للدلاله على البعد أو على توكيده، على خلاف فى ذلك، و أصلها السكون كما فى «تلك» و إنما كسرت فى «ذلِك»؛ لالتقاء الساكنين.

السابع: لام التعجب غير الجاره، نحو: «لَظَرُفَ زيدٌ» و «لَكرُمَ عمرو» بمعنى «ما أظرفه و ما أكرمه» ذكره ابن خالويه فى كتابه المسمى بالجمل، و الصواب: أنها إما لام الابتداء دخلت على الماضى؛ لشبهه لجموده بالاسم، و إما لام جواب قسم مقدر.

١٧٦

لا

على ثلاثه أوجه: الأول: أن تكون نافيه

و هذه على خمسه أوجه:

أحدها: أن تكون عامله عمل «إنّ» و ذلك إنْ أُريد بها نفى الجنس على سبيل التنصيص، و تسمى حينئذ تبرئه، و إنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً، نحو: «لا ـ صاحبَ جُود ممقوتٌ»، أو رافعاً، نحو: «لا حسناً فِعلُه مذموم»، أو ناصباً، نحو: «لا طالعاً جبلًا حاضر» و منه «لا خيراً من زيد عندنا».

و تخالف «لا» هذه «إنّ» من سبعه أوجه:

أحدها: أنها لا تعمل إلا فى النكرات.

الثانى: أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يبنى، قيل: لتضمنه معنى «مِن» الاستغراقيه، و قيل: لتركيبه مع «لا» تركيبَ خمسه عشر، و بناؤه على ما ينصب به لو كان معرباً، فيبنى على الفتح فى نحو قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا فقرَ أشدّ من الجهل» (٣٥١)، و منه قوله تعالى: (لاتَثْرِيبَ عَلَيكمُ اليومَ)

(يوسف

و قول بشـير بن جـذلم: ۲۰۸ ياأهـلَ يثربَ لاـ مُقـامَ لكم بهـا قُتِلَ الحسـين (عليه السـلام) فأدْمُعى مـدرارُ و على الياء فى نحو: «لا رجُلينِ» و «لاـ قـائمين»، و على الكسـره فى نحو: «لاـ مُسـلماتِ» و كـان القياس وجوبها، و لكنه جاء بالفتـح، و هو الأرجـح؛ لأنها الحركه التى يستحقها المركب.

۱۷۷

الثـالث: أن ارتفـاع خبرهـا عنـد إفراد اسـمها نحـو قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «لاشـرف أعلى من الإسـلام و لاـ عزّ أعزّ من التقوى» (۳۵۳) بمـا كـان مرفوعـاً به قبـل دخولهـا، لابهـا، و هـذا القول لسـيبويه، و خـالفه الأـخفش و الأكثرون و لا خلاف بين البصريين فى أن ارتفاعه بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع: أن خبرها لا يتقدم على اسمها و لوكان ظرفاً أو مجروراً.

الخـامس: أنه يجوز مراعـاه محلها مع اسـمها قبل مضـى الخبر و بعـده، فيجوز رفع النعت و المعطوف عليه، نحو: «لا رجُلَ ظريفٌ فيها، و لا رجُلَ و امرأةٌ فيها».

السادس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت، نحو: «لا حولٌ و لا قُوّةٌ إلا بالله» ولك فتح الاسـمين، و رفعهما، و المغايره بينهما، بخلاف نحو قول الأعشـى: ۲۰۹ إنّ مَحَلاّـ و إنّ مُرتَحَلاـ وَ إنّ فى السَـفر إذ مضَوا مَهَلاـ فلاـ محيـدَ عن النصب و السابع: أنه يكثر حـذف خبرها إذا علم، نحو: (قالُوا لا ضَيرَ)

(الشعراء / ۵۰)

(فَلا فَوْتَ)

(السبأ / ۵۱)

وتميم لا تذكره حينئذ.

الثانى: أن تكون عامله عمل «ليس»

كقول سعد بن مالك: ۲۱۰ مَن صَدّ عن نيرانها فأنا ابنُ قيس لا بَراحُ و إنما لم يقدروها مهمله و الرفع بالابتداء؛ لأنها حينئذ واجبه التكرار و فيه

۱۷۸

نظر؛ لجواز تركه في الشعر و «لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات:

إحداها: أن عملها قليل، حتى ادّعى أنه ليس بموجود.

الثانيه: أن ذكر خبرها

قلیـل، حتی إن الزجـاج لـم یظفر بـه؛ فـادّعی أنهـا تعمـل فی الاـسم خـاصه، و أن خبرهـا مرفـوف و یرده قـوله (۳۵۶) : ۲۱۱ تَعَزِّفلاشیءعلی الأرض باقیا و لا وَزَرٌ ممّا قَضَی الله واقیا

الثالثه: أنها لا تعمل إلا فی النکرات

خلافاً لابن جنی و ابن الشجری و علیه بنی المتنبی قوله: ۲۱۲ إذا الجودُ لم یرزق خلاصاً من الأذی فلا الحمدُ مکسُوباً و لا المالُ باقیاً

تنبیه إذا قیـل: «لا رجُلَ فی الـدار» بالفتـح، تعین کونها نافیه للجنس، و یقال فی توکیـده: «بل امرأه» و إن قیل بالرفف تعین کونها عامله عمل «لیس» و امتنع أن تکون مهمله، و إلا تکررت، و احتمل أن تکون لنفی الجنس و أن تکون لنفی الوحـده، و یقال فی توکیده علی الأول: «بل امرأه» و علی الثانی: «بل رجلانأو رجال» و غلط کثیر من النّاس، و زعموا أن العامله عمل «لیس» لا تکون إلاّ نافیه

۱۷۹

للوحده لا غیر، و یرد علیهم نحو قوله (۳۵۸): ۲۱۳ تَعَزِّ فلا شیء علی الأرضِ باقیا و لا وَزَرٌ ممّا قَضی الله واقِیا

و إذا قیـل: «لا رجلٌ و لا امرأةٌ فی الـدار» برفعهما احتمل کون «لا» الاُولی عامله فی الأصل عمل «إنّ» ثم اُلغیت لتکرارها، فیکون ما بعـدها مرفوعاً بالابتداء، و أن تکون عامله عمل «لیس» فیکون ما بعدها مرفوعاً بها، و علی الوجهین فالظرف خبر عن الاسـمین إن قـدرت «لا» الثانیه تکراراً للاُولی و ما بعدها معطوفاً؛ فإن قدرت الاُولی مهمله و الثانیه عامله عمل «لیس» أو بالعکس فالظرف خبر عن أحـدهما، و خبر الآـخر محـذوف کما فی قولک: «زیـد و عمرو قائم» و لا یکون خبراً عنهما؛ لئلا یلزم محـذوران: کونُ الخبر الواحد مرفوعاً و منصوباً، و

توارد عاملين على معمول واحد.

الوجه الثالث: أن تكون عاطفه، و لها ثلاثه شروط:

أحدها: أن يتقدمها إثبات ک «جاء زيد لا عمرو»، أو أمر ک «اضربْ زيداً لا عمراً»، قال سيبويه: أو نداء، نحو: «يابن أخى لا ابن عمى»، و زعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم.

الثانى: ألاّ تقترن بعاطف، فإذا قيل: «جاءنى زيد لا بل عمرو» فالعاطفُ «بل» و «لا» ردٌّ لما قبلها، و ليست عاطفه، و إذا قلت: «ما جاءنى زيد و لا عمرو» فالعاطف الواو، و «لا» توكيد للنفى، وفى هذا المثال مانع آخر من العطف ب «لا» و هو تقدّم النفى، و قد اجتمعا أيضاً فى (ولا الضّالّينَ)

(الفاتحه / ٧)

الثالث: أن يتعاند متعاطفاها، فلا يجوز «جاءنى رجل لا زيد»؛ لأنه يصدق

على زيد اسم الرجل، بخلاف «جاءنى رجل لا امرأه».

الوجه الرابع: أن تكون جواباً مناقضاً ل «نعم»

و هذه تُحذف الجملُ بعدها كثيراً كقول رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا» فى جواب من قال: «إنّى رجل ضَرير شاسِع الدار، و ليس لى قائد يلازمنى فلى رخصه أن لا آتى المسجد؟» (٣٥٩) و الأصل: «لا، لم يكن رخصه».

الخامس: أن تكون على غير ذلک

فإن كان ما بعدها جمله اسميه صدرُها معرفه أو نكره و لم تعمل فيها، أو فعلاً ماضياً لفظاً و تقديراً، وجب تكرارها. مثالُ المعرفه: (لا الشِّمْسُ يَنْبَغِى لَها أنْ تُدْرِک القَمَرَ، و لا الّيلُ سابِقُ النّهارِ)

(يس / ۴٠)

ومثال النكره التى لم تعمل فيها «لا»: (لا فِيها غَوْلٌ و لاهُمْ عَنْها يَنْزَفُونَ)

(الصافات / ۴٧)

فالتكرارهنا واجب بخلافه فى (لا لَغْوٌ فيها و لا تَأثِيمٌ)

(الطور / ۲۳)

و مثالُ الفعل الماضى: (فَلا صَدَّقَ و لا صَلّى)

(القيامه / ۳۱)

و إنما ترک التكرار فى نحو قول أبى الأسود الدؤلى: ۲۱۴ ألا ـ أبلغ معاويه بن حرب فلا قَرّتْ عُيون الشامِتينا لأنّ المراد الدعاء فالفعل مستقبل فى المعنى و مثله فى عدم وجوب التكرار بعدم قصد المضى إلاّ أنه ليس دعاء؛ قولک: «والله لا فعلت كذا»، و شذّ ترک التكرار فى قول أبى خراش الهذلى و هو يطوف بالبيت:

۱۸۱

۲۱۵ إنْ تَغفرِ اللّهمّ تغفر جَمّا و أى عبدلک لا ـ ألمّا و كذلک يجب تكرارها إذا دخلت على مفرد خبر أو حال أو صفه، نحو: «زيدٌ لا شاعر و لا كاتب» و «جاء زيد لا ضاحكاً و لا باكياً» و نحو قوله تعالى: (مِنْ شَجَره مُبارَكه زَيتُونَه لاشَرقَيه و لاغربيه)

(النور / ۳۵)

و إن كان ما دخلت عليه فعلاً مضارعاً لم يجب تكرارها، نحو قوله تعالى: (قُل لا أسألُكمْ عَلَيهِ أجْراً إلاّ المَوَدّه فى القُربى)

(الشورى / ۲۳)

و قول الرباب زوجه الحسين (عليه

السلام) فی رثائه: ۲۱۶ و الله لا أبتغی صِهراً بصِهرِکم حتی أُغَیبَ بین اللحد و الطین

و یتخلص المضارعُ بها للاستقبال عند الأکثرین، و خالفهم ابن مالک؛ لصحه قولک: «جاء زیدٌ لا یتکلم» بالاتفاق، مع الاتفاق علی أن الجمله الحالیه لاتُصدّر بدلیل استقبال.

تنبیه من أقسام «لا» النافیه

المعترضهُ بین الخافض و المخفوض، نحو: «جئتُ بلازاد» و «غضبتُ من لا شیء» و عن الکوفیین: أنها اسم، و أن الجار دخل علیها نفسها، و أن ما بعدها خفض بالإضافه و غیرهم یراها حرفاً، و یسمیها زائده کما یسمون «کان» فی نحو: «زیدٌ کانَ فاضلٌ» زائده و إن کانت مفیده لمعنی و هو المضی و الانقطاع؛ فعلم أنهم قد یریدون بالزائد المعترض بین شیئین متطالبین و إن لم یصح أصلُ المعنی بإسقاطه

۱۸۲

کما فی مسأله «لا» فی نحو: «غضبتُ من لا شیء»، و کذلک إذا کان یفوت بفواته معنی کما فی مسأله «کان»، و کذلک «لا» المقترنه بالعاطف فی نحو: «ما جاءنی زید و لا عمرو» و یسمونها زائده، و لیست بزائده البته،

ألا تری أنه إذا قیل: «ما جاءنی زید و عمرو» احتمل أن المراد نفی مجیء کل منهما علی کل حال، و أن یراد نفی اجتماعهما فی وقت المجیء، فإذا جیء ب «لا» صار الکلام نصّاً فی المعنی الأول، نعم هی فی قوله سبحانه: (وَ ما یسْتَوِی الأحیاء و لا الأمواتُ)

(فاطر / ۲۲)

لمجرد التوکید.

تنبیه اعتراضُ «لا» بین الجار و المجرور فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «الداعی بلا عَمَل کالرّامی بلا وَتَر» (۳۶۳) و بین الناصب و المنصوب فی نحو: (لِئلّا یکونَ لِلنّاسِ)

(البقره / ۱۵۰)

و بین الجازم و المجزوم فی نحو: (إنْ لا تَفْعَلُوهُ)

(الأنفال / ۷۳)

و تقدُّمُ معمول ما بعدها علیها فی نحو

(يوْمَ يأتِى بَعْضُ آياتِ رَبّك لا ينْفَعُ نَفْساً إيمانُها لمْ تَكنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أو كسَبَتْ فى إيمانِها خَيراً)

(الأنعام / ۱۵۸)

دليـلٌ على أنّهـا ليس لهـا الصّـدر، بخلاف «مـا»، اللهم إلاّ أن تقع فى جواب القسم؛ فإن الحروف التى يتلقى بها القسم كلها لها الصّدر، و قيل: لها الصدر مطلقاً، و قيل: لا مطلقاً و الصواب: الأول.

الثانى: من أوجه «لا» أن تكون موضوعه لطلب الترك، و تختص بالدخول على المضارف و تقتضى جزمه و استقباله، سواء كان المطلوبُ منه مخاطباً، نحو قوله تعالى (لاتَتّخِذُوا عَدُوّى وَ عَدوّكمْ أولِياء)

(الممتحنه / ۱)

أو غائباً، نحو:

۱۸۳

(لايتّخِذِ المُؤمِنُونَ الكافِرينَ أولياء)

(آل عمران / ۲۸)

أو متكلماً، نحو «لا أرَينّكهاهنا»، و هذا النوع مما اُقيم فيه المسبب مُقام السبب، و الأصل: لاتكن هاهنا فأراك و لافرق فى اقتضاء «لا» الطلبيه للجزم بين كونها مفيدةً للنهى سواء كان للتحريم كما تقدم، أو للتنزيه نحو: (وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكمْ)

(البقره / ۲۳۷)

و كونها للدعاء كقوله تعالى: (رَبّنا لا تُؤاخِذْنا)

(البقره / ۲۸۶)

و قال مالك بن الريب: ۲۱۷ يقولونَ لا تَبْعَدْ وهم يدفنُوننى و أينَ مكانُ البعدِ إلاّ مكانيا و كونها للالتماس كقولك لنظيرك غير مُستعل عليه: «لا تفعل كذا» و كذا الحكم إذا خرجتْ عن الطلب إلى غيره كالتهديد فى قولك لولدك أو عبدك: «لاتُطعنى».

الثالث: «لا» الزائده الداخله فى الكلام لمجرد تقويته و توكيده، نحو: (ما مَنَعَك إذْ رَأيتَهُمْ ضَلّوا ألاّ تَتّبِعَنِ)

(طه / ۹۲ و ۹۳)

(ما مَنَعَك ألاّ تَسْجُدَ)

(الأعراف / ١٢)

و يوضحه الآيه الأُخرى: (ما مَنَعَک أنْ تَسْجُدَ)

(ص / ٧۵)

و منه: (لئلّا يعْلَمَ أهْلُ الكتابِ)

(الحديد / ٢٩)

أى: ليعلموا و اختلف فيها من قوله تعالى: (لا اُقسِمُ بِيومِ القيامَهِ)

(القيامه / ١)

أنافيهأم زائده؟، فقيل: هى نافيه، و اختلف هؤلاء فى

منفیها علی قولین: أحدهما: أنه شیء تقدم، و هو ما حکی عنهم کثیراً من إنکار البعث: فقیل لهم: لیس الأمر کذلک: ثم استؤنف القسم، قالوا: و إنما صح ذلک؛ لأن القرآن کله کالسوره الواحده، و لهذا یذکر الشیء فی سوره و جوابه فی سوره أُخری، نحو:

(وَ قالُوا یا أیها الّذی نُزِّلَ عَلَیهِ الذِّکرُ إنّک لَمَجْنُونٌ)

(الحجر / ۶)

و جوابه: (ما أنتَ بِنِعْمَهِ رَبّک بِمَجْنُونٍ)

(القلم / ۲)

و الثانی: أن منفیها «اُقسِمُ» و ذلک علی أن یکون إخباراً لا ـ إنشاء، و اختاره الزمخشری، قال: و المعنی فی ذلک أنه لا یقسم بالشیء إلاّ إعظاماً له؛ بدلیل: (فَلا اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النّجُومِ وَ إنّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِیمٌ)

(الواقعه / ۷۵ و ۷۶)

فکأنّه قیل: إنّ إعظامه بالإقسام به کلا إعظام، أی: إنّه یستحق إعظاماً فوق ذلک.

وقیل: هی زائده و اختلف هؤلاء فی فائدتها علی قولین: أحدهما: أنّها زیدت توطئه و تمهیداً لنفی الجواب، و التقدیر: لا، اُقسم بیوم القیامه لا یترکون سُدی و رُدّ بقوله تعالی: (لا اُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ)

(البَلَد / ۴)

و مثله: (فَلا اُقسِمُ بِمَواقِعِ النُّجومِ)

(الواقعه / ۷۵)

الآیه.

و الثانی: أنها زیدت لمجرد التوکید و تقویه الکلام، کما فی (لِئلا یعْلَمَ أهْلُ الکتابِ)

(الحدید / ۲۹)

و رُدّ بأنها لا تزاد لذلک صدراً، بل حشواً، کما أن زیاده «ما» و «کان» کذلک، نحو: (فَبِما رَحْمَه مِنَ الله) (

آل عمران / ۱۵۹)

(أینَما تُکونُوا یدْرِککمُ المَوْتُ)

(النساء / ۷۸)

و نحو: «زیـدٌ کانَ فاضلٌ» و ذلک لأن زیاده الشـیء تفید اطّراحه، و کونه أول الکلام یفید الاعتناء به، قالوا: و لهذا نقول بزیادتها فی نحو: (فَلا اُقْسِمُ بِرَبِّ المَشارِقِ وَ المغارِبِ)

(المعارج / ۴۰)

(فلا اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ)

(الواقعه / ۷۵)

لوقوعها بین الفاء و معطوفها، بخلاف هذه، و أجاب أبو

على بما تقدم من أن القرآن كالسوره الواحده.

لات

لات اختلف فيها فى أمرين:

١٨٥

الأوّل: فى حقيقتها، وفى ذلك ثلاثه مذاهب:

أحدها: أنها كلمه واحده فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: أنها فى الأصل بمعنى «نَقَصَ» من قوله تعالى: (لايلِتْكمْ مِنْ أعمالِكمْ شَيئاً)

(الحجرات / ١۴)

؛ فإنه يقال: لاتَ يليتُ، ثم استعملت للنفى كما أن «قلّ» كذلك، قاله أبوذر الخشنى.

الثانى: أن أصلها: «لَيسَ» بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها و انفتاحما قبلها، و اُبدلت السين تاء.

المذهب الثانى: أنها كلمتان: «لا» النافيه، و التاء لتأنيث اللفظه كما فى «ثُمّتَ و رُبّتَ» و إنما وجب تحريكها؛ لالتقاء الساكنين، قاله الجمهور.

الثالث: أنها كلمه و بعض كلمه، و ذلك أنها «لا» النافيه و التاء زائده فى أول الحين، قاله أبو عبيده و ابن الطراوه و استدل أبو عبيده بأنه وجدها فى مصحف عثمان مختلطه ب «حين» فى الخط، و لا دليل فيه، فكم فى خط المصحف من أشياء خارجه عن القياس.

و يشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالتاء و الهاء، و أنها رسمت منفصله عن الحين، و أن التاء قد تكسر على أصل حركه التقاء الساكنين، و هو معنى قول الزمخشرى: و قرئ بالكسر على البناء ك «جير» انتهى. ولو كان فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجه.

الأمرالثانى: فى عملها، وفى ذلك أيضاً ثلاثه مذاهب:

أحدها: أنها لا تعمل شيئاً؛ فإن وليها مرفوع فمبتدأ حذف خبره، أو منصوب فمفعول لفعل محذوف، و هذا قول للأخفش، و التقدير عنده فى قوله تعالى:

١٨۶

(وَلاتَ حِينَ مَناص)

لا أرى حينَ مناص، و على قراءه الرفع: و لا حينُ مناص كائنٌ لهم.

الثانى: أنها تعمل عملَ «إنّ»؛ فتنصب الاسم و ترفع الخبر، و هذا قول آخر للأخفش.

الثالث: أنها تعمل عمل

«ليس» و هو قول الجمهور و على كل قول فلا يـذكر بعدها إلّا أحد المعمولين، و الغالب أن يكون المحذوف هو المرفوع كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «وقد أدْبَرَتِ الحِيلةُ و أقْبَلَتِ الغيلَةُ وَ لات حينَ مناص» (٣۶۵) و اختلف فى معمولها؛ فنصّ الفراء على أنها لاـ تعمل إلّا فى لفظه الحين، و هو ظاهر قول سيبويه، و ذهب الفارسى و جماعه إلى أنها تعمل فى الحين و فيما رادَفَهُ، قال الزمخشرى: زيدت التاء على «لا» و خُصِّت بنفى الأحيان.

لعلّ

لعلّ حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، قال بعض أصحاب الفرّاء: و قد ينصبهما، و زعم يونس أن ذلك لغه لبعض العرب و حكى: «لعل أباك منطلقا» و تأويله عندنا على إضمار «يوجد» لا «يكون» خلافاً للكسائى؛ لعدم تقدّم «إنْ و لَوْ» الشرطيتين و عقيل يخفضون بها المبتدأ كقوله (٣۶۶):

٢١٨ فقلت ادْعُ اُخرى و ارفع الصوت دعوه لعل أبى المغوار منك قريب

و تتصل بها «ما» الحرفيه، فتكفها عن العمل؛ لزوال اختصاصها حينئذ و جوّز قومٌ إعمالها حينئذ حملاً على «ليت»؛ لاشتراكهما فى أنهما يغيران معنى الابتداء، و كذا قالوا فى «كأنّ»، و بعضهم خصّ «لعلّ» بذلك؛ لأشديه التشابه؛لأنها و «ليت» للإنشاء، و أما «كأن» فللخبر.

وفيها عشر لغات مشهوره و لها معان:

أحدها: التوقّف و هو ترجّى المحبوب و الإشفاق من المكروه، كقول حسان فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢١٩ و ليس هوايى نازعاً عن ثنائه لعلّى به فى جَنّهِ الخُلد أخلُد و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «وَلا تَأمَنْ على نفسك صَغيرَ معصيه فلعلك معذّب عليه» (٣۶٨) و تختص بالممكن و قول فرعون: (لَعَلّى أبْلُغُ الأسْبابَ أسْبابَ السّمواتِ)

(غافر / ٣۶ و ٣٧)

إنما قاله

جهلاً أو مخرقه و إفكاً.

الثانی: التعلیل، أثبته جماعه، منهم الأخفش و الکسایی، و حملوا علیه: (فَقُولا لَهُ قَوْلاً لیناً لَعَلّهُ یتَذَکرُ أو یخشی)

(طه / ۴۴)

و من لم یثبت ذلک یحمله علی الرجاء و یصرفه للمخاطبین، أی: اذهبا علی رجائکما.

الثالث: الاستفهام، أثبته الکوفیون؛ و لهذا عُلّقَ بها الفعل فی نحو:

۱۸۸

(لاتَدْری لَعَلَّ الله یحْدِثُ بَعْدَ ذلک أمراً)

(الطلاق / ۱)

قال الزمخشری: و قد أشربها معنی «لیت» مَن قرأ: (فَأطّلِعَ)

(غافر / ۳۷)

انتهی.

و یقترن خبرهـا ب «أنْ» کثیراً حملاً علی «عسـی» کقول متمم بن نویره: ۲۲۰ لعلّک یوماً أنْ تُلِمّ مُلِمّهٌ علیک مِن اللایی یـدَعْنک أجـدَعا و بحرف التنفیس قلیلاً کقول النبی (صـلی الله علیه و آله و سـلم): «لعلکم سـتَفْتَحون بعـدی مـدائن عِظاماً و تَتّخِذون فی أسواقها مجالسَ» (۳۷۰) و خرّج بعضهم نصب (فَأطّلِع)

(غافر / ۳۷)

علی تقـدیر «أن» مع «أبْلُغ» کما خفض المعطوف من بیت زهیر: ۲۲۱ بدالی، أنّی لستُ مدرک ما مضـی و لا سابق شیئاً، إذا کان جائیاً علی تقدیر الباء مع «مدرک» و یحتمل أنه عطف علی «الأسباب» علی حد قول میسون: ۲۲۲ و لبسُ عَباءَه و تَقَرّ عینی أحَبُّ إلی مِن لبس الشُفوف لکنْ و مع هذین الاحتمالین فیندفع القول: بأن فی قراءه النصب حجه علی جواز النصب فی جواب الترجی حملاً له علی التمنی.

۱۸۹

لکنْ

ضربان: مخففه من الثقیله، و هی حرف ابتـداء، لا یعمل خلافاً للأخفش و یونس؛ لـدخولها بعد التخفیف علی الجملتین و خفیفه

بأصـل الوضع؛ فإن وليها كلامٌ فهى حرف ابتـداء لمجرد إفاده الاسـتدراك، و ليست عاطفه و يجوز أن تسـتعمل بالواو، نحو قوله تعالى: (وَلِكنْ كانُوا هُمُ الظّالِمينَ)

(الزخرف / ٧۶)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «ألا و إنكم لا تقدِرونَ على ذلك

و لكن أعينونى بِوَرِع و اجتهاد و عِفّه و سَداد» (۳۷۳) و بدونها، نحو قول زهير: ۲۲۳

إنّ ابنَ ورقاء لا تُخشى بَوادِرهُ

لكنْ و قائعهُ فى الحربِ تُنتظَرُ

و إن وليها مفرد فهى عاطفه بشرطين:

أحـدهما: أن يتقدمها نفى أو نهى، نحو: «ما قام زيد لكن عمرو» و «لايقم زيد لكن عمرو» فإن قلت: قام زيد، ثم جئت ب «لكن» جعلتها حرف ابتداء؛ فجئت بالجمله فقلت: «لكن عمرو لم يقم» و أجاز الكوفيون «لكن عمرو» على العطف، و ليس بمسموع.

الشرط الثانى: الّا تقترن بالواو، قاله الفارسى و أكثر النحويين، و قال قوم: لاتستعمل مع المفرد إلّا بالواو و اختلف فى نحو: «ما قام زيـد ولكن عمرو» على أربعه أقوال: أحـدها ليونس: أنّ «لكن» غير عاطفه، و الواو عاطفه مفرداً على مفرد، الثانى لابن مالك: أنّ «لكن» غير عاطفه، و الواو عاطفه جمله حذف بعضها على جمله

۱۹۰

صرح بجميعهـا، قـال: فالتقـدير فى نحو: «ما قام زيـد و لكن عمرو»: و لكن قام عمرو، وفى (ما كانَ مُحمّـدٌ أبا أحَـد مِنْ رِجالِكمْ ولكنْ رَسُولَ الله و خاتَمَ النّبيينَ)

(الأحزاب / ۴۰)

ولكن كـان رسـول الله و عله ذلـک أنّ الـواو لاـ تعطـف مفرداً على مفرد مخـالف له فى الإيجـاب و السـلب، بخلاـف الجملـتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه، نحو: «قام زيـد و لم يقم عمرو»، و الثالث لابن عصـفور: أنّ «لكن» عاطفه، و الواو زائـده لازمه، الرابع لابن كيسان: أنّ «لكن» عاطفه، و الواو زائده غير لازمه.

لكنّ

لكنَّ لم حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، وفى معناه ثلاثه أقوال:

أحدها: و هو المشـهور: أنّه واحد، و هو الاسـتدراک، و فُسّـِرَ بأن تنسب لما بعدها حكماً مخالفاً لحكم ما قبلها، و لذلك لابد أن يتقدمها كلامٌ

مُناقض لما بعـدها، نحو: «ما هـذا ساكناً لكنّه متحرك» أو ضـد له، نحو: «ما هذا أبيضَ لكنه أسود» قيل: أو خلاف، نحو: «ما زيد قائماً لكنه شارب» و قيل: لا يجوز ذلك.

الثـانى: أنها ترد تاره للاسـتدراك و تاره للتوكيـد، قاله جماعه منهم صاحب البسـيط، و فسـروا الاسـتدراك برفع ما يتوّهم ثبوتُه، نحو: «مـا قـام زيـد، لكنَّ عمراً قـام» و ذلـك إذا كـان بين الرجلين تلابس أو تماثل فى الطريقه، و مثلوا للتوكيـد بنحو «لو جاءنى أكرمته لكنه لم يجىء» فأكدت ما أفادته «لو» من الامتناع.

الثالث: أنها للتوكيد دائماً مثل «إنّ»، و يصـحب التوكيدَ معنى الاستدراك، و هو قول ابن عصفور و البصريون على أنها بسيطه، و قال الفراء: أصلها «لكنْ أنّ» فطرحت الهمزه للتخفيف، و نون «لكنْ» للساكنين، كقول النجاشى الحارثى:

٢٢٤ فلست بـآتيه و لاـ أسـتطيعه ولاـك اسـقِنى إن كـانَ مـاؤك ذا فضـلِ و قـال باقى الكوفيين: مركبه من «لا» و «إنّ»، و الكاف الزائـده لا التشبيهيه، و حذفت الهمزه تخفيفاً و قد يحذف اسـمها كقول الفرزدق: ٢٢٥ فلوكنتَ ضَبّيـاً عَرِفْتَ قَرابتى ولكنَّ زنجى عظيمُ المشافرِ أى: ولكنّك زنجى و لا تدخل اللام فى خبرها خلافاً للكوفيين.

لم

حرف جزم لنفى المضارع و قلبه ماضياً، نحو قوله تعالى: (لَمْ يلِدْ و لم يولَدْ)

(الإخلاص / ٣)

الآـيه و قول الكميت: ٢٢٦ ألَمْ تَرَنى من حُبّ آل محمّـد (صـلى الله عليه و آله) أروحُ و أغْـدُو خائفـاً أتَرَقَّبُ و قـد يرتفع الفعل المضارع بعدها كقوله (٣٧٨): ٢٢٧ لولا فوارسُ مِنْ نُعْم و اُسرتُهم يوم الصُّليفاء لم يوفون بالجار

فقيل: ضروره، و قال ابن مالك: لغه و زعم اللحيانى أن بعض العرب ينصب بها كقراءه بعضهم: (ألَمْ نَشْرَحَ)

(الشرح / ١)

و خرّج

على أن الأصل: «نشرحن» ثم حذفت نون التوكيد الخفيفه و بقيت الفتحه دليلًا عليها، وفى هذا شذوذان: توكيد المنفى ب «لَمْ» و حذف النون لغير وقف و لا ـ ساكنين و قد تفصل من مجزومها فى الضروره بالظرف كقوله (۳۷۹): **۲۲۸** فذاك ولم، إذا نحنُ امترينا تكنْ فى الناس يدرككَ المِراء و قد يليها الاسمُ معمولاً لفعل محذوف يفسره ما بعده كقوله (۳۸۰): **۲۲۹** ظُنِنتُ فقيراً ذا غنى ثمّ نِلتُهُ فَلَمْ ذا رَجاء ألقَهُ غيرَ واهبِ

لمّا

لمّا على ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تختص بالمضارع فتجزمه، و تنفيه و تقلبه ماضياً ك «لمْ» إلّا أنها تفارقها فى خمسه اُمور:

الأوّل: أنها لا تقترن بأداه الشرط، لا يقال: «إنْ لمّا تقم» وفى التنزيل: (وَ إنْ لَمْ تَفْعَلْ)

(المائده / ۶۷)

(وَ إنْ لَمْ ينْتَهُوا)

(المائده / ۷۳)

الثانى: أن منفيها مستمر النفى إلى الحال كقول شأس بن نهار:

۱۹۳

۲۳۰ فإنْ كنتُ مأكولاً فكنْ خيرَ آكل و إلاّ فأدركنى و لمّا اُمزَّقِ و منفى «لم» يحتمل الاتصال، نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «لم يخلُقِ الله سبحانه الخلقَ لوَحشته و لم يستَعملْهم لمنفعته» (۳۸۲)، و الانقطاعَ مثل قوله تعالى: (لَمْ يكنْ شَيئاً مَذْكوراً)

(الإنسان / ۱)

و لهذا جاز: «لم يكن ثم كان» و لم يجز: «لما يكن ثم كان» بل يقال: «لما يكن و قد يكون» و لامتداد النفى بعد «لما» لم يجز اقترانها بحرف التعقيب، بخلاف «لم» تقول: «قمت فلم تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت عقيب قيامى، و لا يجوز «قمت فلما تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت إلى الآن.

الثالث: أن منفى «لما» لا يكون إلّا قريباً من الحال، و لا يشترط ذلك فى منفى «لَمْ» تقول: لم يكن زيد فى العام الماضى مقيماً، و لا يجوز

«لما يكن» و قال ابن مالك: لا يشترط كون منفى «لما» قريباً من الحال، مثل: «عصى إبليسُ ربّه و لما ينـدمْ» بل ذلك غالب لا لازم.

الرابع: أن منفى «لمّا» مُتوقّع ثبوتُه، بخلاف منفى «لم» ألا ترى أن معنى (بَلْ لَمّا يذُوقوا عَذاب)

(ص / ٨)

أنهم لم يـذوقوه إلى الآن و أن ذوقهم له متوقفو لهـذا أجازوا: «لم يقض مالا يكون» و مَنَعُوه فى «لما» و هـذا الفرق بالنسبه إلى المستقبل، فأما بالنسبه إلى الماضى فهما سيان فى نفى المتوقع و غيره، و مثالُ المتوقع أن تقول: «مالى قمتُ و لم تقم، أو و لما تقم»، و مثال غير المتوقع أن تقول ابتداء: «لم تقم، أو لما تقم».

۱۹۴

الخامس: أن منفى «لما» جائز الحذف لدليل، كقوله (٣٨٣): ٢٣١ فَجِئْتُ قُبُورَهُم بَدْأ و لما فنادَيتُ القبورَ فلم يجِبْنَه اى: و لما أكن بدأ قبل ذلك، أى: سيداً، و لا يجوز: «وصلت إلى بغداد ولم» تريد و لم أدخلها و عله هذه الأحكام كلها أن «لم» لنفى «فَعَلَ»، و «لما» لنفى «قد فَعَلَ».

لن الثانى: من أوجه «لما»: أن تختصّ بالماضى؛ فتقتضى جملتين وجدت ثانيتهما عند وجود أُولاهما، نحو قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «لما عرج بى إلى السماء رأيتُ مكتوباً على ساق العرش بالنور لا إله إلّا الله محمد رسول الله، أيدتُه بعلى» (٣٨٤) و يقال فيها: حرف وجود لوجود، و بعضهم يقول: حرف وجوب لوجوب، و زعم ابن السراج و تبعه الفارسى و تبعهما ابن جنى و تبعهم جماعه أنها ظرف بمعنى «حين» و قال ابن مالك: بمعنى «إذ» و هو حسن؛ لأنها مختصه بالماضى و بالإضافه إلى الجمله و ردّ ابن خروف على مُدّعى الاسميه بجواز

أن يقـال: «لمـا أكرمتنی أمس أكرمتـك اليوم»؛ لأنها إذا قُـدّرت ظرفاً كان عاملها الجواب و الواقع فی اليوم لايكون فی الأمس و الجواب: أن هذا مثلُ (إنْ كنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ)

(المائده / ١١۶)

و الشـرط لاـيكون إلاّـ مسـتقبلاً، ولكـن المعنی: إن ثبـت أنی كنـت قلته، و كـذا هنـا المعنی: لمـا ثبت اليـومَ إكرامُـك لی أمس أكرمتك.

١٩۵

و يكون جوابهـا فعلاًـ ماضـياً اتفاقـاً، و جمله اسـميه مقرونه ب «إذا» الفجـائيه أو بالفـاء عنـد ابن مالـك، و فعلًا مضارعاً عنـد ابن عصفور، دليل الأول: (فَلَمّا نَجّاكمْ إلی البَرِّ أعْرَضْتُم)

(الإسراء / ۶٧)

و الثانی: (فَلَمّا نَجّاهُمْ إلَی البَرّ إذاهُم يشْركونَ)

(العنكبوت / ۶۵)

و الثالث: (فَلَمّا نَجّاهُمْ إلی البَرّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ)

(لقمان / ٣٢)

و الرابع: (فَلَمّا ذَهَبَ عَنْ إبراهيمَ الرّوعُ وَ جاءتْهُ البُشری يجادِلُنا)

(هود / ٧۴)

و هو مؤول ب «جادلَنـا» و قيـل فی آيه الفاء: إن الجواب محـذوف، أی: انقسـموا قسـمين: فمنهم مقتصـد، وفی آيه المضارع إن الجواب: «جاءتْهُ الْبُشْری» علی زياده الواو، أو محذوف، أی: أقبل يجادلنا.

الثالث: أن تكون حرف استثناء، فتدخل علی الجمله الاسميه، نحو: (اِن كلُّ نَفْس لَمّا عَلَيها حافِظٌ)

(الطارق / ۴)

فيمن شدد الميم، و علی الماضی لفظاً لامعنی، نحو: «أنشدُك الله لمّا فعلتَ» أی: ما أسألك إلا فعلك.

لن

حرف نفى و نصب و استقبال كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) حين سأله على (عليه السلام): «ما يبكيك؟: ضغائنُ فى صدور أقوام لن يبدُوها حتى يفقدونى أو يفارقونى» (۳۸۵) و لا تفيد توكيد النفى خلافاً للزمخشرى فى كشّافه، و لا تأبيده خلافاً له فى اُنموذجه و كلاهما دعوى بلا دليل، قيل: و لو كانت للتأبيد لم يقيد منفيها ب «اليوم» فى (فَلَنْ اُكلِّمَ الْيومَ إنسِياً)

(مريم / ۲۶)

ولكان ذكر

الأبد فی قوله: (وَلَنْ یتَمَنّوْهُ أبداً)

(البقره / ۹۵)

و قـول الکمیت: ۲۳۲ لاـ أُبـالی و لن أُبـالی فیهم أبـداً رَغْمَ سـاخِطین رغـامِ تکراراً و الأصـل عـدمه و تأتی للـدعاء کما أتت «لا» کذلک و فاقاً لجماعه منهم ابن عصـفور، و الحجّه فی قول الأعشی: ۲۳۳ لَنْ تزالُوا کـذلِکم ثمّ لا زل تُ لکم خالداً خُلُودَ الجبالِ و تلقّی القسم بها و ب «لَمْ» نادر جداً کقول أبی طالب (علیه السـلام) فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): ۲۳۴ و الله لنْ یصلُوا إلیـک بجمعِهِمْ حتی أُوَسَّدَ فی التُّراب دَفینا و قیل لبعضـهم: ألک بنُونَ؟ فقال: نعم، و خالقهم لم تقُمْ عن مثلهم مُنجِبه، و یحتمل هـذا أن یکون علی حذف الجواب، أی: إنّ لی لبنینَ، ثم اسـتأنف جمله النفی و زعم بعضـهم أنها قد تجزم کقول أعرابی یمدح الإمام الحسین (علیه السلام): ۲۳۵ لن یخَبِ الآن مِن رجائک مَن حرِّک من دُونِ بابک الحلقهْ

لو

اشاره

علی خمسه أوجه:

أحدها: «لو» المستعمله

فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «واعلم یا بُنی، أنّهُ

لو کان لربّک شریک لأتَتک رسُلُه» (۳۹۰) و هذه تفید ثلاثه اُمور:

أحدها: الشرطیه، و المراد بها عقد السببیه و المسببیه بین الجملتین بعدها.

الثانی: تقیید الشرطیه بالزمن الماضی، و بهذا الوجه و ما یذکر بعده فارقت «إنْ» فإنّ تلک لعقد السببیه و المسببیه فی المستقبل.

الثالث: الامتناف و قد اختلف النحاه فی إفادتها له و کیفیه إفادتها إیاه علی ثلاثه أقوال:

أحدها: أنها لا تفیده بوجه، و هو قول الشـلوبین، زعم أنها لا تدل علی امتناع الشـرط و لا علی امتناع الجواب، بل علی التعلیق فی الماضـی، کما دلّتْ «إنْ» علی التعلیق فی المسـتقبل، و لم تـدل بالإجماع علی امتناع و لا ثبوت، و تبعه علی هـذا القول ابن هشام الخضـراوی و هـذا الـذی قالاه کإنکار الضـروریات؛ إذ فَهْمُ الامتناع منها کالبدیهی، فإنَّ کل من سـمع: «لو فَعَلَ» فهم عدم وقوع

الفعل من غیر تردد.

الثانی: أنها تفید امتناع الشرط و امتناع الجواب جمیعاً

و هـذا هو القول الجاری علی ألسـنه المعربین، و نص علیه جماعه من النحویین، و هو باطل بمواضع کثیره، منها قوله تعالی: (وَلَوْ أَنَّنا نَزَّلْنا إِلَیهِمُ المَلائکهَ وَ کلَّمَهُمُ المَوتیوَ حَشَرْنا عَلَیهِم کلَّ شَیء قُبُلًا ما کانُوا لِیؤمِنُوا)

(الأنعام / ۱۱۱)

(وَلَوْ أنّ ما فی الأرضِ مِنْ شَجَرَه أقْلامٌ وَ الْبَحرُ یمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَهُ أبْحُر ما نَفِدتْ کلِماتُ الله)

(لقمان / ۲۷)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) فی بنت أبی سلمه: «فإنها لولم تکن ربیبتی فی

حجری مـا حلت لی إنهـا لابنه أخی من الرضاعه» (۳۹۱) و بیـانه: أن کـل شـیء امتنع ثبت نقیضه فـإذا امتنع «ما قام» ثبت «قام» و بالعکس، و علی هذا، فیلزم علی هذا القول فی الآیه الأُولی ثبوتُ إیمانهم

مع عـدم نزول الملائكه و تكليم الموتى لهم و حشـر كل شـىء عليهم، وفى الثانيه نفاد الكلمات مع عـدم كون مافى الأرض من شجره أقلامـاً تكتب الكلمـات و كون البحر الأعظم بمنزله الـدواه و كون السـبعه الأبحر مملوءه مـداداً و هى تمـدّ ذلك البحر، و يلزم فى الحديث ثبوت الحليه مع كونها ربيبته (صلى الله عليه و آله و سلم)، و كلّ ذلك عكس المراد.

الثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصه

ولاـ دلاـله لهـا على امتناع الجواب، و لاعلى ثبوته، و لكنه إن كان مساوياً للشـرط فى العموم كما فى قولك: «لو كانت الشّـمسُ طالِعهً كان النّهارُ موجوداً» لزم انتفاؤه؛ لأنه يلزم من انتفاء السـبب المساوى انتفاء مسببه، و إن كان أعم كما فى قولك: «لو كانتِ الشّـمسُ طالعه كان الضوء مُوجوداً» فلا يلزم انتفاؤه، و إنما يلزم انتفاء القدر المساوى منه للشرط و هذا قول المحققين و يتلخص على هذا أن يقال: إنّ «لو» تدل على ثلاثه اُمور: عَقد السـببيه و المسـببيه و كونهما فى الماضى و امتناع السبب. ثم تاره يعقل بين الجزأين ارتبـاط منـاسب و تـاره لاـ يعقل، فالنوع الأول على ثلاثه أقسام: ما يوجب فيه الشـرع أو العقل انحصار مسـببيه الثانى فى سببيه الأول، نحو: (وَلَوْ شِئنا لَرَفَعْناهُ بِها)

(الأعراف / ١٧۶)

و نحو: «لوكانتِ الشّمسُ طالعه كان النّهارُ موجوداً» و هذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثانى قطعاً.

١٩٩

ومـا يوجب أحـدهما فيه عـدم الانحصـار المـذكور، نحو: «لو نـام لانتقض و ضوؤه» و نحو: «لو كانت الشّـمسُ طالعهً كان الضّوء موجوداً» و هذا لايلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثانى كما قدمنا و ما يجوّز فيه العقل ذلك، نحو: «لو جاءنى أكرمته»؛ فإن العقل يجوّز انحصار سبب الإكرام فى

المجیء و یرجحه أن ذلک هوالظاهر من ترتیب الثانی علی الأول، و أنه المتبادر إلی الذهن، و هذا النوع یدل فیه العقل علی انتفاء المسبب المساوی لانتفاء السبب، لا علی الانتفاء مطلقاً، و یدل الاستعمال و العرف علی الانتفاء المطلق.

و النوع الثانی قسمان:

الأول: ما یراد فیه تقریر الجواب وُجِدَ الشرطُ أو فُقِدَ، و لکنه مع فَقْده أولی، و ذلک کقول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «إنّها لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلّت لی، إنّها لابنهُ أخی من الرضاعه» (۳۹۲) فإنّه یدلُّ علی تقریر عدم حلیتها فی الحالین و علی أنّ انتفاء الحلّیه مع ثبوت کونها ربیبته أولی، و إنما لم تدل علی انتفاء الجواب لأمرین:

أحدهما: أن دلالتها علی ذلک إنما هو من باب مفهوم المخالفه، وفی هذا الحدیث دلّ مفهومُ الموافقه علی عدم الحلیه؛ لانه إذا انتفت الحلیه عند عدم کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم)، فعند کونها ربیته أولی، و إذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقه. ثانیهما: أنّه لما فقدت المناسبه انتفت العلیه، فلم یجعل عدم کونها ربیبه عله عدم الحلیه، فعلمنا أن عدم الحلیه معلل بأمر آخر، و هو أنها ابنه أخیه (صلی الله علیه و آله و سلم) من

الرضاعه و ذلک مستمر مع کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) فیکون عدم الحلیه عند عدم کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) مستنداً إلی ذلک السبب وحده، و عند کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) مستنداً إلیه فقط أو إلیه و إلی کونها ربیبته (صلی الله علیه و آله و سلم) معاً، و علی ذلک تتخرج

آیه لقمان؛ لأن العقل یجزم بأن الکلمات إذا لم تنفد مع کثره هذه الاُمور فلأنْ لاتنفد مع قلتها و عدم بعضها أولی.

الثانی: أن یکون الجوابُ مقرراً علی کل حال من غیر تعرض لأولویه نحو: (وَلوْ رُدّوا لَعادُوا)

(الأنعام / ۲۸)

فهـذا و أمثـاله یعرف ثبوته بعله اُخری مسـتمره علی التقـدیرین، و المقصود فی هـذا القسم تحقیق ثبوت الثانی، و أما الامتناع فی الأول فإنه و إن کان حاصلاً لکنه لیس المقصود.

الثانی من أقسام «لو»: أن تکون حرف شـرط فی المسـتقبل، إلا أنها لا تجزم کقول النبی (صـلی الله علیه و آله و سـلم): «لو یقول أحدکم إذا غضب: أعوذ بالله من الشـیطان الرجیم، ذهب عنه غضـبُه» (۳۹۳) و قوله تعـالی: (وَلْیَخْشَ الّـذینَ لَوْ تَرَکوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُریهً ضِعافا خافُوا عَلَیهِمْ)

(النساء / ۹)

أی: و لیخش الـذین إن شـارفوا و قـاربوا أن یترکوا، و إنمـا أوّلنـا الترک بمشـارفه الترک؛ لأن الخطاب للأوصـیاء، و إنما یتوجه إلیهم قبل الترک؛ لأنهم بعده أموات، و مثله: (کتِبَ عَلَیکمْ إذا حَضَرَ أحَدَکمْ المَوتَ)

(البقره / ۱۸۰)

أی: إذا قارب حضوره (وَ إذا طَلَّقْتُمُ النّساء فَبَلَغْنَ أجَلَهُنِّ فَأمْسِکوهُنِّ)

(البقره / ۲۳۱)

لأن بلوغ الأجل انقضاء العده، و إنما الإمساک قبله و هذا المعنی قاله کثیر من النحویین فی نحو قوله تعالی: (و ما أنْتَ بِمُؤمِن لَنا وَ لَو کنّا صادِقِینَ)

(یوسف / ۱۷)

(لِیظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کلّهِ وَ لَوْ کرِهَ المُشرِکونَ)

(التوبه / ۳۳)

وفی الحدیث النبوی: «أعطها ولو خاتماً من حدید» (۳۹۴).

۲۰۱

و أما نحو: (وَلَوْ تَری إذ وُقِفُوا عَلَی النّار)

(الأنعام / ٢٧)

(أنْ لَوْ نَشاء أصَبْناهُمْ)

(الأعراف / ١٠٠)

و قول كعب: ٢٣٦ لقد أقوم مقاما لو يقوم به أرى و أسمعُ ما لو يسمعُ الفيلُ فمن القسم الأول، لا من هذا القسم؛ لأن

المضارع فی ذلک مراد به المضی، و تقریر ذلک: أن تعلم أن خاصیه «لو» فرض ما لیس بواقع واقعاً، و من ثم انتفی شرطها فی الماضی و الحال لما ثبت من کون متعلقها غیر واقف و خاصیه «إنْ» تعلیق أمر بأمر مستقبل محتمل، و لا دلاله لها علی حکم شرطها فی الماضی و الحال؛ فعلی هذا قوله تعالی: (وَلَو کنّا صادِقِینَ)

(یوسف / ١٧)

یتعین فیه معنی «إن»؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، و لا یمکن جعلها امتناعیه؛ للاستقبال و الاحتمال، و لأن المقصود تحقق ثبوت الصدق لا امتناعه، و أما قوله (٣٩٦). ٢٣٧ لا یلفِک الراجیک إلا مظهراً خُلُقَ الکرامِ ولو تکون عدیما فیحتمل أن «لو» فیه بمعنی «إنْ» علی أن المراد مجرد الإخبار به وجود الجزاء عند وجود الشرط فی المستقبل، و یحتمل أنها علی بابها و أن المقصود فرض الشرط واقعاً و الحکم علیه مع العلم بعدم وقوعه و الحاصل: أن الشرط متی کان مستقبلاً محتملاً، و لیس المقصود فرضه الآن أو فیما مضی فهی بمعنی «إنْ» و متی کان ماضیاً أو حالاً أو مستقبلاً، و لکن قُصدَ فرضه الآن أو فیما مضی فهی الامتناعیه.

الثالث: أن تکون حرفاً مصدریاً بمنزله «أن» إلا أنها لا تنصب، و أکثر وقوع

هذه بعد «ودّ أو یودُّ»، نحو قوله تعالی: (وَدّوا لَوْ تُدْهِنُ)

(القلم / ٩)

(یوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ یعَمّرُ ألفَ سَنَه)

(البقره / ٩۶)

و من وقوعها بدونهما قول الأعشی (٣٩٧): ٢٣٨ و ربما فاتَ قوماً جُلُّ أمرِهم مِن التّأنّی، و کانَ الحزمُ لو عجلُوا و أکثرهم لم یثبت ورود «لو» مصدریه، و الذی أثبته، الفراء و أبو علی و أبو البقاء و التبریزی و ابن مالک و یقول المانعون فی

نحو: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يعَمِّرُ أَلْفَ سَنَه)

(البقره / ۹۶)

إنها شرطيه، و إن مفعول «يود» و جواب «لو» محذوفان، و التقدير: يود أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنه لسرّه ذلك، و لا خفاء بما فی ذلک من التكلف و يشهد للمُثبتين قراءه بعضهم: (ودّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيدْهِنُوا)

(القلم / ۹)

بحذف النون، فعطف «يدْهِنوا» بالنصب على «تُدهِنُ» لما كان معناه أن تدهن و يشكل عليهم دخولها على «أنّ» فی نحو قوله تعالى: (وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَينَها وَ بَينَهُ أمَداً بَعيداً) (

آل عمران / ۳۰)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «يود أهل العافيه يوم القيامه حين يعطى أهل البلاء الثوابَ لو أنّ جلودهم كانت قرضت فی الدنيا بالمقاريض» (۳۹۸) و جوابه: أن «لو» إنما دخلت على فعل عام مقدر بعد «لو».

الرابع: أن تكون للتمنی

نحو: «لو تأتينی فَتُحَدّثَنی» و لهذا نصب «تحدثنی».

۲۰۳

واختلف فيها؛ فقال ابن الضائع و ابن هشام: هی قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب «ليت» و قال بعضهم: هی «لو» الشرطيه أُشربت معنى التمنی؛ بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين: جواب منصوب بعد الفاء، و جواب باللام كقول مهلهل: ۲۳۹ فلو نُبشَ المقابرُ عن كلَيب فيخبَرَ بالذّنائبِ أی زِير بيوم الشَعثمين لقرّعيناً و كيف لِقاء من تحت القبور و قال ابن مالک: هی «لو» المصدريه أغنت عن فعل التمنی، و ذلک أنه أورد قول الزمخشری: و قد تجیء «لو» فی معنى التمنی فی نحو: «لو تأتينی فتحدثنی» فقال: إن أراد أن الأصل: «وددت لو تأتينی فتحدثنی» فحذف فعل التمنی؛لدلاله «لو» عليه فأشبهت «ليت» فی الإشعار بمعنى التمنی فكان لها جواب كجوابها فصحيح

أو أنها حرفٌ وضع للتمنى ك «ليت» فممنوع؛ لاستلزامه منع الجمع بينهاو بين فعل التمنى كما لا يجمع بينه و بين «ليت». انتهى.

الخامس: أن يكون للعرض

نحو: «لو تنزلُ عندنا فَتُصيب خيراً»، ذكره فى التسهيل.

و هنا مسائل

إحداها: أنّ «لو» خاصه بالفعل، و قد يليها اسم مرفوع معمول لمحذوف يفسره ما بعده، أو اسم منصوب كذلك، أو خبر ل «كان» محذوفه، أو اسم هو فى الظاهر مبتدأ و ما بعده خبر.

۲۰۴

فالأول كقول المتلمس: ۲۴۰ ولو غيرُ أخوالى أرادوا نقيصتى جَعَلتُ لهم فوق العَرانينَ ميسَما و الثانى نحو: «لو زيداً رأيتُه أكرمته» و الثالث كقوله (۴۰۱): ۲۴۱ لا يأمَن الدَّهرَ ذوبَغى ولو مَلِكاً جُنودُهُ ضاق عنها السهلُ و الجبلُ و الرابع نحو قول عدى بن زيد: ۲۴۲ لو بِغيرِالماء حَلْقى شَرِقٌ كنتُ كالغصّان بالماء اعتصارى و اختلف فيه؛ فقيل: محمول على ظاهره، و إن الجمله الاسميه و ليتها شذوذاً و قال الفارسى: هو من النوع الأول، و الأصل: لو شَرِقَ حلقى هو شَرِقٌ، فحذف الفعل أولاً و المبتدأ آخراً.

المسأله الثانيه: تقع «أنّ» بعدها كثيراً، نحو قوله تعالى: (وَلَو أَنَّهُمْ آمَنُوا)

(البقره / ۱۰۳)

و قول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «لو أنّ الرياض أقلام و البحر مداد و الجنّ حسّاب و الإنس كتّاب ما أحصوا فضائل أميرالمؤمنين على بن أبى طالب» و قول أبى الأسود الدؤلى فى رثاء اميرالمؤمنين (عليه السلام): ۲۴۳ ولو أنّا سُئلنا المالَ فيه بَذَلنا المال فيه و البنينا

۲۰۵

و موضعها عندالجميع رفف فقال سيبويه: بالابتداء و لا تحتاج إلى خبر؛ لاشتمال صلتها على المسند و المسند إليه، و اختصت من بين سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد «لو» كما اختصت «غُدوه» بالنصب بعد «لدُنْ» و الحين

بالنصب بعـد «لات» و قيل: على الابتداء، و الخبر محذوف، ثم قيل: يقدر مقدما، أى: ولو ثابتٌ إيمانهم، على حد: (وَ آيهٌ لَهُمْ أنّا حَمَلْنا)

(يس / ۴۱)

و قـال ابن عصـفور: بـل يقـدر هنا مؤخراً، و ذلك لأنّ «لعل» لا تقع هنا؛ فلا تشـتبه «أن» المؤكـده إذا قـدّمت، بالتى بمعنى «لعل» فالأـولى حينئـذ أن يقـدر مؤخراً على الأصل، أى: ولو إيمانهم ثابت و ذهب المبرّد و الزجاج و الكوفيون إلى أنه على الفاعليه، و الفعل مقدر بعدها، أى: ولو ثبتَ أنهم آمنوا، و رُجّح بأن فيه إبقاء «لو» على الاختصاص بالفعل.

المسأله الثالثه: لغلبه دخول «لو» على الماضـى لم تجزم ولو اُريد بها معنى «إن» الشـرطيه، و زعم بعضـهم أن الجزم بها مطرد على لغه، و أجـازه جماعه فى الشـعر منهم ابن الشـجرى كقوله (۴۰۵): ۲۴۴ لو يشـأ طـارَبِهِ ذو مَيعه لاـحق الآطال نَهْـدٌ ذُو خُصَلْ و قد خرّج على لغه من يقول: «شا، يشا» بألف، ثم اُبدلت همزه ساكنه، كما قيل: «العألم و الخأتم».

۲۰۶

أو ماض مثبت أو منفى ب «ما»، و الغالب على المثبت دخول اللام عليه، نحو قول النبى (صـلى الله عليه و آله و سلم): «لو أنّ هذا الدين فى الثريا لَنالَتْهُ رجالٌ من فارس» (۴۰۷)، و من تجرده منها قوله تعالى: (لَوْ نَشاء جَعَلْناهُ اُجاجاً)

(الواقعه / ۷۰)

و الغالب على المنفى تجرده منها، نحو: (وَلَوْ شاء رَبُّک ما فَعَلُوهُ)

(الأنعام / ۱۱۲)

و من اقترانه بهـا قوله (۴۰۸): ۲۴۵ ولو نُعطى الخيـارَ لما افترقنا ولكن لاخيار مع الليالى و قـد ورد جواب «لو» الماضـى مقروناً ب «قد»، و هو غريب. قيل: و قد يكونُ جوابُ «لو» جمله اسميه مقرونه باللام أو بالفاء كقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ

آمَنُوا و اتَّقوا لَمَثُوبَهٌ مِنْ عِندالله خَيرٌ)

(البقره / ۱۰۳)

و قيل: هى جواب قسم مقدر.

لولا

على أربعه أوجه:

أحدها: أن تدخل على جملتين اسميه ففعليه لربط امتناع الثانيه به وجود الأُولى، كقول الكميت: ۲۴۶ يقولون لَمْ يورث و لولا تُراثُه لَقَد شَرِكتْ فيه بَكيل و أرحَب و ليس المرفوع بعد «لولا» فاعلًا بفعل محذوف، و لا ب «لولا» لنيابتها عنه،

۲۰۷

ولابها أصاله، خلافاً لزاعمى ذلک، بل رفعه بالابتداء، ثم قال أكثرهم: يجب كونُ الخبر كوناً مُطلقاً محذوفاً؛ فإذا أُريد الكون المقيد لم يجز أن تقول: «لولا زيد قائم» و لا أن تحذفه، بل تجعل مصدَره هو المبتدأ، فتقول: «لولا قيام زيد لأتيتک» أو تدخل «أنّ» على المبتدأ فتقول: «لولا أنّ زيداً قائم» و تصير «أنّ» وصلتها مبتدأ محذوف الخبر وجوباً، أو مبتدأ لا خبر له، أو فاعلًا ب «ثبت» محذوفاً، على الخلاف السابق فى فصل «لو» و ذهب الرمانى و ابن الشجرى و الشلوبين و ابن مالك إلى أنّه يكون كوناً مطلقاً ک «الوجود و الحصول» فيجب حذفه، و كوناً مقيداً ک «القيام و القعود» فيجب ذكره إن لم يعلم و يجوز الأمران إن علم و زعم ابن الطراوه أن جواب «لولا» أبداً هو خبر المبتدأ، و يرده أنه لا رابط بينهما و إذا ولى «لولا» مضمرٌ فحقه أن يكون ضميرَ رفف نحو: (لَوْلا أنْتمْ لَكنّا مُؤمنينَ)

(سبأ / ۳۱)

وسمع قليلًا: «لولاى و لولاک و لولاه» خلافاً للمبرد، قال النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «لولاک يا على ما عُرِف المؤمنون مِنْ بعدى» (۴۱۰).

ثم قال سيبويه و الجمهور: هى جاره للضمير مختصه به، كما اختصت «حتى» و الكاف بالظاهر و لا تتعلق «لولا» بشىء، و موضع المجرور

بهـا رفع بالابتـداء، و الخبر محـذوف و قـال الأـخفش: الضـمير مبتـدأ و «لولاـ» غير جـاره، و لكنهم أنابوا الضـمير المخفوض عن المرفوف كما عكسوا، إذ قالوا: «ما أنا كأنت»، «ولا أنت كأنا»

۲۰۸

وقد أسـلفنا أن النيابه إنما وقعت فى الضـمائر المنفصـله؛ لشـبهها فى استقلالها بالأسماء الظاهره، فإذا عطف عليه اسم ظاهر، نحو: «لولاک و زید» تعین رفعه؛ لأنها تخفض الظاهر.

الثانی: أن تكون للتحضيض و العرض؛ فتختص بالمضارع أو ما فى تأويله، نحو: (لَوْلا تَسْتَغْفِرُونَ اللهَ)

(النمل / ۴۶)

و نحو (لَوْلا أَخّرْتَنی إلى أجَل قَرِيب)

(المنافقون / ۱۰)

الثالث: أن تكون للتوبيخ و التنديم فتختص بالماضى، نحو: (لَوْلا جاؤُوا عَلَيهِ بِأرْبَعَهِ شُهداء)

(النور / ۱۳)

و منه: (وَلَولا إذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ ما يكونُ لَنا أنْ نَتَكلّم بِهذا)

(النور / ۱۶)

إلا أن الفعل أُخِّر و قد فصلت من الفعل ب «إذ و إذا» معمولين له، و بجمله شرطيه معترضه؛ فالأول كما تقدّم، و الثانى و الثالث، نحو: (فَلولاـ إذا بَلَغَتِ الحُلْقُومَ و أنتُمْ حِينَئذ تَنْظُرُونَ و نَحْنُ أقْرَبُ إلَيهِ مِنْكمْ وَلكنْ لاـ تُبصِرُونَ فَلَولاـ إنْ كنْتُمْ غَيرَ مَدِينينَ تَرْجِعُونها)

(الواقعه / ۸۳ ۸۷)

المعنى: فهلاـ ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مـدينين، و حـالتكم أنكـم تشاهـدون ذلـك، و نحـن أقرب إلى المحتضر منكم، و لكنكم لاتشاهدون ذلک، و «لولا» الثانيه تكرار للُاولى. الرابع: الاستفهام، نحو (لَوْلا أخّرتَنى إلى أجَل قَرِيب)

(المنافقون / ۱۰)

(لَوْلا أُنزِلَ عَلَيهِ مَلَک)

(الأنعام / ۸)

قال الهروى: و أكثرهم لا يذكره و الظاهر أن الأُولى للعرض، و أن الثانيه مثل: (لَوْلا جاؤا عَلَيهِ بأرْبَعَهِ شُهَداء)

(النور / ١٣)

لو ما ليت و ذكر الهروى أنها تكون نافيه بمنزله «لَم»، و جعل منه: (فَلَوْلا كانَتْ قَرْيهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إلا قَوْمَ يونُسَ)

(يونس / ٩٨)

و الظاهر أن

المعنى على التوبيخ، أى: فهلا كانت قَريه واحده من القرى المُهلكه تابت عن الكفر قبل مجىء

۲۰۹

العـذاب فنفعها ذلک، و هو تفسـير الأخفش و الکسايى و الفراء و على بن عيسـى و النَحّاس، و يؤيـده قراءه اُبى و عبـدالله: «فَهَلا كانَت» و يلزم من هذا المعنى النفى، لأن التوبيخ يقتضـى عدم الوقوف فإن احتج محتج للهروى بأنه قرئ بنصب «قوم» على أصل الاسـتثناء، و رفعه على الإبدال، فالجواب: أنّ الإبدال يقع بعد ما فيه رائحه النفى كقول الأخطل: ۲۴۷ و بالصّريمه منهم مَنزل خَلَقٌ عاف تغير إلّا النّؤى و الوَتدُ فرفع لما كان «تغير» بمعنى «لم يبق على حاله»؛ و يوضح لک ذلک أن البدل فى غير الموجب أرجح من النصب، و قد اجتمعت السبعه على النصب فى (إلاّ قَوْمَ يونُسَ)

(يونس / ۹۸)

فدل على أن الكلام موجب، ولكن فيه رائحه غير الإيجاب.

لو ما

بمنزله «لولا» تقول: «لوما زيد لأكرمتک» وفى التنزيل: (لَوْما تأتِينا بِالْمَلائكهِ إن كنتَ مِنَ الصادِقين)

(الحجر / ۷)

ليت

حرف تمنّ يتعلق بالمستحيل غالباً كقول أبى العتاهيه: ۲۴۸ فياليتَ الشبابَ يعودُ يوماً فأُخبرَهُ بما فعلَ المشيبُ و بالممكن قليلًا.

۲۱۰

و حكمه أن ينصب الاـسم و يرفع الخبر، قـال الفراء و بعض أصـحابه: و قـد ينصـبهما كقوله (۴۱۳): ۲۴۹ ... ياليتَ أيام الصّـِبا رواجعا و هو محمول على حـذف الخبر، و تقـديره: «أقبلتْ» لا «تكون» خلافاً للكسائى؛ لعدم تقدم «إنْ و لوْ» الشـرطيتين و تقترن بهـا «مـا» الحرفيه فلاـ تزيلهـا عن الاختصـاص بالأسـماء، لايقـال: «ليتما قام زيـد» خلافاً لابن أبى الربيع و طاهر القزوينى، و يجوز حينئذ إعمالها؛ لبقاء الاختصاص و إهمالها حملًا على أخواتها.

ليس

ليس كلمه داله على نفى الحال، و تنفى غيره بالقرينه، نحو: «ليسَ خَلَقَ الله مثله» و قول الأعشـى فى النبى (صـلى الله عليه و آله و سلم): ۲۵۰ لهُ نافلاتٌ ما يغِبُّ نَوالُها و ليسَ عطاءُ اليوم مانِعَهُ غـدا و هى فعل لايتصـرف، وزنه «فعِل» بالكسـر، ثم التزم تخفيفه، و لم نقـدره «فعَلَ» بالتفـح؛ لأنه لا يخفف، و لا «فَعُلَ» بالضم؛ لأنه لم يوجد فى يايى العين إلا فى «هَيؤ» و سـمع: «لُستُ» بضم اللام،

فیکون علی هـذه اللغه ک «هَیْؤ» و زعم ابن السـراج أنه حرف بمنزله «ما» و تابعه الفارسـی فی الحلَبیات و ابن شـقیر و جماعه، و الصواب: الأول؛ بدلیل: و لستُما و لستنّ و لیسا و لیسوا

۲۱۱

و لَیست و لسنَ. قال أبو الأسود الدؤلی فی رثاء الإمام الحسـین (علیه السلام) و مَن اُصیبمعه من بنی هاشم: **۲۵۱** ألستِ ترین بنی هاشم قد أفنَتْهُمُو الفئهُ الظالمهُ و تلازم رفع الاسم و نصب الخبر، کقول الإمام الحسـین (علیه السلام): «أوَلیس حمزه سیدالشهداء عمّ أبی؟»

(۴۱۶) و قیل: قد تخرج عن

ذلك فى مواضع:

أحدها: أن تكون حرفاً ناصباً للمستثنى بمنزله «إلا»، نحو: «أتونى ليس زيداً»، و الصحيح: أنها الناسخه، و أن اسمها ضمير راجع للبعض المفهوم مما تقدم، و استتاره واجب؛ فلا يليها فى اللفظ إلا المنصوب.

الثانى: أن يقترن الخبر بعدها ب «إلاّ»، نحو: «ليس الطيبُ إلا ـ المسك» بالرفف فإن بنى تميم يرفعونه حملاً ـ لها على «ما» فى الإهمال عند انتقاض النفى، كما حمل أهلُ الحجاز «ما» على «ليس» فى الإعمال عند استيفاء شروطها.

الثالث: أن تدخل على الجمله الفعليه، أو على المبتدأ و الخبر مرفوعين كقول النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): «ليس يتحسّر أهل الجنّه على شىء إلاّ على ساعه مرّت بهم لم يذكروا الله عزّوجلّ فيها» (۴۱۷) و قوله (۴۱۸):

۲۱۲

و خرّج على أن «الغالب» اسمها و الخبر محذوف، قال ابن مالك: و هو فى الأصل ضمير متصل عائد على «الأشرم»، أى: ليسهُ الغالبُ كما تقول: «الصديق كانهُ زيد» ثم حذف؛ لاتّصاله و مقتضى كلامه أنه لولا تقديره متصلاً لم يجز حذفه، و فيه نظر.

۲۱۳

حرف الميم

ما

تأتى على وجهين: اسميه، و حرفيه، وكل منهماثلاثه أقسام. فأما أوجه الاسميه: فأحدها: أن تكون معرفه، و هى نوعان: ناقصه، و هى الموصوله، نحو قوله تعالى: (ما عِنْدَكمْ ينْفَدُ و ما عِنْدالله باق)

(النحل / ۹۶)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «عبادَالله إنكم و ما تَأمُلون من هذه الدنيا أثوياءُ مُؤجّلونَ» (۴۲۰) و تامه، و هى نوعان: و عامه أى مقدره بقولك: الشىء، و هى التى لم يتقدمها اسمٌ تكون هى و عاملها صفه له فى المعنى، نحو: (إنْ تُبْدُوا الصّدقاتِ فَنِعِمّا هِى)

(البقره / ۲۷۱)

أى: فنعم الشىء هى، و الأصل: فنعم الشىء إبداؤها؛ لأن الكلام فى الإبداء لا فى

۲۱۴

الصدقات، ثم

حذف المضاف و اُنیب عنه المضاف إلیه، فانفصل و ارتفع و خاصه و هی التی تقدمها ذلک، و تقدر من لفظ ذلک الاسم، نحو: «غسَلتُه غسلًا نعمّا» و «دققته دقاً نعمّا» أی: نعم الغسل و نعم الدق، و أکثرهم لایثبت مجیء «ما» معرفه تامه، و أثبته جماعه منهم ابن خروف و نقله عن سیبویه.

الثانی: أن تکون نکره مجرده عن معنی الحرف، و هی أیضاً نوعان: ناقصه و تامه: فالناقصه هی الموصوفه، و تقدر بقولک: شیء کقولهم: «مررت بما معجب لک» أی: بشیء مُعجب لک، و قوله (۴۲۱): ۲۵۴ ربّما تکره النفوس من الأم رله فُرجه کحلّ العقال أی: رب شیء تکرهه النفوس و التامّه: تقع فی ثلاثه أبواب:

أحدها: التعجب کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «ما أحسنَ تواضعَ الأغنیاء للفقراء طلباً لما عندالله» (۴۲۲) المعنی: شیء حسّن تواضع الأغنیاء، جزم بذلک جمیع البصریین إلا الأخفش فجوّزه، و جوّز أن تکون معرفه موصوله و الجمله بعدها صله لامحل لها، و أن تکون نکره موصوفه و الجمله بعدها فی موضع رفع نعتاً لها و علیهما فخبر المبتدأ محذوف وجوباً، تقدیره: شیء عظیم و نحوه. ثانیها: باب «نعم و بئس»، نحو: «غسلته غسلًا نعمّا» و «دققتُه دقّاً نعمّا» أی:

نعم شیئاً، ف «ما» نصبٌ علی التمییز عند جماعه من المتأخرین منهم الزمخشری، و ظاهر کلام سیبویه أنها معرفه تامه کما مرّ. ثالثها: قولهم إذا أرادوا المبالغه فی الإخبار عن أحد بالإکثار من فعل کالکتابه: «إنّ زیداً ممّا أن یکتبَ» أی: إنه من أمر کتابه، أی إنه مخلوق من أمر و ذلک الأمر هو الکتابه ف «ما» بمعنی «شیء» و «أنْ» وصلتها فی موضع خفض بدلاً منها، و المعنی بمنزلته فی (خُلِقَ

الإنْسانُ مِنْ عَجَل)

(الأنبياء / ۳۷)

جعل؛ لكثره عجلته كأنه خلق منها، و زعم السيرافى و ابن خروف و تبعهما ابن مالك و نقله عن سيبويه أنها معرفه تامه بمعنى الشيء أو الأمر، و «أنْ» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره، و الجمله خبر ل «إنّ» و لا يتحصل للكلام معنى طائل على هذا التقدير.

الثالث: أن تكون نكره مضمنه معنى الحرف، و هى نوعان:

أحدهما: الاستفهاميه، و معناها: أى شيء، نحو قوله تعالى: (ما لَوْنُها)

(البقره / ۶۹)

و قول حسّان فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ۲۵۵ ما بال عينى لا تنام؟ كأنّما كحِلَتْ مَآقيها بكحل الأرمَد و يجب حذف ألف «ما» هذه إذا جُرّتْ و إبقاء الفتحه دليلًا عليها، كقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) خطاباً لأبيه: «مم حمدتَ و استرجَعتَ» و قول الكميت:

۲۵۶ فتلك ولاه السّوء قدْ طالَ مكثُهم فحتّام حتّام العناءُ المُطوّلُ و ربما تبعت الفتحهُ الألف فى الحذف، و هو مخصوص بالشعر، كقوله (۴۲۶): ۲۵۷ يا أبا الأسود لِمْ خلّفْتَنى لِهُموم طارقات و ذِكرْ و عله حذف الألف، الفرق بين الاستفهام و الخبر؛ فلهذا حذفت فى نحو: (فَناظِرهٌ بِمَ يرجعُ المُرْسَلونَ)

(النمل / ۳۵)

(لِمَ تَقُولُونَ مالا تَفْعَلُونَ)

(الصف / ۲)

و ثبتت فى نحو (يؤمِنُونَ بما اُنزِلَ إليك)

(البقره / ۴)

(ما مَنَعَك أن تسجُدَ لِما خلقتُ بيدَى)

(ص / ۷۵)

و كما لاتحذف الألف فى الخبر لاتثبت فى الاستفهام، و أمّا قراءه عكرمه و عيسى: (عَمّا يَتَساءلُونَ)

(النبأ / ١)

فنادر و إذا ركبت «ما» الاستفهاميه مع «ذا» لم تحذف ألفها، نحو: «لما ذا جئت؛ لأن ألفها قد صارت حشواً.

ماذا

اعلم أنها تأتى فى العربيه على أوجه

منها: أن تكون «ما» استفهاميه و «ذا» إشاره

نحو: «ما ذا التّوانى؟»، و: ٢٥٨ ماذاالوقوف على ناروقد خَمَدَتْ يا طالَما اُوقدَت فى الحرب نِيرانُ و منها: ان

تكون «ما» استفهاميه و «ذا» موصوله كقول لبيد:

۲۱۷

۲۵۹ ألاتسألان المرء ماذا يحاولُ أَنَحْبٌ فيقْضى أم ضلالٌ و باطلٌ؟ ف «ما» مبتدأ؛ بدليل إبداله المرفوع منها، و «ذا» موصول؛ بدليل افتقاره للجمله بعده، و هو أرجح الوجهين فى (وَ يسْألُونَک ماذا ينْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ)

(البقره / ۲۱۹)

فيمن رفع «العفو» أى: الذى ينفقونه، العفو؛ إذ الأصل: أن تجاب الاسميه بالاسميه و الفعليه بالفعليه و منها: أن يكون «ماذا» كله استفهاما على التركيب كقولك: «لماذا جئت؟» و هو أرجح الوجهين فى الآيه فى قراءه غير أبى عمرو: (قُلِ العَفْوَ)

(البقره / ۲۱۹)

بالنصب، أى: ينفقون العفو و منها: أن تكون «ما» استفهاماً و «ذا» زائده، أجازه جماعه منهم ابن مالك فى نحو: «ماذا صنعت؟» و على هذا التقدير فينبغى وجوب حذف الألف فى نحو: «لم ذا جئت؟» و التحقيق: أن الأسماء لا تزاد.

النوع الثانى: الشرطيه و هى نوعان: غير زمانيه، نحو: (وما تَفْعَلُوا مِن خَير يعْلَمْهُ الله)

(البقره / ۱۹۷)

و زمانيه، أثبت ذلک الفارسى و أبوالبقاء و أبو شامه و ابن برى و ابن مالک، و هو ظاهر فى قوله تعالى: (فَمَا اسْتَقامُوا لَکمْ فَاسْتَقيمُوا لَهُمْ)

(التوبه / ۷)

أى استقيموا لهم مده استقامتهم لکم، و محتمل فى (فما اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَاتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ)

(النساء / ۲۴)

إلا أن «ما» هذه مبتدأ لا ظرفيه، و الهاء من «به» راجعه إليها، و يجوز فيها الموصوليه و «فاتُوهُنَّ» الخبر، و العائد محذوف أى: ل ٠ أجله.

۲۱۸

و أما أوجه الحرفيه

فأحدها: أن تكون نافيه، فإن دخلت على الجمله الاسميه أعملها الحجازيون و التهاميون و النجديون عمل «ليس» بشروط معروفه، نحو (ما هذا بَشَراً)

(يوسف / ٣١)

(ما هُنَّ اُمَّهاتِهِمْ)

(المجادله / ٢)

و عن عاصم: أنه رفع «اُمهاتهم» على التميميه، و ندر تركيبها مع النكره تشبيهاً

لها ب «لا» كقوله: ۲۶۰ و مابأسَ لو رَدَّتْ علينا تحيةً قليلٌ على مَنْ يعرفُ الحقّ عابُها و إن دخلت على الفعليه لم تعمل، نحو قوله تعالى: (و ما تُنْفِقُونَ إلاّ اْبتِغاء وَجْهِ الله)

(البقره / ۲۷۲)

و قول حسان: ۲۶۱ بالله ما حَمَلت اُنثى و لا وَضَعت مثلَ النبى رسولِ الرحمه الهادى و إذا نفت المضارع تخلّص عندالجمهور للحال، و ردّ عليهم ابن مالك بنحو: (قُلْ ما يكونُ لِى أنْ اُبَدِّلَهُ)

(يونس / ۱۵)

و اُجيب بأن شرط كونه للحال انتفاء قرينه خلافه.

الثانى: أن تكون مصدريه، و هى نوعان: زمانيه، و غيرها. فغير الزمانيه، نحو: (ضاقَتْ عَلَيهِمُ الأرضُ بِما رَحُبَتْ)

(التوبه / ۱۱۸)

و الزمانيه، نحو قوله تعالى: (ما دُمْتُ حَياً)

(مريم / ۳۱)

أصله: مُدّةَ دوامى حياً فحذف الظرف و خلفته «ما» وصلتها كما جاء فى المصدر الصريح، نحو: «جئتُك صلاه العصر» و «آتيك قدوم الحاج» و قال أميرالمؤمنين (عليه السلام): «والله

لا أطورُبه ما سَمَرَ سَميرٌ و ما أَمّ نجمٌ فى السّماء نجماً» (۴۳۱). ولو كان معنى كونها زمانيه أنها تدل على الزمان بذاتها لا بالنيابه لكانت اسماً و لم تكن مصدريه و إنّما عبّر هنا ب «الزمانيه» دون الظرفيه؛ ليشمل نحو: (كلّما أضاء لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ)

(البقره / ۲۰)

فإن الزمان المقدر هنا مخفوض، أى: كل وقت إضاءه، و المخفوض لايسمى ظرفاً و لا تشارك «ما» فى النيابه عن الزمان «أن» خلافاً لابن جنى، و حمل عليه قوله ساعده بن جؤيه: ۲۶۲ و تَالله ما إنْ شَهْلَةٌ اُمٌّ واحد بأوجدَ منّى أن يهانَ صغيرُها و تبعه الزمخشرى، و حمل عليه قوله تعالى: (أنْ آتاهُ الله المُلْكَ)

(البقره / ۲۵۸)

(إلّا أنْ يصّدّقُوا)

(النساء / ٩٢)

(أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أنْ يقُولَ رَبّى الله)

(غافر / ٢٨)

و معنى التعليل فى

البيت و الآيات ممكن، و هو متفق عليه؛ فلا معدل عنه.

الوجه الثالث: أن تكون زائده، و هی نوعان: كافه و غیر كافه و الكافه: ثلاثه أنواع:

أحدها: الكافه عن عمل الرفف و لا تتصل إلا بثلاثه أفعال: «قلّ و كثُرَ و طال» و عله ذلک شبههن ب «رب» و لا يدخلن حينئذ إلا على جمله فعليه صُرّحَ

٢٢٠

بفعلها كقوله (٤٣٣): ٢۶٣ قلّما يبرَحُ اللبيبُ إلى ما يورث المجدَ داعياً أو مُجيبا و زعم بعضهم أن «ما» مع هذه الأفعال مصدريه لا كافه.

الثانی: الكافه عن عمل النصب و الرفف و هی المتصله ب «إن» و أخواتها، نحو قوله تعالى: (إنّما الله إلهٌ واحِدٌ)

(النساء / ١٧١)

و قول الكميت: ٢۶۴ كأنّی جان محدِث و كأنّما بهم أتّقی من خشيه العار أجْرَب و تسمّى المتلوه بفعل مُهيئه، و زعم ابن دُرُستَويه و بعض الكوفيين أنّ «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزله ضمير الشأن فی التفخيم و الإبهام وفی أن الجمله بعده مفسره له، و مخبرٌ بها عنه و يرده أنها لا تصلح للابتداء بها، ولا لدخول ناسخ غير «إنّ» و أخواتها و رده ابن الخباز فی شرح الإيضاحبامتناع «إنما أينَ زيدٌ؟» مع صحه تفسير ضمير الشأن بجمله الاستفهام، و هذا سهو منه؛ إذ لا يفسر ضميرالشأن بالجمل غير الخبريه، اللهم إلاـ مع «أن» المخفّفه من الثقيله فإنه قد يفسر بالدعاء، نحو: «أما أن جزاک الله خيراً» و قراءه بعض السبعه: (والخامِسَهَ أنْ غَضِبَ الله عَلَيها)

(النور / ٩)

على أنّا لا نسلم أن اسم «أنْ» المخففه يتعين كونه ضمير شأن؛ إذ يجوز هنا أن يقدر ضمير المخاطب فی الأول و الغائبه فی الثانی و قد قال سيبويه فی قوله تعالى: (أن يا إبراهيمُ

قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤيا)

(الصافّات / ۱۰۴ و ۱۰۵)

إن التقدير: أنك قد صدقت.

۲۲۱

و أما نحو: (إنَّ ما تَوعَدُونَ لآت)

(الأنعام / ۱۳۴)

(و أنَّ ما يدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الباطِلُ)

(الحج / ۶۲)

ف «ما» فيه اسم باتفاق، و الحرف عامل، و أما (إنّما حَرَّمَ عَلَيكمُ المَيتَه)

(البقره / ۱۷۳)

فيمن نصب «الميته» ف «ما» كافه، و من رفعها و هو أبو رجاء العطاردى ف «ما» اسم موصول، و العائد محذوف، و جزم النحويون بأن «ما» كافه فى (إنّما يخْشَى الله مِنْ عِبادِهِ العُلَماء)

(فاطر / ۲۸)

و لا يمتنع أن تكون بمعنى «الذى» و «العلماء» خبر، و العائد مستترفى «يخشى» و اُطلقت «ما» على جماعه العقلاء، كما فى قوله تعالى: (أوْ ما مَلَكتْ أيمانُكمْ)

(النساء / ۳)

(فَانكحُوا ما طاب لَكمْ مِنَ النّساء)

(النساء / ۳)

الثالث: الكافه عن عمل الجر، و تتصل بأحرف و ظروف. فالأحرف أحدها: «ربّ» و أكثر ما تدخل حينئذ على الماضى كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «ربّما عَزّ المطلبُ و الاكتسابُ» (۴۳۵) و قول الأبرش: ۲۶۵ رُبّما أوفَيتُ فى عَلَم تَرفَعَنْ ثوبى شمالاتُ لأن التكثير و التقليل إنما يكونان فيما عرف حدّه، و المستقبل مجهول، و من ثَمّ قال الرّمانى فى (رُبَما يوَدُّ الّذينَ كفَرُوا)

(الحجر / ٢)

إنما جاز؛ لأن المستقبل معلوم عند الله تعالى كالماضى، و قيل: هو على حكايه حال ماضيه مجازاً مثل (وَ نُفِخَ فى الصّورِ)

(الكهف / ٩٩)

و لايمتنع دخولها على الجمله الاسميه خلافاً للفارسى، و لهذا قال فى قول

٢٢٢

أبى دؤاد: ٢٦۶ رُبّما الجامِلُ المؤبَّلُ فيهم و عناجيجُ بَينَهُنَّ المِهارُ: «ما» نكره موصوفه بجمله حذف مبتدؤها، أى: رُبّ شىء هوالجامل.

الثانى: الكاف، نحو: «كنْ كما أنتَ» و قول نهشل بن حُرّى: ٢۶٧ أخ ما جدٌلم يخْزِنى يومَ مشهد كما سيفُ عمرو لم تَخُنهُ

مَضاربهْ قيل: و منه: (اجْعَلْ لَنا إلهاً كما لَهُمْ آلِهَهٌ)

(الأعراف / ١٣٨)

و قيل: «ما» موصوله، و التقدير: كالذى هو آلهه لهم، و قيل: لاـ تكف الكاف ب «ما» و إنّ «ما» فى ذلك مصدريه موصوله بالجمله الاسميه.

الثالث: الباء كقوله (۴٣٩): ٢۶٨ فلئن صِرتَ لاتُحيرُ جواباً فَبِما قدْ تُرَى و أنتَ خطيبُ ذكره ابن مالك، و أن «ما» الكافه أحدثتْ مع الباء معنى التقليل، كما أحدثت مع الكاف معنى التعليل فى نحو: (واذْكرُوهُ كما هَداكمْ)

(البقره / ١٩٨)

و الظاهر: أن الباء و الكاف للتعليل، و أن «ما» معهما مصدريه، و قد سُلّم أن كلّاً من الكاف و الباء يأتى للتعليل مع عدم «ما» كقوله تعالى: (فَبِظُلْم مِنَ الّذينَ

هادُوا حَرّمْنا عَلَيهِمْ طَيبات أُحلّتْ لَهُم)

(النساء / ١۶٠)

(ويكأَنّهُ لايفْلحُ الكافِرُونَ)

(القصص / ٨٢)

و أن التقدير: أعجب؛ لعدم فلاح الكافرين. ثم المناسب فى البيت معنى التكثير لا التقليل.

الرابع: «من» كقول أبى حيه: ٢۶٩ و إنّا لممّا نَضربُ الكبشَ ضربهً على رأسه تُلقى اللسانَ من الفَمِ قاله ابن الشجرى، و الظاهر: أن «ما» مصدريه، و أن المعنى مثله فى (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَل)

(الأنبياء / ٣٧)

فجعل «الإنسان» مخلوقاً من العجل مبالغه.

و أما الظروف

فأحدها: «بين» كقول جميل: ٢٧٠ بينما نحنُ بالأراك معاً إذ أتى راكبٌ على جَمَلهْ و قيل: «ما» زائده، و «بين» مضافه إلى الجمله، و قيل: زائده، و «بين» مضافه إلى زمن محذوف مضاف إلى الجمله، أى: بين أوقات نحن بالأراك.

الثانی و الثالث: «حیث و إذ» و یضمنان حینئذ معنی «إن» الشرطیه فیجزمان فعلین.

و غیر الکافه نوعان: عوض، و غیر عوض. فالعوض فی موضعین:

أحدهما: فی نحو قولهم: «أمّا أنتَ منطلقاً انطلقتُ» و الأصل: انطلقتُ لأن کنتَ منطلقاً؛ فقدم «لأن کنت منطلقاً» للاختصاص، و

حذف الجار و «کان» للاختصار، و جی ب «ما» للتعویض، و اُدغمت النون للتقارب، و العملُ عند

۲۲۴

الفارسی و ابن جنی ل «ما»، لا ل «کان».

الثانی: فی نحو قولهم: «افعلْ هـذا إمّا لا» و أصله: إن کنتَ لا تفعل غیره و غیر العوض: یقع بعد الرافع کقولک: «شتّان ما زید و عمرو» و بعد الناصب الرافع نحو: «لیتما زیداً قائم» و بعد الجازم، نحو: (وَ إمّا ینْزَ غَنّک مِنَ الشّیطانِ نَزْغٌ)

(الأعراف / ۲۰۰)

و قول الأعشی فی النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): ما ۲۷۱ متی ماتناخی عندباب ابن هاشم تُراحی و تَلقَی مِنْ فَواضلِهِ ندا و بعد الخافض، حرفاً کان، نحو: (فبِما رَحْمَه مِنَ الله لِنْتَ لَهُم)

(آل عمران / ۱۵۹)

و قول عدی بن الرعلاء: ۲۷۲ رُبّما ضربه بِسَیف صَقیل بَین بُصری و طَعْنه نَجلاء أو اسماً کقوله تعالی: (أیما الأَجَلَینِ)

(القصص / ۲۸)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «أیما امرئ وَلی مِن أمرالمسلمین و لم یحُطْهم بما یحوط به نفسَه لم یرَح رائحه الجنّه» (۴۴۴) و زیدت قبل الخافض، کما فی قول بعضهم: «ما خلا زید، و ما عدا عمرو» بالخفض، و هو نادر و تزاد بعد أداه الشرط، جازمهً کانت، نحو: (أینَما تَکونُوا یدْرِککم الْمَوتُ)

(النساء / ۷۸)

(وَ إمّا تَخافَنّ)

(الأنفال / ۵۸)

أو غیر جازمه، نحو قوله

۲۲۵

تعالی: (حَتّی إذا ما جاءُوها شَهِدَ عَلَیهِمْ سَمْعُهُم)

(فصّلت / ۲۰)

و بین المتبوع و تابعه فی نحو: (مثلاً مّا بَعُوضَةً)

(البقره / ۲۶)

قال الزجاج: «ما» حرف زائد للتوكيد عند جميع البصريين، انتهى و يؤيده سقوطها فى قراءه ابن مسعود و «بعوضه» بدل و قيل: «ما» اسم نكره صفه ل «مثلاً» أو بدل منه، و «بعوضه» عطف بيان على

«ما».

و هذا فصل عقد للتدريب فی «ما» قوله تعالی: (ما أغْنی عَنْهُ مالُهُ وَ ما کَسَبَ)

(المسد / ۲)

تحتمل «ما» الأُولی: النافيه أی: لم يغنِ، و الاستفهاميه فتکون مفعولاً مطلقاً، و التقدير: أی إغناء أغنی عنه ماله و يضعف کونه مبتدأ لِحذف المفعول المضمر حينئذ؛ إذ تقديره: أی إغناء أغناهُ عنه ماله، و هو نظير: «زيد ضربتُ» إلا أن الهاء المحذوفه فی الآيه مفعول مطلق، وفی المثال مفعول به، و أما «ما» الثانيه فموصول اسمی أو حرفی أی: «والذی کسبه، أو و کسْبه»، و قد يضعف الاسمی بأنه إذا قُدّر «والذی کسبه» لزم التکرار؛ لتقدم ذکر المال و يجاب بأنه يجوز أن يراد بها الولد، ففی الحديث النبوی: «أطيب ما أکلَ الرّجلُ مِن کسبِهِ، و ولدهُ مِن کسبه» (۴۴۵) و أما قوله تعالی (فَقَلِيلًا ما يؤْمِنُونَ)

(البقره / ۸۸)

ف «ما» محتمله لثلاثه أوجه:

أحدها: الزياده، فتکون إما لمجرد تقويه الکلام مثلها فی (فَبِما رَحمَه مِنَ الله لِنْتَ لَهُمْ)

(آل عمران / ۱۵۹)

فتکون حرفاً باتفاق، و «قليلًا» فی معنی النفی

۲۲۶

مثلها فی قول ذی الرّمه: ۲۷۳ أُنيخَتْ فألقتْ بلدهً فوق بلده قليلٌ بها الأصوات إلاّ بُغامُها و إما لإفاده التقليل، مثلها فی «أکلتُ أکلاًمّا» و علی هذا فيکون تقليلاً بعد تقليل، و يکون التقليل علی معناه، و يزعم قوم أن «ما» هذه اسمٌ کما قدمناه فی (مثلاً مّا بَعُوضَهً)

(البقره / ۲۶)

ثانيها: النفی، و «قليلاً» نعت لمصدر محذوف، أو لظرف محذوف، أی: «إيماناً قليلًا أو زمناً قليلًا» أجاز ذلک بعضهم، و يرده أمران:

أحدهما: أن «ما» النافيه لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، و يسهل ذلک شيئاً ما علی تقدير «قليلًا» نعتاً للظرف؛ لأنهم يتّسعون فی الظروف (۴۴۷)، و قد قال

(۴۴۸): ۲۷۴ و نحن عن فضلک ما استغنینا متی

و الثانی: أنهم لاـ یجمعون بین مجازین، و لهـذا لم یجیزوا «دخلتُ الأـمرَ»: لئلا یجمعوا بین حـذف «فی» و تعلیق الـدخول باسـم المعنی، بخلاف «دخلت فی الأمر» و «دخلت الدار» و اسـتقبحوا «سِـیرَ علیه طویلٌ»؛ لئلا یجمعوا بین جعل الحدث أو الزمان مسیراً و بین حذف الموصوف؛ بخلاف: «سیر علیه طویلًا» و «سیر علیه سَیرٌ طویل، أو زمن طویل».

ثالثها: أن تکون مصدریه، و هی وصلتها فاعل ب «قلیلًا» و «قلیلًا»

۲۲۷

حـال معمول لمحـذوف دل علیه المعنی، أی: لعنهم الله، فـأخروا «قلیلاًـ إیمانهم»، أجازه ابن الحاجب، و رجـح معناه علی غیره و قوله تعالی: (أَلَمْ تَعْلَموا أنَّ أباکمْ قَدْ أخَذَ عَلَیکمْ مَوْثقاً مِنَ الله وَ مِنْ قَبْلُ ما فَرَّطْتُمْ فی یوسُفَ)

(یوسف / ۸۰)

«ما» إما زائـده، ف «من» متعلقه ب «فَرّطْتُمْ» و إما مصـدریه فقیل: موضـعها هی وصـلتها رفع بالابتـداء، و خبره «مِنْ قَبْل» و ردّ بأن الغایات لا تقع أخباراً و لا صلات و لا صفات و لا أحوالاً، نص علی ذلک سیبویه و جماعه من المحققین و یشکل علیهم (کیفَ کانَ عاقِبَهُ الّذینَ مِنْ قَبلُ)

(الروم / ۴۲)

و قیـل: نصب عطفـاً علی «أن» وصـلتها، أی: ألم تعلمـوا أخـذ أبیکم الموثق و تفریطکم، و یلزم علی هـذا الإـعراب، الفصـل بین العاطف و المعطوف بالظرف و هو ممتنف فإن قیل: قد جاء (وَ جَعَلْنا مِنْ بَینِ أیدیهِمْ سَدّاً وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً)

(یس / ۹)

قلنا: لیس هذا من ذلک کما توهم ابن مالک، بل المعطوف شیئان علی شیئین.

متی

علی خمسه أوجه: اسم استفهام، نحو قوله تعالی: (مَتی نَصْرُ الله)

(البقره / ۲۱۴)

واسم شرط، کقول سُحیم بن وَثیل الرّیاحی: ۲۷۵ أنا ابنُ جلا و

طلّاعُ الثنايا مَتى أضع العِمامهَ تَعْرِفُونی و قال الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): «اللّهمّ و متی وَقَفْنا بین نَقصین فی

۲۲۸

دین أو دنیا، فَأوقِع النقصَ بأسرعهما فناءً» (۴۵۰) و اسم مرادف للوسط و حرف بمعنی «من» أو «فی» و ذلک فی لغه هذیل، یقولون: «أخرجها متی کمّهِ» أی: منه و اختلف فی قول بعضهم: «وضعته متی کمی»؛ فقال ابن سیده: بمعنی «فی» و قال غیره: بمعنی «وسط» و کذلک اختلف فی قول أبی ذؤیب یصف السحاب: ۲۷۶ شربن بماء البحر ثم ترفّعت متی لُجج خُضر لهنّ نئیج فقیل: بمعنی «من» و قال ابن سیده: بمعنی «وسط».

مُذ و مُنذُ

لهما ثلاث حالات:

إحداها: أن یلیهما اسمٌ مجرور، فقیل: هما اسمان مضافان، و الصحیح: أنهما حرفا جر بمعنی «من» إن کان الزمان ماضیاً، و بمعنی «فی» إن کان حاضراً، و بمعنی «من» و «إلی» جمیعاً إن کان معدوداً، نحو: «ما رأیته مُذ یوم الخمیس، أو مذ یومنا، أو عامنا، أو مذ ثلاثه أیام» و أکثر العرب علی وجوب جرهما للحاضر، و علی ترجیح جر «منذ» للماضی علی رفعه، و ترجیح رفع «مذ» للماضی علی جره. مُذ و مُنذُ مع الثانیه: أن یلیهما اسم مرفوف نحو: «مُذ یومُ الخمیس، و مُنذُ یومان»،

۲۲۹

فقال المبرد و ابن السراج و الفارسی: مبتدأ ان، و ما بعدهما خبر، و معناهما: الأمدُ، إن کان الزمان حاضراً أو معدوداً، و أولُ المده إن کان ماضیاً، و قال أکثر الکوفیین: ظرفان مضافان لجمله حذف فعلها و بقی فاعلها، و الأصل: مذکان یومان، و اختاره السهیلی و ابن مالک، و قال بعض الکوفیین: خبرٌ لمحذوف، أی: ما رأیته من الزمان الذی هو یومان، بناء علی أن «مُنذُ» مرکبه من

کلمتین: «مِن» و «ذُو» الطائیه.

الثالثه: أن یلیهما الجملُ الفعلیه أو الاسمیه کقول أبی طالب خطاباً لعلی (علیهما السلام): «یا ولدی تعلم أنّ محمداً و الله أمین منذکان، امض و اتبعه ترشد و تفلح و تشهد» (۴۵۲) و قول الأعشی: ۲۷۷ و ما زلتُ أبغی المالَ مُذْأنا یافعٌ ولیداً و کهلًا حین شبت و أمردا و المشهور أنهما حینئذ ظرفان مضافان، فقیل: إلی الجمله، و قیل: إلی زمن مضاف إلی الجمله، و قیل: مبتدأ ان؛ فیجب تقدیر زمان مضاف للجمله یکون هو الخبر.

مع

اسم بدلیل التنوین فی قول حسان: ۲۷۸ یا ربّ فاجمعنا معاً و نبینا فی جنّه تنبی عیون الحُسّدِ و دخول الجار فی حکایه سیبویه: «ذهبت مِنْ معه» و قراءه بعضهم:

۲۳۰

(هذا ذِکرٌ مِنْ مَعی)

(الأنبیاء / ۲۴)

و تسکینُ عینه لغه غَنم و ربیعه، لاضروره خلافاً لسیبویه، و اسمیتها حینئذ باقیه، و قولُ النّحاس: «إنها حینئذ حرف بالإجماع» مردودٌ و تستعمل مضافه، فتکون ظرفاً، و لها حینئذ ثلاثه معان:

أحدها: موضع الاجتماع و لهذا یخبر بها عن الذوات، نحو قوله تعالی: (والله مَعَکمْ)

(محمّد / ۳۵)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «علی مع القرآن و القرآن معهلن یفترقا حتی یردا عَلَی الحوضَ» (۴۵۵).

الثانی: زمانه نحو: «جِئتُک معَ العصر».

الثالث: مرادفه «عندَ» و علیه القراءه و حکایه سیبویه السابقتان و مفرده، فتنّون، و تکون حالاً، و قد جاءت ظرفاً مخبراً به فی نحو قوله: ۲۷۹ أفیقُوا بنی حرب و أهواؤنا معاً و أرْحامُنا موصولهٌ لم تَقَضّبِ و قیل: هی حال، و الخبر محذوف، و هی فی الإفراد بمعنی «جمیعاً» و تستعمل للاثنین و الجماعه، نحو قول مطیع بن إیاس: ۲۸۰ کنتُ وَ یحْیی کیدَی واحِد نَرْمی

جمیعاً و نرامی معا مَنْ و قول متمم بن نویره الیر بوعی:

۲۸۱ یذَکرنَ ذا البَثِّ الحزین بِبَثِّه إذا حَنَّتِ الْاُولی سَجَعْنَ لها معا

مَنْ

علی أربعه أوجه:

الأول: الشرطیه، نحو قوله تعالی: (مَنْ یعْمَلْ سَوءً یجْزَبِهِ)

(النساء / ۱۲۳)

و قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «من یرد الله به خیراً یفقّهه فی الدین» (۴۵۹).

الثانی: الاستفهامیه، نحو قوله تعالی: (فَمَنْ رَبُّکما یا مُوسی)

(طه / ۴۹)

و قول حسان فی علی (علیه السلام): ۲۸۲ من کان فی القرآن سـمّی مؤمناً فی تسع آیات تُلینَ غزارا و إذا قیل: «من یفعل هذا إلاّ زید؟» فهی «مَن» الاستفهامیه اُشربت معنی النفی، و منه: (وَ مَنْ یغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاّ الله)

(آل عمران / ۱۳۵)

و لایتقید جواز ذلک بأن یتقدمها الواو خلافاً لابن مالک؛ بدلیل: (مَنْ ذَا الّذی یشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإذنه)

(البقره / ۲۵۵)

و إذا قیل: «من ذا لقیتَ؟» ف «من» مبتـدأ و «ذا» خبرٌ موصول، و العائـد محـذوف، و یجوز علی قول الکوفیین فی زیاده الأسـماء، کونُ «ذا» زائـده، و «من» مفعولاً و ظاهر کلام جماعه أنه یجوز فی «من ذا لقیت؟» أن تکون «من» و «ذا» مرکبتین کما فی قولک: «مـا ذا صـنعت؟» و منع ذلـک ابوالبقـاء فی مواضع من إعرابه و ثعلب فی أمالیه و غیرها، و خصوا جواز ذلک ب «ماذا»؛ لأن «ما» أکثر إبهاماً،

فحسن أن تجعـل مع غیرهـا کشـیء واحـد؛ لیکون ذلک أظهر لمعناها، و لأن الترکیب خلافُ الأصل، و إنما دل علیه الـدلیل مع «ما» و هو قولهم: «لماذا جِئتَ؟» بإثبات الألف.

الثالث: الموصوله فى نحو قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله يسْجُدُ لَهُ مَنْ فى السّمواتِ وَ مَنْ فى الأرضِ)

(الحج / ١٨)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «و

إنّما الناس مع الملوک و الدنيا إلاّ مَنْ عَصَمَ الله» (۴۶۱).

الرابع: النکره الموصوفه، و لهـذا دخلت عليها «رُبَّ» فی قول سويـد بن أبی کاهل اليشـکری: ۲۸۳ رُبّ مَنْ أنضـجتُ غيظاً قلبَهُ قدْ تمنّی لِی موتـاً لم يطَعْ و وصـفت بـالنکره فی نحو قولهم: «مَررتُ بمن مُعجب لـک» و قول حسـان: ۲۸۴ فکفی بنافضـلاًعلی من غيرِنا حُبٌّ النّبی محمد إيانا و يروی برفع «غير» فيحتمل أن «من» علی حالها، و يحتمل الموصوليه، و عليهما فالتقدير: علی مَن هو غيرُنا، و الجمله صفه أو صله.

تنبيهان

مِنْ الأَول: تقول: «مَن يکرمنی اُکرمه» فتحتمـل «من» الأوجه الأربعه، فإن قـدرتها شـرطيه جزمت الفعلين، أو موصوله أو موصوفه رفعتهما، أو استفهاميه رفعت الأول و جزمت الثانی؛ لأنه جواب بغير الفاء، و «مَن» فيهن

مبتـدأ، و خبر الاسـتفهاميه الجمله الاُولی، و الموصوله أو الموصوفه الجمله الثـانيه، و الشـرطيه، الاُولی أو الثانيه علی خلاف فی ذلک، و تقول: «من زارنی زرته» فلا تحسن الاستفهاميه، و يحسن ما عداها.

الثانی: زيد فی أقسام «من» قسمان آخران:

أحـدهما: أن تأتی نکره تامه و ذلک عنـد أبی علی قاله فی قوله (۴۶۴): ۲۸۵ ... و نِعمَ من هو فی سرٍّ و إعلانِ فزعم أن الفاعل مسـتتر و «من» تمييز، و قـوله: «هـو» مخصوص بالمـدحف «هو» مبتـدأ خـبره مـا قبله، أو خـبر لمبتـدأ محـذوف و قـال غيره: «من» موصول فاعـل، و قوله: «هو» مبتـدأ خبره «هو» آخر محـذوف، و الظرف متعلق بالمحـذوف؛ لأ‌ـن فيه معنی الفعـل، أی: و نعم من هوالثابت فی حالتی السر و العلانيه. قلنا: و يحتاج إلی تقدير «هو» ثالث يکون مخصوصاً بالمدح. ثانيهما: التوکيد، و ذلک فی ما زعم الکسايی من أنها ترد زائده ک «ما» و

ذلک سهل علی قاعده الکوفیین فی أن الأسماء تزاد و أنشد علیه: ۲۸۶ فکفی بنافضلاعلی من غیرنا حبّ النبی محمد إیانا فی من خفض «غیرنا» و هو خلاف المشهور و لنا أنها نکره موصوفه أی: علی قوم غیرنا.

۲۳۴

مِنْ

مِنْ تأتی علی خمسه عشر وجهاً:

أحدها: ابتداء الغایه، و هو الغالب علیها، حتی ادعی جماعه أن سائر معانیها راجعه إلیه، و تقع لهذا المعنی فی غیر الزمان، نحو قوله تعالی: (مِنَ الْمَسْجِدِ الحَرامِ)

(الإسراء / ۱)

و قول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام): ۲۸۷ مَن یعرف الله، یعرف أوّلیه ذا فالدین مِنْ بیت هذا ناله الاُمم قال الکوفیون و الأخفش و المبرد و ابن دُرُستویه: وفی الزمان أیضاً؛ بدلیل (مِنْ أوّلِ یوْم)

(التوبه / ۱۰۸)

و قیل: التقدیر: من تأسیس أول یوم، و ردّه السهیلی بأنه لوقیل هکذا لاحتیج إلی تقدیر الزمان.

الثانی: التبعیض، نحو: (منهُمْ مَنْ کلّمَ اللهُ)

(البقره / ۲۵۳)

و علامتها: إمکان سد «بعض» مسدّها کقراءه ابن مسعود: (حتّی تُنْفِقُوا بَعْضَ ما تُحِبّونَ)

(آل عمران / ۹۲)

الثالث: بیان الجنس، و کثیراً ما تقع بعد «ما» و «مهما» و هما بها أولی لإفراط إبهامهما، نحو: (ما یفْتَحِ الله لِلنّاسِ مِنْ رَحْمَه فَلا مُمْسِک لَها)

(فاطر / ۲)

(مَهْما تَأتِنا بِهِ مِنْ آیه)

(الأعراف / ۱۳۲)

و هی و مخفوضـها فی ذلـک فی موضع نصب علی الحـال و من وقوعهـا بعـد غیر همـا قول الکمیت: ۲۸۸ و أوجب یوماًبالغدیر ولایه علی کل برّ مِن فصیح و أعجم

۲۳۵

وقال الله تعالی: (یحَلّونَ فیها مِنْ أساوِرَ مِنْ ذَهَب و یلْبَسُونَ ثِیاباًخُضْراً مِنْ سُنْدُس و إستَبْرق)

(الکهف / ۳۱)

الشاهد فی غیر الاُولی فإن تلک للابتداء، و قیل: زائده، و أنکر مجیء «من» لبیان الجنس قوم، و قالوا: هی فی «مِنْ

ذهَب» و «مِنْ سُنْدُس» للتبعيض و هذا تكلف.

الرابع: التعليل، نحو قوله تعالى: (مِمّا خَطيئاتِهِم أُغرقُوا)

(نوح / ۲۵)

و قول الفرزدق فى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ۲۸۹ يغضى حَياءً و يغضى من مهابتهِ فلا يكلّم إلاّ حين يبتسم

الخامس: البدل، نحو: (أرضِيتُمْ بِالحَياه الدُّنيا مِنَ الآخِرَهِ)

(التوبه / ۳۸)

(لَنْ تُغْنى عَنْهُم أمْوالُهُم و لا أولادُهُمْ مِنَ الله شَيئاً)

(آل عمران / ۱۰)

و أنكر قوم مجىء «مِنْ» للبدل؛ فقالوا: التقدير فى (أرَضِيتُمْ بِالحَياهِ الدُّنيا مِنَ الآخِرَهِ)

(التوبه / ۳۸)

أرضيتم بالحَياه الدنيا بدلاً منها؛ فالمفيد للبدليه متعلقها المحذوف، و أما هى فللابتداء، و كذا الباقى.

السادس: مرادفه «عن»، نحو: (فَوَيلٌ لِلقاسِيهِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكرِ الله)

(الزمر / ۲۲)

و قيل: هى للابتداء، أو للتعليل، أى: من أجل ذكر الله؛ لأنه إذا ذكرقست قلوبهم.

السابع: مرادفه الباء، نحو: (ينْظُرُونَ مِنْ طَرف خَفِى)

(الشورى / ۴۵)

قاله يونس و الظاهر أنها للابتداء.

۲۳۶

الثامن: مرادفه «فى»، نحو: (أرُونى ما ذا خَلَقُوا مِنَ الأرضِ)

(فاطر / ۴۰)

(إذا نودِى لِلصّلاهِ مِنْ يوْمِ الْجُمُعه)

(الجمعه / ۹)

و الظاهر أنها فى الأُولى لبيان الجنس مثلها فى (ما نَنْسَخْ مِنْ آيه)

(البقره / ۱۰۶)

التاسع: موافقه «عند»، نحو: (لَنْ تُغْنِى عَنْهُمْ أموالُهُم و لا أولادُهُم مِنَ الله شَيئاً)

(آل عمران / ۱۰)

قاله أبو عبيده و قد مضى القول بأنها فى ذلک للبدل.

العاشر: مرادفه «ربما» و ذلک إذا اتصلت ب «ما» كقول أبى حيه النميرى: ۲۹۰ و إنّا لممّا نَضربُ الكبشَ ضَربةً على رأسه تُلقى اللسانَ من الفَم قاله السيرا فى و ابن خروف و ابن طاهر و الأعلم، و الظاهر أن «مِنْ» فيها ابتدائيه و «ما» مصدريه، و أنهم جُعلوا كأنهم خلقوا من الضرب، مثل: (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَل)

(الإنبياء / ۳۷)

الحادى عشر: مرادفه «على»، نحو: (وَنَصَرناهُ مِنَ القَومِ الّذينَ كذّبُوا بِآياتِنا)

(الأنبياء

و قيل: على التضمين، أى: منعناه منهم بالنّصرِ.

الثانى عشر: الفصل، و هى الداخله على ثانى المتضادين، نحو: (وَالله يعْلَمُ المُفسِدَ مِنَ المُصلِحِ)

(البقره / ۲۲۰)

(حَتى يميزَ الخَبيثَ مِنَ الطّيبِ)

(آل عمران / ۱۷۹)

قـاله ابن مالك، و فيه نظر؛ لأن الفصل مسـتفاد من العامل، فإن «مازَ» و «ميز» بمعنى «فصلَ» و العلم صـفه توجب التمييز، و الظاهر أن «من» فى الآيتين للابتداء، أو بمعنى «عن».

۲۳۷

الثالث عشـر: الغايه، قال سـيبويه: و تقول رأيته من ذلك الموضـعفجعلته غايه لرؤيتك، أى: محلًا للابتـداء و الانتهاء، قال: و كذا «أخذته من زيد» و زعم ابن مالك أنها فى هذه للمجاوزه، و الظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ ابتدأ من عنده و انتهى إليك.

الرابع عشـر: التنصـيص على العموم، و هى الزائـده فى نحو «مـا جـاءنى منْ رجُـل» فـإنه قبـل دخولهـا يحتمـل نفى الجنس و نفى الوحده و لهذا يصح أن يقال: «بل رجلان» و يمتنع ذلك بعد دخول «من».

الخامس عشـر: توكيد العموم، و هى الزائده فى نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «فَوَ الّذى وَسِعَ سمعُه الأصواتَ ما من أحد أودع قلباً سـروراً إلاّ و خلق الله له من ذلك السـرور لطفاً» (۴۷۰) و قولك: «ما جاءنى من أحـد أو من ديار» فإن «أحـداً و دياراً» صيغتا عموم.

و شرط زيادتها فى النوعين ثلاثه اُمور:

أحدها: تقدم نفى أو نهى أو استفهام ب «هل»، نحو: (ما تَرى فى خَلْقِ الرّحْمنِ مِنْ تَفاوُت)

(الملك / ۳)

(فَارْجع البَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُور)

(الملك / ۳)

و تقول: «لايقُم من أحـد» و زاد الفارسـى الشّـرط كقول زهير بن أبى سـلمى: ۲۹۱ و مهمـاتكنْ عنـدَ امرئ منْ خليقه و إنْ خالَها

تَخْفی علی الناسِ تُعلَم و الثانی: تنکیر مجرورها و الثالث: کونه فاعلاً،

أو مفعولاً به، أو مبتدأ.

۲۳۸

تنبيهات

أحدها: تقييد المفعول بقولنا: «به» هى عباره ابن مالك، فتخرج بقيه المفاعيل، و كأن وجه منع زيادتها فى المفعول معه و المفعول لأجله و المفعول فيه أنّهن فى المعنى بمنزله المجرور ب «مع» و باللام و ب «فى» و لا تجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع فى المفعول المطلق وجه، و قد خرّج عليه أبوالبقاء (ما فَرَّطْنا فى الكتابِ مِنْ شَىء)

(الأنعام / ۳۸)

فقال: «من» زائده، و «شىء» فى موضع المصدر، أى: تفريطاً، مثل: (لايضُرُّكمْ كيدُهُم شَيئاً)

(آل عمران / ۱۲۰)

و المعنى: تفريطاً و ضراً، قال: و لايكون مفعولاً به؛ لأنَّ «فرّط» إنما يتعدى إليه ب «فى» و قد عدى بها إلى «الكتاب» قال: و على هذا فلا حجّه فى الآيه لمن ظن أن «الكتاب» يحتوى على ذكر كل شىء صريحاً، قلت: و كذا لاحجه فيها لو كان «شىء» مفعولاً به؛ لأن المراد ب «الكتاب» اللوح المحفوظ؛ كما فى قوله تعالى: (وَلا رَطْب و لا يابِس إلاّ فى كتاب مُبين)

(الأنعام / ۵۹)

و هو رأى الزمخشرى و السياق يقتضيه.

الثانى: القياسُ أنها لا تزاد فى ثانى مفعولى «ظن» و لا ثالث مفعولات «أعلم»؛ لأنهما فى الأصل خبر، و شذّت قراءه بعضهم: (ما كانَ يَنْبَغى لَنا أنْ نُتَّخَذَ مِنْ دُونِك مِنْ أولياء)

(الفرقان / ۱۸)

ببناء «نتخذ» للمفعول.

الثالث: أكثرهم أهمل هذا الشرط الثالث؛ فيلزمهم زيادتها فى الخبر، فى نحو: «ما زيد قائماً» و التمييز فى نحو: «ما طاب زيد نفساً» و الحال فى نحو: «ما جاء أحد راكباً» وهم لا يجيزون ذلك و لم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين و استدل بنحو: (و لقد جاءَك مِنْ نَبَأالمُرسَلينَ)

(الأنعام / ۳۴)

و لم يشترط الكوفيون الأول، و استدلوا

٢٣٩

بقولهم: «قد كان

من مطر» و جوز الزمخشری فی (وَما أَنْزَلْنا عَلی قَوْمِهِ مِنْ بَعدِهِ مِنْ جُنْد مِنَ السّماء و ما کنّا مُنْزِلینَ)

(یس / ۲۸)

کون المعنی: و من الذی کنا منزلین، فجوز زیادتها مع المعرفه و قال الفارسی فی (وَ ینزّلُ مِنَ السّماء مِنْ جِبال فیها مِنْ بَرَد)

(النور / ۴۳)

یجوز کون «من» و «من» الأخیرتین زائدتین؛ فجوز الزیاده فی الإیجاب.

وقال المخالفون: التقدیر: قد کان هو أی: کائن من جنس المطر،

و «لقد جاءک هو» أی: جاء من الخبر کائناً من نبأ المرسلین، أو و لقد جاءک نبأ من نبأ المرسلین ثم حذف الموصوف، و هذا ضعیف فی العربیه؛ لأن الصفه غیر مفرده، فلایحسن تخریج التنزیل علیه. زِنوا أنفسکم مِن قبل أن توزَنوا» (۴۷۳) فقال الجمهور: لابتداء الغایه، و ردّ بأنها لاتدخل عندهم علی الزمان کما مر، و اُجیب بأنهما غیر متأصّلین فی الظرفیه و إنما هما فی الأصل صفتان للزمان: إذ معنی «جئت قبلک» جئت زمناً قبل زمن مجیئک؛ فلهذا سهل ذلک فیهما، و زعم ابن مالک أنها زائده، و ذلک مبنی علی قول الأخفش فی عدم الاشتراط لزیادتها.

۲۴۰

مسأله مهما (ما یوَدّ الّذینَ کفَروُا مِنْ أهلِ الکتابِ و لا المُشْرِکینَ أنْ ینزّلَ عَلَیکمْ مِنْ خَیر مِن رَبّکم)

(البقره / ۱۰۵)

فیها «من» ثلاث مرات: الاُولی للتبیین؛ لأن الکافرین نوعان: کتابیون و مشرکون، و الثانیه زائده، و الثالثه لابتداء الغایه. مسأله (لآکلُونَ مِنْ زَقّوم)

(الواقعه / ۵۲)

(وَ یوْمَ نَحْشُرُ مِنْ کلِّ اُمّه فَوْجاً مِمّنْ یکذِّبُ)

(النمل / ۸۳)

الاُولی منهما للابتداء، و الثانیه للتبیین.

مهما

اسم؛ لعود الضمیر إلیها فی قوله تعالی: (مَهْما تأْتِنا بِهِ مِنْ آیه لِتَسْحَرَنا بِها)

(الأعراف / ١٣٢)

و قال الزمخشرى و غيره: عاد عليها ضمير «به» و ضمير «بها» حملاً على اللفظ و

على المعنى، انتهى و الأولى أن يعود ضـمير «بها» إلى «آيه» و مثله قول أميرالمؤمنين (عليه السـلام): «إنّ للخير و الشر أهلاً فمهما تركتموه منهما كفا كموهُ أهلُه» (۴۷۴) فيعود ضمير «تركتموه» و «كفا كموه» و «أهله» إليها و زعم السهيلى أنها تأتى حرفاً؛ بدليل قول زهير: **۲۹۲** و مهمـا تكنْ عنـدَامرئ مِن خَلِيقه ولو خالَهـا تَخْفَى على النّاس تُعلَمِ قال: فهى هنا حرف بمنزله «إنْ»؛ بـدليل أنها لامحل لها و الجواب: أنها إما خبر «تكن» و «خليقه» اسمها، و «من» زائده؛

۲۴۱

لأن الشـرط غير موجب عند أبى على، و إما مبتدأ، و اسم «تكن» ضـمير راجع إليها، و الظرف خبر، و اُنّث ضـميرها؛ لأنها الخليقه فى المعنى، و «من خليقه» تفسير للضمير.

ولها ثلاثه معان:

أحدها: مالا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط، و منه الآيه و لهذا فسرت بقوله تعالى: (مِنْ آيه)

(الأعراف / ۱۳۲)

و هى فيها إما مبتـدأ أو منصوبه على الاشـتغال، فيقـدر لها عامل متعـد كما فى «زيـداً مررتُ به» متأخراً عنها؛ لأن لها الصدر، أى: مهما تحضرنا تأتنا به.

الثـانى: الزمـان و الشـرط، فتكون ظرفاً لفعل الشـرط، ذكره ابن مالك، و زعم أن النحويين أهملوه، و أنشـد لحاتم: **۲۹۳** و إنّك مهماتُعْطِ بَطنَك سُؤلَهُ و فَرْجَك نالا مُنتَهى الـذّمِّ أجمعا و أبياتاً اُخر، و لا دليل فى ذلك؛ لجواز كونها للمصدر بمعنى أى إعطاء كثيراً أو قليلاً.

الثالث: الاسـتفهام، ذكره جماعه منهم ابن مالك و استدلوا عليه بقول عمرو بن ملقط: **۲۹۴** مهما لى الليله مهما لِيْ أوْدَى بنعلى و سِرباليْ فزعموا أن «مهما» مبتدأ، و «لى» الخبر، و اُعيدت الجمله توكيداً، و «أودى» بمعنى «هلك» و «نعلى» فاعل، و الباء زائده، و لا دليل

فی البیت لاحتمال أن التقدیر: «مَهْ» اسم فعل بمعنی «اکفف» ثم استأنف استفهاماً ب «ما» وحدها.

۲۴۲

حرف النون

النون المفرده

اشاره

تأتی علی أربعه أوجه

أحدها: نون التأکید و هی خفیفه

کقول أبی طالب (علیه السلام): ۲۹۵ اصبرَنْ یا بنی فالصبر أحجی کل حی مصیره لشعوب و ثقیله کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «والذی بَعَثَه بالحق لَتُبَلْبَلُنّ بَلْبَلَه و لَتُغَرْبَلُنّ غَرْبَلَه وَ لَتُساطُنّ سَوْطَ القِدر» (۴۷۹) و قد اجتمعتا فی قوله تعالی: (لَیسجَنَنَّ و لَیکونا)

(یوسف / ۳۲)

و معناهما التوکید، قال الخلیل: و التوکید بالثقیله أبلغ و یختصان بالفعل، و یؤکد بهما صیغ الأمر مطلقاً، ولو کان دعائیاً کقوله: ۲۹۶ و أنزلنْ سکینهً عَلینا إلا «أفعل» فی التعجب؛ لأن معناه کمعنی الفعل الماضی و لا یؤکد بهما الماضی مطلقاً.

۲۴۳

و أما المضارع فإن کان حالاً لم یؤکد بهما، و إن کان مستقبلاً اُکد بهما وجوباً فی نحو قوله تعالی: (وتالله لأکیدَنَّ أصنامَکمْ)

(الأنبیاء / ۵۷)

و قریباً من الوجوب بعد «إما» (و إمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْم)

(الأنفال / ۵۸)

و جوازاً کثیراً بعد الطلب، نحو قوله تعالی: (وَلا تَحْسَبَنَّ الله غافِلاً)

(ابراهیم / ۴۲)

و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «لا تظنّنّ بكلمه خَرَجَتْ مِنْ أحد سوءً وَ أنت تجد لها فى الخير مُحْتَملاً» و قليلاً فى مواضع كقولهم: ۲۹۷ وَ مِن عِضَه ما ينْبُتَنَّ شكيرُها

الثانى: التنوين

و هو نون زائده ساكنه تلحق الآخر لغير توكيد؛ فخرج نون «حسن»؛ لأنها أصل، و نون «ضيفن» للطفيلى؛ لأنها متحركه، و نون «منكسر» و «انكسر»؛ لأنها غير آخر، و نو (لَنَسفَعاً)

(العلق / ۱۵)

لأنها للتوكيد و أقسامه خمسه: تنوين التمكين: و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلاماً ببقائه على أصله، و أنه لم يشبه الحرفَ فيبنى، و لا الفعلَ فيمنع الصرف، و يسمى تنوين الأمكنيه أيضاً و تنوين الصرف، و ذلك ك «زيد و رجُل و رجال» و تنوين التنكير: و هو اللاحق لبعض الأسماء المبنيه فرقاً بين معرفتها و نكرتها، و

یقع فی باب اسم الفعل بالسماع ک «صه و مَه و إیه»، وفی العَلم المختوم ب «و یه» بقیاس، نحو: «جاءنی سیبویه و سیبویه آخر» و أما تنوین «رجل» و نحوه من المعربات فتنوین تمکین، لاتنوین تنکیر، کما

قد یتوهم بعض الطلبه، و لهذا لو سمیت به رجلاً ـ بقی ذلک التنوین بعینه مع زوال التنکیر و تنوین المقابله: و هو اللاحق لنحو: «مسلمات»، جُعِلَ فی مقابله النون فی «مسلمین» و تنوین العوض: و هو اللاحق عوضاً من حرف أصلی، أو زائد، أو مضاف إلیه مفرداً، أو جمله. فالأول: ک «جوار و غواش»؛ فإنه عوض من الیاء و فاقاً لسیبویه و الجمهور، لاعوض من ضمه الیاء و فتحتها النائبه عن الکسره خلافاً للمبرد؛ إذ لو صح لعُوّض عن حرکات نحو: «حُبلی» و لا ـ هو تنوین التمکین و الاسمُ منصرف خلافاً للأخفش، و قوله: لما حذفت الیاء التحق الجمع بأوزان الآحاد ک «سلام و کلام» فصرف، مردود؛ لأن حذفها عارض للتخفیف و هی منویه؛ بدلیل أن الحرف الذی بقی أخیراً لم یحرک بحسب العوامل.

الثانی: ک «جَنَدِل»؛ فإن تنوینه عوض من ألف «جَنادِل» قاله ابن مالک و الذی یظهر، خلافه، و أنه تنوین الصرف، و لهذا یجر بالکسره، و لیس ذهاب الألف التی هی علم الجمعیه کذهاب الیاء من نحو: «جوار و غواش».

الثالث: تنوین

تنوین «کلّ و بعض» إذا قُطِعتا عن الإضافه، نحو قوله تعالی: (وَ کلّاً ضَرَبنا لَهُ الأمثالَ)

(الفرقان / ۳۹)

و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و دَک بعضُها بعضاً مِن هَیبَهِ جَلالته و مَخوف سَطْوَته» (۴۸۳) و قیل: هوتنوین التمکین، رجع؛ لزوال الإضافه التی کانت تعارضه.

الرابع: اللاحق ل «إذ» فی نحو: (وانشَقّتِ السّماء فَهِی یؤمَئذ واهِیهٌ)

(الحاقه / ۱۶)

و الأصل: فهی

یومَ إذ انشقت واهیه، ثم حذفت الجمله المضاف إلیها

۲۴۵

للعلم بها، وجی بالتنوین عوضاً عنها، و کسرت الذال للساکنین و قال الأخفش:

التنوین تنوین التمکین، و الکسره إعراب المضـاف إلیه و تنوین الترنم: و هو اللاحق للقوافی المطلقه بـدلاً من حرف الإطلاق، و هو الألـف و الواو و الیـاء، و ذلـک فی إنشـاد بنی تمیم، و ظاهر قولهم: إنه تنوینٌمُحصّل للترنم. وقـد صـرح بـذلک ابن یعیش، و الـذی صـرح به سـیبویه و غیره من المحققین أنه جیء به لقطع الترنم، و أن الترنم و هو التَّغنّی یحصل بأحرفالإطلاق؛ لقبولها لمد الصوت فیها، فإذا أنشـدوا و لم یترنموا جاؤوا بالنون فی مکانها و لایختص هـذا التنوین بالاسم بـدلیل قول جریر: ۲۹۸ أقلّی اللوم عاذل و العتابا و قولی إن أصبت لقد أصابا

و زاد الأخفش و العرضـیون تنویناً سادساً، و سـموه الغالی، و هو اللاحق لآخر القوافی المقیده، کقول رؤبه: ۲۹۹ و قاتِم الأعماقِ خاوِی الْمخترَقنْ مشـتَبَهِ الأعلامِ لَمّاعِ الخفق و سـمی غالیاً؛ لتجاوزه حـدّ الوزن، و یسـمّی الأخفش الحرکه التی قبله غلواًو فائـدته الفرق بین الوقف و الوصل و جعله ابن یعیش من نوع تنوین الترنم زاعماً أن الترنم یحصل بالنون نفسها؛ لأنها حرف أغن. قال: و إنمـا سـمی المغنّی مغنیـاً؛لأنه یغنّن صوته، أی: یجعـل فیه غنّه، و الأصل عنـده مغنّن بثلاث نونات فأُبـدلت الأخیره یاء تخفیفاً، و أنکر الزجاج و السـیرافی ثبوت هذا التنوین البته؛ لأنه یکسـر الوزن، و قالا: لعل الشاعر کان یزید «ان» فی آخر کل بیت، فضـعف صوته بالهمزه، فتوهم السامع أن النون تنوین و اختار هذا القول ابن مالک و زعم أبوالحجاج بن معزوز أن ظاهر کلام سیبویه فی المسمی تنوین الترنم أنه

۲۴۶

و ليس بتنوين و زعم ابن مالك فى التحفه أن تسميه اللاحق للقوافى المطلقه و القوافى المقيده تنويناً مجاز، و إنما هو نون اُخرى زائده، و لهذا لايختص بالاسم، و يجامع الألف و اللام، و يثبت فى الوقف.

و زاد بعضهم تنويناً سابعاً، و هو تنوين الضروره، و هو اللاحق لمالاينصرف كقول امرئ القيس: ۳۰۰ تَبَصَّرْخَلِيلى هل ترى من ظعائن سوالكٓ نَقْباً بين حَزْمى شَعَبْعَب و للمنادى المضموم كقول الأحوض: ۳۰۱ سلامُ الله يا مطرٌ عَليها و ليس عليك يا مطرُ السلامُ و كلامه صحيح فى الثانى دون الأول؛ لأن الأول تنوين التمكين؛لأن الضروره أباحت الصرف، و أما الثانى فليس تنوين تمكين؛ لأن الاسم مبنى على الضم و ثامناً، و هو التنوين الشّاذّ، كقول بعضهم: «هؤلاء قومُك» حكاه أبوزيد، و فائدته مجرد تكثير اللفظ ۱ كما قيل فى ألف «قَبعثَرى» و ذكر ابن الخباز فى شرح الجزوليه أن أقسام التنوين عشره، و جعل كلّاًمن تنوين المنادى و تنوين صرف مالا ينصرف قسماً برأسه، قال: و العاشر تنوين الحكايه، مثل أن تسمى رجلًا ب «عاقله لبيبه» فإنك تحكى اللفظ المسمى به، و هذا اعتراف منه بأنه تنوينُ الصرف؛ لأن الذى كان قبل التسميه حُكيبعدها. نعم الثالث: نون الإناث، و هى اسم فى نحو: «النسوهُ يذهبنَ» و حرف فى نحو: «يذهبنَ النسوهُ» فى لغه من قال: «أكلونى البراغيثُ».

۲۴۷

الرابع: نون الوقايه

و تسمى نون العِماد أيضاً، و تلحق قبل ياء المتكلم المنتصبه بواحد من ثلاثه:

أحدها: الفعل، متصرفاً كان كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «غَدَاً تَرَوْنَ أيامى، و يكشَفُ لكم عن سرائرى، و تعرفونَنى بعد خلوّ مكانى و قيام غيرى مقامى» (۴۸۸). أو جامداً كقولهم: «عليه رجلًا ليسنى» و أمّا

قوله (۴۸۹):

۲۴۸

قیل: و تأتی للتوکیـد إذا وقعت صدراً، نحو: «نعمْ هذهِ أطلالُهمْ» و الحق أنها فی ذلک حرف إعلام، و أنها جواب لسؤال مُقدّر و اعلم أنه إذا قیـل: «قـام زیـد» فتصـدیقُه «نَعَمْ» و تکـذیبه «لا» و یمتنع دخول «بلی»؛ لعـدم النفی و إذا قیل: «ما قام زیـد» فتصـدیقه «نعم»، و تکذیبه «بلی»، و منه: (زَعَمَ الّذینَ کفَرُوا أنْ لَنْ یبْعَثُوا قُلْ بَلی وَ رَبّی)

(التغابن / ۷)

و یمتنع دخول «لا»؛ لأنها لنفی الإثبات لا لنفی النفی و إذا قیل: «أقامَ زید؟» فهو مثل: «قام زید» فتقول إن أثبت القیام: «نعم» و إن نفیته: «لا» و یمتنع دخول «بلی» و إذا قیل: «ألمْ یقمْ زید» فهو مثل: «لم یقم زید» فتقول إذا أثبت القیام: «بلی»، و یمتنع دخول «لا»، و إن نفیته قلت: «نعم» و قـال سـیبویه فی بـاب النعت، فی منـاظره جرت بینه و بین بعض النحـویین: فیقـال له: ألست تقول کـذا و کـذا؟ فـإنه لا یجـد بـداً من أن یقول: «نعم» فیقال له: أفلست تفعل کـذا؟ فإنه قائل: «نعم» فزعم ابن الطراوه أن ذلک لحن و قال جمـاعه من المتقـدمین و المتـأخرین منهم الشـلوبین: إذا کـان قبـل النفی اسـتفهام فـإن کـان علی حقیقته فجـوابه کجواب النفی المجرد، و إن کان مُراداً

۲۴۹

به التقریر فالأـکثر أن یجـاب بمـا یجاب به النفی رعیاً للفظه، و یجوز عنـد أمْناللبس أن یجاب بما یجاب به الإیجاب رَعیاً لمعناه، ألاتری أنه لا یجوز بعدهدخولُ «أحد» و لا الاستثناء المفرغ؟ لا یقال: «ألیس أحد فی الدار؟» و لا «ألیس فی الدار إلا زید؟».

۲۵۰

حرف الهاء

الهاء المفرده

علی ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تکون ضمیراً للغائب، و تستعمل فی موضعی الجر و النصب، نحو قوله تعالی: (قالَ

لَهُ صاحِبُهُ و هُوَ يحاوِرُهُ)

(الكهف / ۳۷)

و قول الفرزدق فى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): ۳۰۳ هذا الذى تَعرِف البطحاء وَطأتَهُ و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم و الثانى: أن تكون حرفاً للغيبه، و هى الهاء فى «إياهُ». فالتحقيق: أنها حرف لمجرد معنى الغيبه، و أن الضمير «إيا» وحدها و الثالث: هاء السكت، و هى اللاحقه لبيان حركه أو حرف، نحو: (ماهيه)

(القارعه / ۱۰)

و نحو: «هاهُناه، و وا زيداه» و أصلها أن يوقف عليها، و ربما وُصلت بنيه الوقف.

۲۵۱

ها

على ثلاثه أوجه:

أحدها: أن تكون اسماً لفعل، و هو «خُذ» و يجوز مدّ ألفها، و يستعملان بكاف الخطاب و بدونها، و يجوز فى الممدوده أن يستغنى عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكاف، فيقال: «هاء» للمذكر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالكسر، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» و منه: (هاؤمُ اقْرَؤُا كتابِيهْ)

(الحاقه / ۱۹)

و الثانى: أن تكون ضميراً للمؤنث، فتستعمل مجروره الموضع و منصوبته، نحو: (فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها)

(الشمس / ۸)

و الثالث: أن تكون للتنبيه، فتدخل على أربعه:

أحدها: الإشاره غير المختصه بالبعيد، نحو: «هذا» بخلاف «ثَمّ» و «هنّا» بالتشديد و «هنالك» و الثانى: ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشاره، نحو: (ها أَنْتُمْ أُولاء)

(آل عمران / ۱۱۹)

و قيل: إنما كانت داخله على الإشاره فقدمت، فردّ بنحو: (ها أَنتُمْ هؤلاء)

(آل عمران / ۶۶)

فـأُجيب بأنها أُعيـدت توكيـداً و الثالث: نعتُ «أى» فى النـداء، نحو: «يا أيها الرجل» و هى فى هـذا واجبه للتنبيه على أنه المقصود بالنداء، قيل: و للتعويض عما تضاف إليه «أى» و الرابع: اسم الله تعالى فى القسم عند حذف الحرف، يقال: «ها الله» بقطع الهمزه و وصلها، و كلاهما مع إثبات ألف «ها» و

حذفها.

هل

حرفٌ موضوعٌ لطلب التصديق الإيجابى، دون التصور، و دون التصديق

۲۵۲

السلبى فيمتنع نحو: «هلْ زيداً ضربت؟»؛ لأن تقديم الاسم يشعر بحصولالتصديق بنفس النسبه، و نحو: «هل زيدٌ قائم أم عمروٌ؟» إذا اُريد ب «أم» المتصله، و «هل لم يقم زيد؟» و نظيرها فى الاختصاص بطلب التصديق «أم» المنقطعه، و عكسهما «أم» المتصله، و جميع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غير، و أعمّ من الجميع الهمزه فإنها مشتركه بين الطلبين.

و تفترق «هل» من الهمزه من عشره أوجه:

أحدها: اختصاصها بالتصديق كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «فَهَل دَفَعَتِ الأقارِبُ؟ أو نفعتِ النَواحِبُ و قد غُودِرَ فى مَحَلّهِ الأمواتِ رَهيناً وفى ضيق المَضْجَعِ وَحيداً» (۴۹۲) و الثانى: اختصاصها بالإيجاب، تقول: «هل زيد قائم؟» و يمتنع «هل لم يقم؟» بخلاف الهمزه، نحو: (أَلَمْ نَشْرَحْ)

(الشرح / ۱)

و الثالث: تخصيصها المضارع بالاستقبال، نحو: «هل تسافر؟» بخلاف الهمزه، نحو: «أتظنه قائماً؟» و الرابع و الخامس و السادس: أنها لا تدخل على الشّرط، و لا على «إنّ» و لا على اسم بعده فعل فى الاختيار، بخلاف الهمزه؛ بدليل: (أَفَإنْ مِتَّ فَهُمُ الخالِدونَ)

(الأنبياء / ۳۴)

(أ إنْ ذُكرتُمْ بَلْ أنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ)

(يس / ۱۹)

(أ إنّك لأنْتَ يوسُفُ)

(يوسف / ۹۰)

(أبَشَراً مِنّا واحِداً نَتّبِعُهُ)

(القمر / ۲۴)

و السابع و الثامن: أنها تقع بعد العاطف، لا قبله، و بعد «أم»، نحو: (فَهَلْ يهْلَك إلا القَومُ الفاسِقُونَ)

(الأحقاف / ۳۵)

(قُلْ هَلَ يسْتَوِى الأعمى وَ الْبَصير

۲۵۳

أمْ هَلْ تَسْتَوى الظُّلُماتُ و النّور)

(الرعد / ۱۶)

و التاسع: أنه يراد بالاستفهام بها النفى؛ و لذلك دخلت على الخبر بعدها «إلا» فى نحو قوله تعالى: (هَلْ جَزاء الإحسانِ الاّ الإحسان)

(الرّحمن / ۶۰)

فإن قلت: قد مرّفى صدر الكتاب أن الهمزه تأتى لمثل ذلك، مثل: (أفَأصْفاكمْ رَبّكمْ بِالْبَنينَ)

(الإسراء / ۴۰)

ألا

ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يصْفهم بذلك؟. قلنا: إنما مرّ أنها للإنكار على مدّعى ذلك، و يلزم من ذلك الانتفاء، لا أنها للنفى ابتداء، و لهذا لا يجوز «أقام إلا زيد؟» كما يجوز «هل قام إلا زيد؟»، (هَل يَنْظُرُونَ إلا الساعَةَ)

(الزّخرف / ۶۶)

و قد يكون الإنكار مقتضياً لوقوع الفعل، على العكس من هذا، و ذلك إذا كان بمعنى: ما كان ينبغى لك أن تفعل، نحو: «أتضرِبُ زيداً و هو أخوك؟» و يتلخص أن الإنكار على ثلاثه أوجه: إنكارٌ على من ادعى وقوع الشىء، و يلزم من هذا النفى، و إنكارٌ على من أوقع الشىء، و يختصان بالهمزه، و إنكارٌ لوقوع الشىء، و هذا هو معنى النفى، و هو الذى تنفرد به «هل» عن الهمزه.

و العاشر: أنها تأتى بمعنى «قد» و ذلك مع الفعل، و بذلك فسّر قوله تعالى: (هَلْ أتى عَلَى الإنسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ)

(الإنسان / ۱)

جماعه منهم ابن عباس، و بالغ الزمخشرى فزعم أنها أبداً بمعنى «قد» و أن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزه مقدره معها، و نقله فى المفصل عن سيبويه، فقال: و عند سيبويه أن «هل» بمعنى «قد»، إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا فى الاستفهام، و قد جاء دخولها عليها فى قول زيد الخيل:

۳۰۴ سائل فَوارِسَ يرْبُوع بشَدَّتِنا أَهَلْ رَأَوْنا بِسَفحِ القاعِ ذى الأكمِ انتهى. ولو كان كما زعم لم تدخل إلا على الفعل ك «قد» و ثبت فى كتاب سيبويه ما نقله عنه، ذكره فى باب «أم» المتصله، ولكن فيه أيضاً ما قد يخالفهفإنه قال فى باب عدّه ما يكون عليه الكلم ما نصهُ: و «هل» و هى للاستفهام.

ولم يزد على ذلك، و قال الزمخشرى

فی کشافه: (هَلْ أتی)

(الإنسان / ۱)

أی: أقد أتی، علی معنی التقریر و التقریب جمیعاً، أی: أتی علی الإنسان قبل زمانقریب طائفه من الزمان الطویل الممتد لم یکن فیه شیئاً مذکوراً، بل شیئاً منسیاًنطفه فی الأصلاب، و المراد بالإنسان الجنسُ بدلیل: (إنّا خَلَقْنا الإنسانَ مِنْ نُطفَه)

(الإنسان / ۲)

انتهی و فسرها غیره ب «قد» خاصه، و لم یحملوا «قد» علیمعنی التقریب، بل علی معنی التحقیق، و قال بعضهم: معناها التوقف و کأنه قیل لقوم یتوقعون الخبر عما أتی علی الإنسان و هو آدم علیه الصلاه و السلام، قال: و الحین زمنُ کونه طیناً و قد عکس قومٌ ما قال الزمخشری، فزعموا أن «هل» لا تأتی بمعنی «قد» أصلاً و هذا هوالصواب؛ إذ لا متمسک لمن أثبت ذلک إلا أحد ثلاثه اُمور:

أحدها: تفسیر ابن عباس، و لعله إنما أراد أن الاستفهام فی الآیه للتقریر، و لیس باستفهام حقیقی.

الثانی: قول سیبویه الذی شافَه العرب و فهم مقاصدهم، و قد مضی أن سیبویه لم یقل ذلک. هو و الثالث: دخول الهمزه علیها فی البیت، و الحرف لایدخل علی مثله فی المعنی

۲۵۵

و قال السیرافی: إن الروایه الصحیحه «أم هَلْ» و «أم» هذه منقطعه بمعنی «بل» فلا دلیل، و بتقدیر ثبوت تلک الروایه فالبیت شاذ، فیمکن تخریجه علی أنه من الجمع بین حرفین لمعنی واحد علی سبیل التوکید کقول مسلم بن معبد: ۳۰۵ فَلاـ و الله لا یلفی لمابی و لا لِلمابِهم أبداً دواء

هو

وفروعه: تکون أسماء و هو الغالب، و أحرفاً فی نحو قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «اتّقوا مَعاصِی الله فی الخَلَوات، فإنّ الشاهدَ هوالحاکمُ» (۴۹۵) إذا اُعرب فصلاً و قلنا: لاموضع له من الإعراب، و قیل: هی مع القول بذلک

أسماء كما قال الأخفش فی نحو: «صَهْ و نزالِ»: أسماء لا محل لها و كما فی الألف و اللام فی نحو: «الضّارب» إذا قدرناهما اسماً.

۲۵۶

حرف الواو

الواو المفرده

اشاره

انتهی مجموع ما ذکر من أقسامها إلی خمسه عشر (۴۹۶):

الأول: العاطفه

اشاره

و معناها مطلق الجمف فتعطف الشیء علی مُصاحبه، نحو: (فأنْجَیناهُ و أصحابَ السّفِینَه)

(العنکبوت / ۱۵)

و علی سابقه، نحو: (و لقد أرْسَلْنا نُوحاً و إبراهیم)

(الحدید / ۲۶)

و علی لا حقه، نحو: (کذلِک یوحِی إلَیک وَ إلَی الّذینَ مِنْ قَبْلِک)

(الشوری / ۳)

فعلی هذا إذا قیل: «قام زید و عمرو» احتمل ثلاثه معان، قال ابن مالک: و کونها للمعیه راجح، و للترتیب کثیر، و لعکسه قلیل، انتهی و یجوز أن یکون بین متعاطفیها تقاربٌ أو تراخ، نحو:

۲۵۷

(إنّا رادُّوهُ إلَیک وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرسَلینَ)

(القصص / ۷)

فإن الرد بعيدَ إلقائه فياليم و الإرسال على رأس أربعين سنه، و قولُ بعضهم: «إن معناها الجمع المطلق» غيرُ سديد (۴۹۷)؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، و إنما هى للجمع لابقيد و تنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسه عشر حكماً:

أحدها: احتمالُ معطوفها للمعانى الثلاثه السابقه.

و الثانى: اقترانها ب «إمّا» نحو: (إمّا شاكراً وَ إمّا كفُوراً)

(الإنسان / ۳)

و الثالث: اقترانها ب «لا» إن سبقت بنفى و لم تقصد المعيه، نحو: «ما قام زيدٌولا عمروٌ» لتفيد أن الفعل منفى عنهما فى حالتى الاجتماع و الافتراق، و منه: (وَما أموالُكمْ و لا أولادُكمْ بالّتى تُقَرّبُكمْ عِنْدَنا زُلفى)

(سبأ / ۳۷)

و العطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل، و المشهور أنه من عطف المفردات، و إذا فقد أحدُ الشرطين امتنع دخولها فلا يجوز نحو «قام زيدٌولا عمرو» و أنما جاز (وَلَا الضّالّينَ)

(الفاتحه / ۷)

لأن فى «غير» معنى النفيولايجوز «ما اختصم زيد و لا عمرو»؛ لأنه للمعيه لا غير، و أما (وَ ما يسْتَوى الأعمى و البَصيرُ و لا الظُّلُماتُ و لا النّور و لا الظّلُّ و لا الحَرورُ، وَ ما يسْتِوى الأحياءُ و لا الأمواتُ)

(فاطر / ۱۹ ۲۲)

ف «لا» الثانيه و الرابعه و الخامسه زوائد؛ لأمن اللبس.

و الرابع: اقترانها ب «لكن»

نحو قوله تعالى: (وَ لكنْ رَسُولَ الله)

(الأحزاب / ۴۰)

و قول الكميت فى آل البيت:

۳۰۶ ولكنْ إلى أهل الفضائل و النُهى و خير بنى حَوّاء و الخير يطلَبْ

و الخامس: عطف المفرد السببى على الأجنبى عند الاحتياج إلى الربط

ک «مررتُ برجُل قائم زيدٌ و أخوهُ»، و قولک فی باب الاشتغال: «زيداً ضربتُ عمراً و أخاهُ».

و السادس: عطف العقد علی النيف

نحو: «أحدٌ و عشرون».

و السابع: عطف الصفات المفرقه مع اجتماع منعوتها

كقول ابن مياده: ۳۰۷ بَكيتُ، و ما بُكا رجل حزين علی رَبْعينِ مَسلُوب و بالِ

و الثامن: عطف ما حقُّه التثنيه أو الجمف

نحو قول جحدر بن مالک: ۳۰۸ لَيثٌ و ليثٌ فی مَحِلّ ضَنْک كلاهما ذو أشَرو مَحْک و قول أبی نواس: ۳۰۹ أقمنا بها يوماً و يوماً و ثالثاً و يوماً لهُ يومُ الترحُّلِ خامسُ و هذا البيت يتساءل عنه أهل الأدب، فيقولون: كم أقاموا و الجواب: ثمانيه؛ لأن يوماً الأخير رابف و قد وصف بأن يوم الترحلِ خامس له، و حينئذ فيكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبه إلی أول يوم.

و التاسع: عطف مالا يستغنی عنه

ک «اختصم زيدٌ و عمروٌ» و «اشترک زيدٌ و عمروٌ» و منه قول النبی (صلی الله عليه و آله و سلم): «لولا أنّ الذنب خير من العُجب ما خلا الله بين عبده المؤمن و بين ذنب أبداً» (۵۰۲) و هذا من أقوی الأدله علی عدم إفادتها الترتيب و تشاركها فی هذا الحكم «أم» المتصله فی نحو: «سواءٌ علی أقمتَ أم قعدتَ» فإنها عاطفه مالا يستغنی عنه.

و العاشر و الحادی عشر: عطف العام علی الخاص و بالعكس

فالأول نحو: (رَبِّ اغْفِرْلی وَ لِوالِدی وَ لمَنْ دَخَلَ بَيتِی مُؤمِناً وَ لِلْمُؤمنِينَ و المُؤمِناتِ)

(نوح / ۲۸)

و الثانی نحو: (وَ إذ أخَذنا مِنَ النّبيينَ مِيثاقَهُمْ وَ مِنْک وَ مِنْ نُوح) الآيه

(الأحزاب / ۷)

و تشاركها فی هذا الحكم الأخير «حتی» ک «مات الناسُ حتی الأنبياء» فإنها عاطفه خاصاً علی عام.

و الثانی عشر: عطف عامل حذف و بقی معموله علی عامل آخر مذكور يجمعهما معنی واحد

كقوله تعالی: (وَالّذينَ تَبَوّؤُا الدّار وَ الإيمانَ مِنْ قَبلِهِم)

(الحشر / ۹)

أی: و اعتقدوا الإیمان، و الجامع بینهما: الإیثار و لولا هذا التقیید لورد «اشترَیتُه بدرهم فصاعداً»؛ إذ التقدیر: فذَهب الثمن صاعداً.

و الثالث عشر: عطف الشیء علی مرادفه

نحو قوله تعالی: (إنّما أشکو بَثّی وَ حُزْنی إلَی الله)

(یوسف / ۸۶)

و زعم ابن مالک أن ذلک قد یأتی فی «أو»

۲۶۰

و أن منه: (و مَنْ یکسِبْ خَطِیئةً أو إثماً)

(النساء / ۱۱۲)

و الرابع عشر: عطف المقدّم علی متبوعه للضروره

کقوله (۵۰۳): ۳۱۰ جمعت و فحشا غیبه و نمیمه خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوی

و الخامس عشر: عطف المخفوض علی الجوار

کقوله تعالی (۵۰۴): (وَ حُور عِین)

(الواقعه / ۲۲)

فیمن جرّهما، فإن العطف علی «وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ» لا علی «أکواب و أباریقَ»؛إذ لیس المعنی أنّ الولدان یطوفون علیهم بالحور و الذی علیه المحققون أن خفض الجوار یکون فی النعت قلیلاً ـ وفی التوکید نادراً و لا ـ یکون فی النسق؛ لأن العاطف یمنع من التجاور. تنبیه قد تخرج الواو عن إفاده مطلق الجمف فتستعمل بمعنی باء الجر کقولهم: «أنت أعلم و مالُک» و «بِعتُ الشّاء شاه و درهماً».

الثانی و الثالث من أقسام الواو: واو ان یرتفع ما بعدهما

إحداهما: واو الاستئناف، نحو: (مَنْ یظْلِلِ الله فَلا هادِی لَهُ وَ یذَرُهُمْ الله)

(الأعراف / ۱۸۶)

فیمن رفف و نحو: (واتّقُوا الله وَ یعَلّمُکمُ الله)

(البقره / ۲۸۲)

؛ إذ لو کانت واو العطف، لجزم «یذر» کما قرأ الآخرون، و للزم عطف الخبر علی الأمر، و قال أبواللّحّام التغلبی:

۲۶۱

۳۱۱ علی الحَکمِ المأتّی یوماًإذا قَضی قَضِیتهُ أنْ لا یجورَ و یقصِدُ و هذا متعین للاستئناف؛ لأن العطف یجعله شریکاً فی النفی؛ فیلزمالتناقض.

و الثانیه: واو الحال الداخله علی الجمله الاسمیه، کقول اُمّ لقمان: ۳۱۲ ماذا تقولون إن قال النبی لکم ماذا فعلتم و أنتم آخرُ الاُممِ و تسمی واو الابتداء، و یقدرها سیبویه و الأقدمون ب «إذ» و لا یریدون أنها به معناها؛ إذ لا یرادف الحرفُ الاسمَ، بل إنها و ما بعدها قید للفعل السابق کما أن «إذ» کذلک، و لم یقدّروها ب «إذا»؛ لأنها لا تدخل علی الجمل الاسمیه و من أمثلها داخله علی الجمله الفعلیه قول الفرزدق: ۳۱۳ بأیدی رجال لمْ یشِیموا سیوفَهُمْ و لم تکثُرِ القَتْلَی بها حین سُلّتِ ولو قدرت للعطف لانقلب المدح ذمّاً.

و إذا سُبقت بجمله حالیه احتملت عند مَنْ یجیز تعدد الحال العاطفه و الابتدائیه، نحو: (اهْبِطُوا بَعْضُکمْ لِبَعْض عَدوٌّ وَ

لَكمْ فِی الأرضِ مُسْتَقرٌّ)

(الأعراف / ۲۴)

الرابع و الخامس: واو ان ینتصب ما بعدهما، و هما: واو المفعول معه

کقول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «لاتأخذون حقّاً، و لا تَمْنَعُون

۲۶۲

ضَیماً قد خُلّیتُم و الطریق فالنّجاه للمُقتَحِم و الهَلکهُ لِلمُتَلَوّم» (۵۰۸) و لیس النصب بها خلافاً للجرجانی و الواو الداخله علی المضارع المنصوب لعطفه علی اسم صریح أو مؤول فالأول کقول میسون: ۳۱۴ و لُبسُ عباءه و تقرّ عینی أحبُّ إلَی مِنْ لُبسِ الشفوفِ و الثانی شرطه أن یتقدم الواو نفی أو طلب، و یسمی الکوفیون هذه واو الصرف، و لیس النصب بها خلافاً لهم، و مثالُها: (وَلَمّا یعْلَمِ الله الّذینَ جاهَدُوا مِنْکم وَ یعْلَمَ الصّابِرینَ)

(آل عمران / ۱۴۲)

و الحقُّ: أن هذه واو العطف عطفت مصدراً مقدّراً علی مصدر متوهم.

السادس و السابع: واو ان ینجر ما بعدهما

إحداهما:

واو القسم، و لا تدخل إلا علی مُظهر، و لا تتعلق إلا بمحذوف، نحو قوله تعالی: (وَالقُرآنِ الحَکیمِ)

(یس / ۲)

و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) لعلی (علیه السلام): «والّذی بَعَثَنی بالحقّ، ما أخَّرتُک إلاّ لنفسی، و أنت منّی بمنزله هارون من موسی» (۵۱۰) فإن تلتها واو اُخری، نحو: (وَالتّینِ و الزَّیتُونِ)

(التین / ۱)

فالتالیه واو العطف، و إلاّ احتاج کل من الاسمین إلی جواب.

الثانیه: واو «ربّ»

كقول امرئ القيس: ۳۱۵ و ليل كموج البحر أرخى سُدُولهُ على بِأنواعِ الهُمُوم لِيبْتَلى

و لاتدخل إلا على مُنكر و لا تتعلق إلّا بمؤخّر و الصحيح: أنها واو العطف و أن الجرّ ب «ربّ» محذوفه خلافاً للكوفيين و المبرد.

الثامن: الزائده

أثبتها الكوفيون و الأخفش و جماعةٌ، و حُملَ على ذلك: (حَتّى إذا جاءُوها وَ فُتِحَتْ أبوابها)

(الزّمر / ۷۳)

؛ بدليل الآيه الاُخرى (۵۱۲) و قيل: هى عاطفه، و الزائده الواو فى (وَ قالَ لَهُمْ خَزَنَتُها)

(الزّمر / ۷۳)

و قيل: هما عاطفتان، و الجواب محذوف أى: كان كيت و كيت، و الزيادهُ ظاهره فى قوله: ۳۱۶ فَما بالُ منْ أسعى لأجبر عظمَهُ حِفاظاً و ينوى مِنْ سَفاهَتِهِ كسرى و قول أبى العيال الهذلى: ۳۱۷ وَ لَقَد رَمَقْتُک فى الَمجالِسِ كلّها فإذا و أنتَ تَعِينُ مَنْ يبْغينى

التاسع: و او الثمانيه

ذكرها جماعه من النحويين الضعفاء و الاُدباء و المفسرين، و زعموا أن العرب إذا عدّوا قالوا: سته، سبعه و ثمانيه، إيذاناً بأن السبعه عدد تام، و أن ما بعدها عددٌ مستأنف و جعلوا من ذلک: (سَيقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ كلْبُهُمْ)

(الكهف / ۲۲)

إلى قوله سبحانه: (سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ كلْبُهُمْ)

(الكهف / ۲۲)

و قيل: هى فى ذلک لعطف جمله على جمله؛ إذ التقدير: هم سبعه، ثم قيل:

الجميع كلامهم، و قيل: العطف من كلام الله تعالى، و المعنى: نعم هم سبعه و ثامنهم كلبهم، و إن هذا تصديق لهذه المقاله كما أن (رَجماً بِالغَيبِ)

(الكهف / ٢٢)

تكـذيب لتلك المقاله و يؤيـده قول ابن عباس: حين جاءت الواو انقطعت العـدَّهُ، أى: لم تبق عده عادّ يلتفت إليها. فان قلت: إذا كان المراد التصديق فما وجه مجىء: (قُلْ رَبّى أَعْلَمُ بِعِدّتِهِمْ ما يعْلَمُهُمْ إلاّ قَليلٌ)

(الكهف / ٢٢)

؟ قلنـا: وجه الجمله الاُولى توكيـد صـحه التصـديق بإثبـات علم المصـدق، و وجه الثـانيه الإشـاره إلى أن القـائلين تلـك المقاله الصادقه قليل، أو أن الذى قالها منهم عن يقين قليل، أو لما كان التصديق فى الآيه خفيفاً لا يستخرجه إلا مثل ابن عباس قيل

ذلک و لهذا کان یقول: أنا من ذلک القلیل، هم سبعه و ثامنهم کلبهم.

العاشر: الواو الداخله علی الجمله الموصوف بها لتأکید لصوقها بموصوفها و إفادتها أنّ اتصافه بها أمرٌ ثابت

و هذا الواو أثبتها الزمخشری و من قلّده و حملوا علی ذلک مواضف الواوُ فیها کلّها و اوُالحال، نحو: (وَ عَسی أنْ تَکرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکمْ)

(البقره / ۲۱۶)

الآیه (أوْ کالّذی مَرّ عَلی قَرْیه وَ هِی خاوِیهٌ عَلی عُرُوشِها)

(البقره / ۲۵۹)

(وَ ما أهْلَکنا مِنْ قَرْیه إلّا وَ لها کتابٌ مَعْلُومٌ)

(الحجر / ۴)

و المَسوّغ لمجی الحال من النکره فی هذه الآیه أمران: أحدهما خاص بها، و هو تقدم النفی و الثانی عام و هو امتناع الوصفیه؛ إذ الحالُ متی امتنع کونُها صفهً جاز مجیئها من النکره، و لهذا جاءت منها عند تقدمها علیها، نحو: «فی الدّار قائماً رجُلٌ» و عند جمودها، نحو: «هذا خاتمٌ حدیداً» و مانع الوصفیه فی هذه الآیه أمران: أحدهما خاص بها، و هو اقتران الجمله ب «إلا»؛ إذ لا یجوز التفریغ

۲۶۵

فی الصفات، لا تقول: «ما مررت بأحد إلّا قائم» نص علی ذلک أبو علی و غیره و الثانی عام و هو اقترانها بالواو.

الحادی عشر: واو ضمیر الذکور

نحو: «الرّجالُ قامُوا» و قد تستعمل لغیر العقلاء إذ نُزِّلوا منزلتهم، نحو: (یا أیها النمل ادْخُلُوا مَساکنَکمْ)

(الّنمل / ۱۸)

و ذلک لتوجیه الخطاب إلیهم.

الثانی عشر: واو علامه المذکرین فی لغه طیئ أو أزد شنوءه أو بَلْحارث

و منه الحديث النبوی: «يتَعاقبونَ فيكم ملائكةٌ بالليلِ و ملائكةٌ بالنّهار» و هی عند سيبويه حرف دالّ علی الجماعه كما أن التاء فی «قالت» حرفٌ دالّ علی التأنيث، و قيل: هی اسم مرفوع علی الفاعليه، ثم قيل: إن ما بعدها بدل منها، و قيل: مبتدأ و الجمله خبر مقدم و قد تستعمل لغير العقلاء إذا نزلوا منزلتهم. قال أبو سعيد: نحو: «أكلُونی البراغيث»؛ إذ وصفت بالأكل لا بالقرص و هذا سهومنه؛ فإن الأكل من صفات الحيوانات عاقله و غير عاقله، و قال ابن شجری: عندی أن الأكل هنا بمعنی العُدوان و الظلم، و شبه الأكل المعنوی بالحقيقی و قد حمل بعضهم علی هذه اللغه: (وَأَسَرُّوا النَّجْوى الّذينَ ظَلَمُوا)

(الأنبياء / ٣)

و حملها علی غير هذه اللغه أولی؛ لضعفها، و قد جُوّزَ فی «الّذينَ ظَلَمُوا» أن يكون بدلاً من الواو فی «و أسرّوا» أو مبتدأ، خبره إما «أسَرُّوا» أو قول محذوف عامل فی جمله الاستفهام، أی: يقولون: هل هذا و أن يكون خبراً لمحذوف، أی: هم الذين، أو فاعلاً ب «أسَرّوا» و الواو علامه كما قدمنا،

أو ب «يقول» محذوفاً، أو بدلاً من واو (استَمَعُوهُ) (۵۱۶)

(الأنبياء / ٢)

و أن يكون منصوباً علی البدل من مفعول «يأتيهم» أو علی إضمار «أذم» أو «أعنی» و أن يكون مجروراً علی البدل من «الناس» فی (اقْتَرَبَ لِلنّاسِ حِسابُهُمْ)

(الأنبياء / ١)

أو من الهاء و الميم فی (لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ)

(الأنبياء / ٣)

؛ فهذه أحد عشر وجهاً.

الواو المفرده و

الثالث عشر: و او الإنكار

نحو: «الرجُلوه» بعد قول القائل: قام الرجل، و الصواب: ألّا تعدّ هذه؛ لأنها إشباع للحركه، بدليل: «الرجُلاه» فی النصب، و «الرّجُليه» فی الجر، و نظيرها: الواو فی «مَنُو» فی الحكايه، و واو القوافی كقول جرير: ۳۱۸ مَتی

كان الخيامُ بِذى طُلُوح سُقِيتِ الغَيثَ أيتها الخِيامُو

الرابع عشر: واوا لتذكر

كقول مَن أراد أن يقول: «يقوم زيـد» فنسـى «زيـد»، فأراد مدَّ الصوت ليتذكر، إذ لم يرد قطع الكلام: «يقُومُو» و الصواب: أن هذه كالتى قبلها.

الخامس عشر: الواو المُبدله من همزه الاستفهام المضموم ما قبلها

كقراءه قنبل: (وَ إلَيهِ النُّشُورُ وَ أمِنْتُمْ)

(الملك / ۱۵ و ۱۶)

(قالَ فِرعَوْنُ وَ امَنْتُمْ بِهِ)

(الأعراف / ۱۲۳)

و الصوابُ: ألّا تعد هذه أيضاً؛ لأنها مُبدله، ولو صح عدُّها لصحّ عدُّ الواو من أحرف الاستفهام.

۲۶۷

وا

على وجهين:

أحـدهما: أن تكون حرف نـداء مختصّاً بباب النُّدبه، كقول الرباب زوجه الإمام الحسـين (عليه السـلام): ۳۱۹ واحسـيناً فلا نسيتُ حسينا أقصدتْه أسِنّهُ الأعداء و أجاز بعضُهم استعماله فى النداء الحقيقى.

و الثانى: أن تكون اسمأل «أعجب» و قد يقال: «واهاً» كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «واهاً واهاً و الصبرُ أيمن» (۵۱۹) و «وَى» كقوله (۵۲۰): و قال الكسائى: أصل «ويك»: «ويلك»؛ فالكاف ضمير مجرور، و أما (وَى كأنَّ الله)

(القصص / ۸۲)

فقـال أبوالحسن: «وَى» اسم فعـل، و الكـاف حرف خطـاب، و «أنّ» على إضـمار اللام، و المعنى: أعجب لأـن الله، و قال الخليل: «وَى» وحدها كما قال (۵۲۲): ۳۲۲ وَى كأنْ مَن يكن له نشب يحْ بَبْ و منْ يفتقِرْ يعشْ عيش ضُرّ و «كأنّ» للتحقيق.

حرف الألف

ذكر لها تسعه أوجه:

أحدها: أن تكون للإنكار، نحو: «أعمراه» لمن قال: لقيت عمراً.

الثانى: أن تكون للتذكر ك «رأيت الرّجُلا» و قد مضى أن التحقيق ألّا يعدّ هذان.

الثالث: أن تكون ضميرالاثنين، نحو: «الزيدان قاما».

الرابع: أن تكون علامه الاثنين كقول عمرو بن ملقط: ۳۲۳ أُلْفِيتا عَيناك عندَ القَفا أوْلى فأوْلى لك ذا واقِيهْ

الخامس: الألف الكافّه كقول حُرْقه بنت النعمان: ۳۲۴ فبينا نَسوسُ الناسَ و الأمر أمرُنا إذا نحنُ فيهمْ سوقهٌ ليس تُنصفُ

الألف و قيل: الألف بعضُ «ما» الكافه و قيل: إشباف و «بين» مضافه إلى الجمله،

۲۶۹

و يؤيده، أنها قد اُضيفت إلى المفرد فى قول أبى ذؤيب: ۳۲۵ بينا تعانُقِهِ الكماهَ وَرَوْغِهِ يوماً اُتِيحَ لَهُ جَرِىءٌ سَلْفَعُ

السادس: أن تكون فاصله بين الهمزتين، نحو: (أَ أَنْذَرتَهُمْ)

(يس / ۱۰)

و دخولها جائز لا واجب، و لا فرق بين كون الهمزه الثانيه مسهله أو محققه.

السابع: أن يكون فاصله بين النونين: نون النسوه و نون التوكيد، نحو: «إضرِبنانّ» و

هذه واجبه.

الثامن: أن تكون لمدّ الصوت بالمنادى المستغاث، أو المتعجب منه، أو المندوب، كقوله (۵۲۶): ۳۲۶ یا یزیدا لآمل نَیلَ عِزّ و غِنی بَعْدَ فاقه وَ هَوانِ و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «فَیا عجباً للدّهر، إذا صِرتُ یقْرَنُ بی مَنْ لَمْ یسْعَ بِقَدَمی، و لم تکن لَه کسابِقتی» (۵۲۷) و قول زینب الکبری (علیها السلام): «یا حسیناه، یا حبیب رسول الله یا ابن مکهَ و منی» (۵۲۸).

التاسع: أن تکون بدلاً من نون ساکنه و هی إما نون التوکید أو تنوین المنصوب. فالأول: نحو: (لَنَسْفعاً)

(العلق / ۱۵)

(وَلَیکوناً)

(یوسف / ۳۲)

و الثانی: ک «رأیت زیدا» فی لغه غیر ربیعه.

ولا یجوز أن تعد الألف المبدله من نون «إذنْ» و لا ألف التکثیر کألف «قبعثَری» و لا ألف التأنیث کألف «حُبلی» و لا ألف الإلحاق کألف «أرْطی» و لا ألف الإطلاق کالألف فی قول خالدبن معدان لما شاهد رأس الإمام الحسین (علیه السلام): ۳۲۷ و یکبرون بأن قُتِلتَ و إنّما قَتَلُوا بک التکبیر و التَهلیلا و لا ألف التثنیه ک «الزیدان» و لا ألف الإشباع الواقعه فی الحکایه، نحو: «مَنا» أو فی غیرها فی الضروره کقوله: ۳۲۸ أعوذُ بالله منَ العقرابِ الشائلاتِ عُقَد الأذنابِ و لا الألف التی تبین بها الحرکه فی الوقف و هی ألف «أنا» عند البصریین، و لا ألف التصغیر، نحو: «ذیا و اللَّذَیا»؛ لأنهن أجزاء الکلمات لاکلمات.

حرف الیاء

الیاء المفرده

تأتی علی ثلاثه أوجه؛ و ذلک أنها تکون ضمیراً للمؤنثه، نحو: «تقومین و قومی»، و حرفَ إنکار، نحو: «أزیدنیهْ» و حرفَ تذکار، نحو: «قدی» و قد تقدم البحث فیهما و الصوابُ: ألاّ یعدّا کما لاتعدیاء التصغیر، و یاء المضارعه، و یاء الإطلاق و یاء الإشباف و نحوهُنَّ؛ لأنهن أجزاء للکلمات،

لاكلمات.

يا

حرف موضوع لنداء البعيد حقيقه أو حكماً، و قد ينادى بها القريب توكيداً و قيل: هى مشتركه بين القريب و البعيد و قيل: بينهما و بين المتوسط، و هى أكثر أحرف النداء استعمالاً، و لهذا لايقدر عند الحذف سواها، نحو: (يوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا)

(يوسف / ٢٩)

و لا ينادى اسم الله عزوجل و الاسمُ المستغاثُ و «أيها و أيتها» الإ بها، و لا المندوب إلا بها أو ب «وا» و ليس نصب المنادى بها، و لا بأخواتها أحرفاً، و لابهن أسماء ل «أدعو» متحمله لضمير الفاعل،

٢٧٢

خلافاً لزاعمى ذلک بل ب «أدعو» محذوفاً لزوماً، و قول ابن الطراوه: النداء إنشاء، و «أدعو» خبر، سهوٌ منه، بل «أدعو» المقدر إنشاء ک «بعتُ و أقسمتُ» و إذا ولى «يا» ما ليس بمنادى كالفعل فى (ألا يا اسْجُدُوا)

(النّمل / ٢٥)

يا و الحرف فى نحو قوله تعالى: (يا لَيتَنى مَعَهُمْ فَأَفُوز)

(النساء / ٧٣)

و قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «يا رُبَّ كاسيه فى الدُّنيا عاريه فى الآخره» (٥٣١) و الجمله الاسميه كقوله (٥٣٢):
٣٢٩ يا لعنهُ الله و الأقوام كلهم و الصّالحين على سِمعانَ من جارِ فقيل: هى للنداء و المنادى محذوف، و قيل: هى لمجرد التنبيه؛ لئلا يلزم الإجحاف بحذف الجمله كلها و قال ابن مالک: إن وليها دعاء كهذا البيت أو أمر نحو: (ألا يا اسْجُدُوا)

(النَّمل / ٢٥)

فهى للنداء؛ لكثره وقوع النداء قبلهما، نحو: (يا آدَمُ اسْكنْ)

(البقره / ٣٥)

(يا نُوحُ اهبِطْ)

(هود / ۴٨)

و نحو: (يا مالِک لِيقْضِ عَلَينا رَبُّک)

(الزّخرف / ٧٧)

و إلا فهى للتنبيه و الله سبحانه و تعالى أعلم. يتلوه الجزء الثانى و اوله: «الباب الثانى فى تفسير الجمل ...»

٢٧٣

الباب الثانى: فى تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.

الباب الثالث: فى ذكر ما يتردّد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذكر أحكامهما.

الباب الرابع فى ذكر أحكام يكثر دورها، و يقبح بالمعرب جهلها

فى ذكر أحكام يكثر دورها، و يقبح بالمعرب جهلها

و عدم معرفتها على وجهها.

فمـن ذلـك: مـا يعرف به المبتـدأ من الخـبر. يجب الحكم بابتـدائيه المقـدم من الاسـمين فى ثلاث مسائـل: إحـداها: أن يكـونا معرفتين، تساوت رتبتهما، نحو: (اللهُ رَبُّنا)

(الشورى / ۱۵)

أو اختلفت، نحو: «زيد الفاضل، و الفاضل زيد»، هذا هو المشهور،

وقيل: يجوز تقدير كل منهما مبتدأ و خبراً مطلقاً، و قيل: المشتق خبر و إن تقدم، نحو: «القائم زيد».

و التحقيق: أن المبتـدأ ما كان أعرف ک «زيد» فى المثال، أو كان هو المعلوم عند المخاطب كأن يقول: من القائم؟ فتقول: «زيد القائم» فإن علمهما و جهل النسبه فالمقدم المبتدأ.

الثانيه: أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما، نحو: «أفضل منک أفضل منى».

۱ الثـالثه: أن يكونا مختلفين تعريفاً و تنكيراً و الأول هو المعرفه ک «زيـد قائم»، و أما إن كان هو النكره فإن لم يكن له ما يسوغ الابتـداء به فهو خبر اتفاقاً، نحو: «ذهب خاتمک» و إن كان له مسوغ فكـذلک عنـد الجمهور و أما سـيبويه فيجعله المبتـدأ، نحو: «كم مالـک» و «خير منک زيـد» و وجهه: أن الأصل عـدم التقـديم و التأخير، و أنهما شبيهان بمعرفتين تأخر الأخص منهما، نحو: «الفاضل أنت»

و يتجه جواز الوجهين إعمالاً للدليلين، و يشهد لابتدائيه النكره قوله تعالى: (فَإِنَّ حَسْبَکَ اللهُ)

(الأنفال / ۶۲)

و قولهم: «بحسـبک زيـد» و البـاء لاـ تـدخل فى الخبر فى الإيجـاب، و لخبريتهـا قولهم: «مـا جاءت حاجتک؟» بالرفف و الأصل: ماحاجتک، فـدخل الناسـخ بعـد تقـدير المعرفه مبتـدأ، و لولا هـذا التقـدير لم يدخل، إذ لايعمل فى الاسـتفهام ما قبله، و أما من نصب فالأصل: ما هى حاجتک؟، بمعنى أى حاجه هى حاجتک؟ ثم دخل الناسخ على الضمير فاستترفيه، و نظيره أن تقول: «زيد هو الفاضل» و تقدر «هو» مبتدأ ثانيا

لا فصلًا و لا تابعاً، فيجوز لك حينئذ أن تدخل عليه «كان» فتقول: «زيد كان الفاضلَ».

و يجب الحكم بابتدائيه المؤخر فى قوله: ٣٦٨ بنونا بنو أبنائنا و بناتُنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد رعياً للمعنى، و يضعف أن تقدر الأول مبتدأ بناء على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغه؛ لأن ذلك نادر الوقوف و مخالف للُاصول، اللهم إلا أن يقتضى المقام المبالغه، و الله أعلم.

ما يعرف به الاسم من الخبر

اعلم أن لهما ثلاث حالات: إحداها: أن يكونا معرفتين، فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الاخر فالمعلوم الاسم و المجهول الخبر، فيقال: «كان زيد أخا عمرو» لمن علم زيداً و جهل اُخوته لعمرو، و «كان أخو عمرو زيداً» لمن يعلم أخا عمرو و يجهل أن اسمه زيد، و إن كان يعلمهما و يجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمختار جعله الاسم، فتقول: «كان زيد القائم» لمن كان قد سمع بزيد و سمع برجل قائم، فعرف كلا منهما بقلبه، و لم يعلم أن أحدهما هو الآخر، و يجوز قليلا «كان القائم زيداً» و إن لم يكن أحدهما أعرف فأنت مخير، نحو: «كان زيد أخا عمرو، و كان أخو عمرو زيداً»

و يستثنى من مختلفى الرتبه نحو: «هذا» فإنه يتعين للاسميه لمكان التنبيه المتصل به، فيقال: «كان هذا أخاك، و كان هذا زيداً» إلا ـ مع الضمير، فإن الأفصح فى باب المبتدأ أن تجعله المبتدأ و تدخل التنبيه عليه، فتقول: «ها أناذا» و لايتأتى ذلك فى باب الناسخ؛ لأن الضمير متصل بالعامل، فلا يتأتى دخول التنبيه عليه، على أنه سمع قليلًا فى باب المبتدأ: «هذا أنا».

واعلم أنهم حكموا ل «أن و أنّ» المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير؛ لأنه لايوصف كما أن الضمير كذلك؛

فلهذا قرأت السبعه: (ما كانَ حُجَّتَهُمْ إلاّ أَنْ قالُوا)

(الجاثيه / ۲۵)

(فَما كانَ جَوابَ قَوْمِهِ إلاّ أَنْ قالُوا)

(النمل / ۵۶)

و الرفع ضعيف كضعف الإخبار بالضمير عما دونه فى التعريف. الحاله الثانيه: أن يكونا نكرتين، فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار عنها

۳ فأنت مخير فيما تجعله منهما الاسم و ما تجعله الخبر، فتقول: «كان خير من زيد شراً من عمرو» أو تعكس، و إن كان المسوغ لإحداهما فقط جعلتها الاسم، نحو: «كان خير من زيد امرأه».

الحاله الثالثه: أن يكونا مختلفين، فتجعل المعرفه الاسم و النكره الخبر، كقول صفيه بنت عبدالمطلب فى رثاء النبى (صلى الله عليه و آله و سلم): ۳۶۹ و كنت رحيماً، هادياً و معلِّماً ليبك عليك اليوم من كان باكياً و لا يعكس إلا فى الضروره، كقول حسان: ۳۷۰ كأنّ خبيئه من بيت رأس يكون مزاجَها عسلٌ و ماء

و أما تجويز الزجاج فى قراءه ابن عامر (أَوَلَمْ تَكنْ لَهُمْ آيهٌ أَنْ يعْلَمَهُ)

(الشعراء / ۱۹۷)

بتأنيث «تكن» و رفع «آيه»، كون «آيه» اسمها و «أن يعلمه» خبرها؛ فردوه لما ذكرنا، و اعتذر له بأن النكره قد تخصصت ب «لهم».

ما يعرف به الفاعل من المفعول

و أكثر ما يشتبه ذلك إذا كان أحدهما اسماً ناقصاً و الآخراسماً تاماً و طريق معرفه ذلك أن تجعل فى موضع التام إن كان مرفوعاً ضمير المتكلم المرفوف و إن كان منصوباً ضميره المنصوب، و تبدل من الناقص اسماً به معناه فى العقل و عدمه، فإن صحت المسأله بعد ذلك فهى صحيحه قبله، و إلا ـ فهى فاسده؛ فلا ـ يجوز «أعجب زيد ما كره عمرو» إن أو قعت «ما» على ما لايعقل؛ لأنه لايجوز «أعجبت الثوب» و يجوز النصب؛ لأنه يجوز «أعجبنى الثوب» فإن أو قعت «ما»

۴ على أنواع

من يعقل جاز؛ لأنه يجوز «أعجبت النساء» و إن كان الاسم الناقص «من» أو «الذين» جاز الوجهان أيضاً.

فرعان

تقول: «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر؛ لأنك تقول: «أمكنني السفر» و لا تقول: «امكنت السفر» و

تقول: «زيد في رزق عمرو عشرون ديناراً» برفع العشرين لاغير، فإن قدمت عمراً فقلت «عمرو زيد في رزقه عشرون» جاز رفع العشرين و نصبه، و على الرفع فالفعل خال من الضمير، فيجب توحيده مع المثنى و المجموف و يجب ذكر الجار و المجرور لأجل الضمير الراجع إلى المبتدأ، و على النصب فالفعل متحمل للضمير، فيبرز في التثنيه و الجمف و لا يجب ذكر الجار و المجرور.

ما افترق فيه عطف البيان و البدل

و ذلك ثمانيه اُمور: أحدها: أن العطف لايكون مضمراً و لاتابعاً لمضمر؛ لأنه في الجوامد نظير النعت في المشتق،

و لهذا لاتصح إجازه الزمخشري في (أَنِ اعْبُدُوا اللهِ)

(المائده / ١١٧)

أن يكون بياناً للهاء من قوله تعالى: (إلّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ)

(المائده / ١١٧)

نعم أجاز الكسايي أن ينعت الضمير بنعت مدح أوذم أو ترحم، فالأول، نحو: (لا إلهَ إلّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ)

(البقره / ١٦٣)

و الثاني، نحو: «مررت به الخبيث» و الثالث، نحو قوله:

٥٣٧١ قدأصحبت بِقَرْقَرى كوَانِسا فلاتَلُمه أن ينام البائسا

وقال الزمخشري في (جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَهَ البَيتَ الْحَرامَ)

(المائده / ٩٧)

إن (اَلْبَيتَ الْحَرامَ) عطف بيان على جهه المدح كما في الصفه، لاعلى جهه التوضيح، فعلى هذا لايمتنع مثل ذلك في عطف البيان على قول الكسائي.

و أما البدل فيكون تابعاً للمضمر بالاتفاق، نحو: (وَ ما أَنْسانِيهُ إلَّا الشَّيطانُ أَنْ أَذْكرَهُ)

(الكهف / ٦٣)

و إنما امتنع الزمخشرى من تجويز كون (أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ)

(المائده / ١١٧)

بـدلاً من الهاء فى «به» توهماً منه أن ذلك يخل بعائـد الموصول، و هو مردود بأن العائد موجود حساً و أجاز النحويون أن يكون البدل مضمراً تابعاً لمضمر ك «رأيته إياه» أو الظاهر ك «رأيت زيداً إياه» و خالفهم

ابن مالک فقال: إن الثانی لم یسمف و إن الصواب فی الأول: قول الکوفیین: إنه توکید کما فی «قمت أنت».

(آل عمران / ۹۷)

فسهو (۸۰) و لایختلف فی جواز ذلک فی البدل، نحو: (إلی صِراط مُسْتَقِیم صِراطِ اللهِ)

(الشوری / ۵۲ و ۵۳)

و نحو: (بِالنّاصِیهِ ناصِیه کاذِبَه)

(العلق / ۱۵ و ۱۶)

الثالث: أنه لایکون جمله، بخلاف البدل، نحو: (ما یقالُ لَک إلاّ ما قَدْ قِیلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِک إنَّ رَبَّک لَذُو مَغْفِرَه وَ ذُو عِقاب أَلِیم)

(فصلت / ۴۳)

۶ الرابع: أنه لایکون تابعاً لجمله، بخلاف البدل، نحو: (اِتَّبِعُوا الْمُرسَلینَ اِتَّبِعُوا مَنْ لا یسْأَلُکمْ أَجْراً)

(یس / ۲۰ و ۲۱)

و قوله: ۳۷۲ أقول له: ارحل لاتقیمن عندنا و إلا فکن فی السر و الجهر مُسلِما

الخامس: أنه لایکون فعلًا تابعاً لفعل، بخلاف البدل، نحو قوله تعالی: (وَ مَنْ یفْعَلْ ذلِک یلْقَ أَثاماً یضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ)

(الفرقان / ۶۸ و ۶۹)

السادس: أنه لایکون بلفظ الأول، و یجوز ذلک فی البدل بشرط أن یکون مع الثانی زیاده بیان کقراءه یعقوب: (وَ تَری کلَّ أُمَّه جاثِیهً کلَّ أُمَّه تُدْعی إلی کتابِها)

(الجاثیه / ۲۸)

بنصب «کل» الثانیه، فإنها قد اتصل بها ذکر سبب الجثو و هذا الفرق إنما هو علی ما ذهب إلیه ابن الطراوه من أن عطف البیان لایکون من لفظ الأول، و تبعه علی ذلک ابن مالک و ابنه، و حجتهم: أن الشیء لایبین نفسه، و فیه نظر من أوجه:

أحدها: أنه یقتضی أن البدل لیس مبیناً للمبدل منه، و لیس کذلک، و لهذا منع سیبویه «مررت بی المسکین و بک المسکین» دون «به المسکین» و إنما یفارق البدل عطف البیان فی أنه بمنزله جمله استؤنفت للتبیین و العطف تبیین بالمفرد المحض.

و الثانى: أن اللفظ المكرر إذا

اتصل به مالم يتصل بالأول كما قدمناه اتجه كون الثانى بياناً بما فيه من زياده الفائده، و على ذلک أجازوا الوجهين فى نحو قول عبدالله بن رواحه: ۳۷۳ يا زيدُ زيد اليعملات الذُّبَّل تطاول الليل هُدِيتَ فانزِل إذا ضممت المنادى فيه.

۷ و الثالث: أن البيان يتصور مع كون المكرر مجرداً، و ذلک فى مثل قولک: «يا زيدُ زيدٌ» إذا قلته و بحضرتک اثنان اسم كل منهما «زيد» فإنک حين تذكر الأول يتوهم كل منهما أنه المقصود، فإذا كررته تكرر خطابک لأحدهما و إقبالک عليه فظهر المراد.

السابع: أنه ليس فى نيه إحلاله محل الأول، بخلاف البدل، و لهذا امتنع البدل و تعين البيان فى نحو: «يا زيد الحارث» و فى نحو: «يا سعيد كرزٌ» بالرفع أو «كرزاً» بالنصب، بخلاف «يا سعيدُ كرزُ» بالضم فإنه بالعكس.

الثامن: أنه ليس فى التقدير من جمله أُخرى، بخلاف البدل، و لهذا امتنع أيضاً البدل و تعين البيان فى نحو قولک: «هند قام عمرو أخوها» و نحو: «مررت برجل قام عمرو أخوه».

ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفه المشبهه

و ذلک أحد عشر أمراً:

أحدها: أنه يصاغ من المتعدى و القاصر ک «ضارب و قائم و مستخرج و مستكبر» و هى لاتصاغ إلا من القاصر، (۸۳) ک «حسن و جميل».

۸ الثانى: أنه يكون للأزمنه الثلاثه، و هى لاتكون إلا للحاضر، (۸۴) أى: الماضى المتصل بالزمن الحاضر.

الثالث: أنه لايكون إلا مجارياً للمضارع فى حركاته و سكناته ک «ضاربو يضرب و منطلق و ينطلق» و منه: «يقوم و قائم»؛ لأن الأصل: «يقوم» بسكون القاف و ضم الواو، ثم نقلوا، و أما توافق أعيان الحركات فغير معتبر، بدليل «ذاهب و يذهب» و لهذا قال ابن الخشاب: هو وزن عروضى لاتصريفى و هى تكون

مجاریه له ک «منطلق اللسان و مطمئن النفس و طاهر العرض» و غیر مجاریه و هو الغالب، نحو: «ظریف و جمیل».

الرابع: أن منصوبه یجوز أن یتقدم علیه، نحو: «زید عمراً ضارب» و لایجوز «زید وجهَه حسن».

الخامس: أن معموله یکون سببیاً و أجنبیاً، نحو: «زید ضارب غلامَهو عمراً» و لایکون معمولهاإلا سببیاً تقول: «زید حسن وجهَه أوالوجه» و یمتنع «زید حسن عمراً».

٩ السادس: أنه لایخالف فعله فی العمل، و هی تخالفه، فإنها تنصب مع قصور فعلها، تقول: «زید حسن وجهه» و یمتنع «زید حسنَ وجهه» بالنصب، خلافاً لبعضهم.

السابع: أنه یجوز حذفه و بقاء معموله، و لهذا أجازوا «أنا زیداً ضاربه» و «هذا ضارب زید و عمراً» بخفض «زید» و نصب «عمرو» بإضمار فعل أو وصف منون، و أما العطف علی محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز کما سیأتی، و لایجوز «مررت برجل حسن الوجه و الفعل» بخفض «الوجه» و نصب «الفعل» و لا «مررت برجل وجهه حَسَنِه» بنصب «الوجه» و خفض الصفه؛ لأنها لاتعمل محذوفه، و لأن معمولها لایتقدمها، و ما لایعمل لایفسر عاملاً.

الثامن: أنه لایقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلی مضاف إلی ضمیره، نحو: «مررت بقاتل أبیه» و یقبح «مررت بحسن وجهه».

التاسع: أنه یفصل مرفوعه و منصوبه، ک «زید ضارب فی الدار أبوه عمراً»، و یمتنع عند الجمهور «زید حسن فی الحرب وجهه» رفعت أو نصبت.

العاشر: أنه یجوز إتباع معموله بجمیع التوابف و لایتبع معمولها بصفه، قاله الزجاج و متأخرو المغاربه، و یشکل علیهم الحدیث فی صفه الدجال «أعور عینه الیمنی» (٨٥).

الحادی عشر: أنه یجوز إتباع مجروره علی المحل عند من لایشترط المحرز، و یحتمل أن یکون منه: (وَ جاعِلِ الّیل

سَكناً وَ الشَّمْسَ)

(الأنعام / ٩۶)

و لا يجوز «هو حسن الوجه و البدن» بجر «الوجه» و نصب «البدن» خلافاً للفراء أجاز

١٠

«هو قوى الرجل و اليد» برفع المعطوف، و أجاز البغداديون إتباع المنصوب بمجرور فى البابين، كقول امرئ القيس: ٣٧۴ فظلّ طُهاه اللحم مابين مُنْضِج صَفيف شِواء أو قدير مُعَجّل «القدير» المطبوخ فى القدر، و هو عندهم عطف على «صفيف» و خرج على أن الأصل: «أو طابخ قدير» ثم حذف المضاف و اُبقى جر المضاف إليه، كقراءه بعضهم: (وَاللهُ يرِيدُ الآخِرَهِ)

(الأنفال / ۶٧)

بالخفض، أو أنه عطف على «صفيف» و لكن خفض على الجوار أو على توهم أن «الصفيف» مجرور بالإضافه كما قال زهير: ٣٧۵ بدالى أنى لست مدرك مامضى و لا سابق شيئاً إذا كان جائيا

ما افترق فيه الحال و التمييز، و ما اجتمعا فيه

اعلم أنهما اجتمعا فى خمسه اُمور، و افترقا فى سبعه. فأوجه الاتفاق أنهما: اسمان، نكرتان، فضلتان، منصوبتان، رافعتان للإبهام و أما أوجه الافتراق: فأحدها أن الحال تكون جمله كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «بعثه و الناس ضُلّال فى حَيره» (٨٨) و ظرفاً، نحو: «رأيت الهلال بين السحاب» و جاراً و مجروراً، نحو: (فَخَرَجَ عَلى قَوْمِه فِى زِينَتِه)

(القصص / ٧٩)

و التمييز لايكون إلا اسماً.

١١

و الثانى: أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها، كقوله تعالى: (وَلا تَمْشِ فِى الْاَرْضِ مَرَحاً)

(الإسراء / ٣٧)

بخلاف التمييز.

و الثالث: أن الحال مبينه للهيئات، و التمييز مبين للذوات.

و الرابع: أن الحال تتعدد كقول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «و أستهديه قريباً هادياً، و أستعينه قاهراً قادراً، و أتوكل عليه كافياً

ناصراً» (٨٩) بخلاف التمييز.

و الخامس: أن الحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلاً متصرفاً، أو وصفاً يشبهه، نحو: (خُشَّعاً أَبْصارُهُمْ يخْرُجُونَ)

(القمر / ٧)

و قول يزيد بن زياد: ٣٧٦ عَدَسْ ما لعبّاد عليك

إماره نجوتِ و هذا تحملين طليق أی: و هذا طليق محمولاـ لك، و لا يجوز ذلك فی التمييز علی الصحيح، فأما استدلال ابن مالك علی الجواز بقوله: ٣٧٧ إذَاالمرء عيناًقرّ بالعيش مُثريا و لم يعن بالإحسان كان مذمّما فسهو؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف يفسره المذكور، و الناصب للتمييز هو المحذوف، و أما قوله: ٣٧٨ أنفساً تطيب بنيل المنی و داعی المنون ينادی جهاراً فضروره.

و السادس: أن حق الحال الاشتقاق، و حق التمييز الجمود، و قد يتعا كسان فتقع الحال جامده، نحو: «هذا مالك ذهبا» (وَ تَنْحِتُونَ الْجِبالَ بُيوتاً)

(الأعراف / ٧۴)

١٢

و يقع التمييز مشتقاً، نحو: «لله دره فارساً» و اختلف فی المنصوب بعد «حبذا» فقال الأخفش و الفارسی و الربعی: حال مطلقاً، و أبو عمرو بن العلاء: تمييز مطلقاً، و قيل: الجامد تمييز و المشتق حال، و قيل: الجامد تمييز و المشتق إن اريد تقييد المدح به كقوله: ٣٧٩ يا حبذاالمال مبذولابلاسرف فی أوجه البر إسراراً و إعلاناً فحال، و إلا فتمييز، نحو: «حبذا راكباً زيد» و السابع: أن الحال تكون مؤكده لعاملها، نحو: (فَتَبَسَّمَ ضاحِكاً)

(النمل / ١٩)

و لا يقع التمييز كذلك.

أقسام الحال

تنقسم باعتبارات:

الأول: انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه إلی قسمين: منتقله و هو الغالب، و ملازمه، و ذلك واجب فی ثلاث مسائل:

إحداها: الجامده غير المؤوله بالمشتق، نحو: «هذا مالك ذهباً» بخلاف نحو: «بعته يداً بيد» فإنه بمعنی متقابضين، و هو وصف منتقل، و إنما لم يؤول فی الأول؛ لأنها مستعمله فی معناها الوضعی، بخلافها فی الثانی، و كثير يتوهم أن الحال الجامده لا تكون إلا مؤوله بالمشتق، و ليس كذلك.

الثانيه: المؤكده، نحو: (وَلّی مُدْبِراً)

(النمل / ١٠)

الثالثه: التی دل عاملها علی تجدد صاحبها، نحو: (وَ

خُلِقَ الْاْنْسانُ ضَعِيفاً)

(النساء / ٢٨)

١٣

و تقع الملازمه فی غیر ذلک بالسماف و منه: (قآئِماً بِالْقِسْطِ)

(

آل عمران / ١٨)

إذا أُعرب حالاً، و قول جماعه: إنها مؤكده، وهم؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها.

الثانی: انقسامها بحسب قصدها لذاتها و للتوطئه بها إلى قسمين: مقصوده و هو الغالب، و موطِّئه و هی الجامده الموصوفه، نحو: (فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِياً)

(مريم / ١٧)

فإنما ذكر «بشراً» توطئه لذكر «سوياً» و تقول: «جاءنی زيد رجلًا محسناً».

الثالث: انقسامها بحسب الزمان إلى ثلاثه: مقارنه، و هو الغالب، نحو: (هذابَعْلِی شَيخاً)

(هود / ٧٢)

و مقدره، و هی المستقبله ک «مررت برجل معه صقر صائداً به غداً»، أی: مقدراً ذلک، و محكيه، و هی الماضيه، نحو: «جاء زيد أمس راكباً» (٩۴)

الرابع: انقسامها بحسب التبيين و التوكيد إلى قسمين: مبينه، و هو الغالب، و تسمى مؤسسه أيضاً، و مؤكده، و هی التی يستفاد معناها بدونها، و هی ثلاثه: مؤكده لعاملها، نحو: (وَلّى مُدْبِراً)

(النمل / ١٠)

و مؤكده لصاحبها، نحو: «جاء القوم طرّاً»، و مؤكده لمضمون الجمله، نحو: «زيد أبوک عطوفاً» و مما يشكل، قولهم فی نحو: «جاء زيد و الشمس طالعه»: إن الجمله الاسميه حال، مع أنها لاتنحل إلى مفرد، و لاتبين هيئه فاعل و لامفعول، و لا هی حال مؤكده،

فقال ابن جنی، تأویلها: جاء زید طالعه الشمس عند مجیئه، یعنی فهی کالحال و النعت السببیین ک «مررت بالدار قائماً سکانها، و برجل قائم غلمانه»، و قال ابن عمرون: هی مؤوله بقولک: مُبکراً، و نحوه، و قال صدر الأفاضل تلمیذ الزمخشری: إنما الجمله مفعول معه، و أثبت مجیء المفعول معه جمله، و قال الزمخشری فی تفسیر قوله تعالی: (وَالْبَحْرُ یمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَهُ أَبْحُر)

(لقمان / ۲۷)

فی قراءه من رفع

«البحر»: هو كقول امرئ القيس: ۳۸۰ و قدأغتدی و الطیر فی و کناتها بمُنْجَرِد قید الأوابد هیکل و «جئت و الجیش مصطف» و نحوهما من الأحوال التی حکمها حکم الظروف، فلذلک عریت عن ضمیر ذی الحال، و یجوز أن یقدر: و بحرها أی: و بحر الأرض.

۱۵

إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها

و إلا فإن وقع بعدها اسم نکره، نحو: «من اب لک؟» فهی مبتدأه، أو اسم معرفه، نحو: «من زید؟» فهی خبر أو مبتدأ علی الخلاف السابق، و لایقع هذان النوعان فی أسماء الشرط، و إلا فإن وقع بعدها فعل قاصر فهی مبتدأه، نحو: «من قام؟»

و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «و من تلن حاشیته یستدم من قومه المودهُ» (۹۷)، و الأصح أن الخبر فعل الشرط لافعل الجواب، و إن وقع بعدها فعل متعد فإن کان واقعا علیها فهی مفعوله به، نحو: (فَأَی آیاتِ اللهِ تُنْکرُونَ)

(غافر / ۸۱)

و نحو: (أَیاًماتَدْعُوا)

(الإسراء / ۱۱۰)

و نحو: (مَنْ یضْلِلِ اللهُ فَلا هادِی لَهُ)

(الأعراف / ۱۸۶)

و إن کان واقعاً علی ضمیرها، نحو: «من رأیته؟» أو متعلقها، نحو: «من رأیت أخاه؟» فهی مبتدأه أو منصوبه بمحذوف مقدر بعدها یفسره المذکور.

تنبیه

و إذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده؛ لأنه اسم تام، و فعل الشرط مشتمل علی ضمیره، فقولک: «من یقم» لو لم یکن فیه معنی الشرط لکان بمنزله قولک: «کل من الناس یقوم»

أو فعل الجواب؛ لأن الفائده به تمت، و لالتزامهم عود ضمیر منه إلیه علی الأصح، و لأن نظیره هو الخبر فی قولک: «الذی یأتینی فله درهم»

أو مجموعهما، لأن قولک: «من یقم أقم معه» بمنزله قولک: «کل من الناس إن یقم أقم معه» و الصحیح: الأول، و إنما توقفت الفائده علی الجواب من حیث

التعليق فقط، لا من حيث الخبريه.

۱۶

مسوغات الابتداء بالنكره

لم یعول المتقدمون فی ضابط ذلک إلا علی حصول الفائده، و رأی المتأخرون أنه لیس کل أحد یهتدی إلی مواطن الفائده، فتتبعوها، فمن مقل مخلّ، و من مکثر مورد مالایصلح أو معدد لُامور متداخله، و الذی یظهر أنها منحصره فی عشره اُمور:

أحدها: «أن تکون موصوفه لفظاً أو تقدیراً أو معنی»، فالأول، نحو: (وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ)

(الأنعام / ۲)

و من ذلک قولهم: «ضعیف عاذ بقرمله»، إذ الأصل: رجل ضعیف، فالمبتدأ فی الحقیقه هو المحذوف، و هو موصوف، و النحویون یقولون: یبتدأ بالنکره إذا کانت موصوفه أو خلفاً من موصوف، و الصواب: ما ذکرناه و لیست کل صفه تحصل الفائده، فلو قلت: «رجل من الناس جاءنی» لم یجز.

و الثانی، نحو قولهم: «السمن منوان بدرهم» أی: منوان منه بدرهم، و قولهم: «شر أهر ذاناب»، إذا المعنی: شر أی شر و الثالث نحو: «رجیل جاء نی»؛ لأنه فی معنی رجل صغیر، و قولهم: «ما أحسن زیداً»؛ لأنه فی معنی شیء عظیم حسّن زیداً، و لیس فی هذین النوعین صفه مقدره فیکونا من القسم الثانی و الثانی: أن تکون عامله: إما رفعاً، نحو: «قائم الزیدان» عند من أجازه، أو نصباً، نحو: «أمر بمعروف صدقه»؛ إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر أو جراً، نحو: «غلام امرأه جاءنی»، و شرط هذه: أن یکون المضاف إلیه نکره، کما مثلنا، أو معرفه و المضاف مما لایتعرف بالإضافه، نحو: «مثلک لایبخل» و «غیرک لایجود» و أما ما عدا ذلک فإن المضاف إلیه فیه معرفه لانکره.

و الثالث: العطف بشرط کون المعطوف أو المعطوف علیه مما یسوغ الابتداء

۱۷

به، نحو: (طاعَةٌ وَ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ)

(محمّد / ۲۱)

(۹۸) أی: أمثل من غیرهما، و نحو: (قَوْلٌ

مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيرٌ مِنْ صَدَقَه يتْبَعُها أَذًى)

(البقره / ۲۶۳)

و كثير منهم أطلق العطف و أهمل الشرط، منهم ابن مالک.

و الرابع: أن يكون خبرها ظرفاً أو مجروراً، قال ابن مالك: أو جمله، نحو: (وَ لَدَينا مَزِيدٌ)

(ق / ۳۵)

و (لِكلِّ أَجَل كتابٌ)

(الرعد / ۳۸)

و «قصدک غلامُه رجل» و شرط الخبر فيهن الاختصاص، فلوقيل: «فی دار رجل» لم يجز؛ لأن الوقت لايخلوعن أن يكون فيه رجل ما فی دار ما، فلا فائده فی الإخبار بذلک، قالوا: و التقديم، فلايجوز «رجل فی الدار» و الصواب: أن يقال: إنما وجب التقديم هنا؛ لدفع توهم الصفه، و اشتراطه هنا يوهم أن له مدخلاً فی التخصيص، و قد ذكروا المسأله فيما يجب فيه تقديم الخبر و ذاک موضعها.

و الخامس: أن تكون عامه: إما بذاتها كأسماء الشرط و أسماء الاستفهام، أو بغيرها، نحو: «ما رجل فی الدار» و «هل رجل فی الدار؟» و (أَ إلهٌ مَعَ اللهِ)

(النمل / ۶۰)

و السادس: أن تكون مراداً بها الحقيقه من حيث هی، نحو: «رجل خير من امرأه».

و السابع: أن تكون فی معنى الفعل، و هذا شامل لنحو: «عجب لزيد»

و ضبطوه بأن يراد بها التعجب،

۱۸

و لنحو: (سَلامٌ عَلى إلْ ياسِينَ)

(الصافات / ۱۳۰)

و (وَيلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ)

(المطففين / ١)

و ضـبطوه بأن يراد بها الـدعاء، و لنحو: «قائم الزيدان» عند من جوزها، و على هذا ففى نحو: «ما قائم الزيدان» مسوغان، و أما منع الجمهور لنحو: «قائم الزيدان» فليس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء، بل إما لفوات شرط العمل و هو الاعتماد، أو لفوات شرط الاكتفاء بالفاعل عن الخبر و هو تقدم النفى أو الاستفهام، و هذا أظهر، لوجهين:

أحدهما: أنه لايكفى مطلق الاعتماد، فلايجوز فى نحو: «زيد قائم أبوه» كون «قائم»

مبتدأ و إن وجد الاعتماد على المخبر عنه و الثانى أن اشتراط الاعتمادو كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل فى المنصوب، لا لمطلق العمل، بدليلين: أحدهما: أنه يصح «زيد قائم أبوه أمس» و الثانى أنهم لم يشترطوا لصحه نحو: «أقائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال.

و الثامن: أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكره من خوارق العاده، نحو: «شجره سجدت»؛ إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد، ففى الإخبار به عنها فائده، بخلاف نحو: «رجل مات» و نحوه و التاسع: أن تقع بعد «إذا» الفجائيه، نحو: «خرجت فإذا أسدأو رجل بالباب»، إذ لاتوجب العاده ألا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل.

و العاشر: أن تقع فى أول جمله حاليه، نحو قولك: «قطعت الصحراء و دليل يهدينى» و عله الجواز ما ذكرناه فى المسأله قبلها، و من ذلك قوله: ٣٨١ الذئب يطرقهافى الدهرواحده و كل يوم ترانى مُديه بيدى

١٩

و بهذا يعلم أن اشتراط النحويين وقوع النكره بعد واو الحال ليس بلازم و من روى «مديه» بالنصب فمفعول لحال محذوفه، أى: حاملًا أو ممسكا، و لايحسن أن يكون بدلًا من الياء.

و مما ذكروا من المسوغات: أن تكون النكره محصوره، نحو: «إنما فى الدار رجل» أو للتفصيل، نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «والدهر يومان: يوم لك و يوم عليك، فإذا كان لك فلاتبطر و إذا كان عليك فاصبر» (١٠٠)، أو بعد فاء الجزاء، نحو: «إن مضى عير فعير فى الرباط» و فيهن نظر، أما الُأولى فلأن الابتداء فيها بالنكره صحيح قبل مجىء «إنما»

و أما الثانيه فلاحتمال «يوم» الأول للبدليه و الثانى عطف عليه و يسمى بدل التفصيل، و أما الثالثه

فلأن المعنى: فعير آخر، ثم حذفت الصفه.

أقسام العطف

اشاره

وهى ثلاثه:

أحدها: العطف على اللف ١ و هو الأصل

نحو: «ليس زيـد بقائم و لا قاعد» بالخفض، و شـرطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف، فلايجوز فى نحو: «ما جاءنى من امرأه و لا زيد» إلا الرفع عطفاً على الموضع؛ لأن «من» الزائده لا تعمل فى المعارف.

وقـد يمتنع العطف على اللفظ و على المحل جميعاً، نحو: «ما زيـد قائماً لكن أو بل قاعـد»؛ لأن فى العطف على اللفظ إعمال «ما» فى الموجب، و فى العطف على المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ، و الصواب: الرفع على إضمار مبتدأ.

٢٠

و الثانى: العطف على المحل

نحو «ليس زيد بقائم و لا قاعداً» بالنصب

وله عند المحققين ثلاثه شروط:

أحدها: إمكان ظهوره فى الفصيح، ألا ترى أنه يجوز فى «ليس زيد بقائم» و «ما جاءنى من امرأه» أن تسقط الباء فتنصب، و «مِن» فترفع و على هذا فلايجوز «مررت بزيد و عمراً» خلافاً لابن جنى؛ لأنه لايجوز «مررت زيداً» و أما قول جرير: ٣٨٢ تمرون الديار و لم تعوجوا كلامكم على إذن حرام فضـروره، و لا تختص مراعاه الموضع بأن يكون العامل فى اللفظ زائـداً كما مثلنا، بدليل قول لبيد: ٣٨٣ فإن لم تجدمن دون عدنانوالداً و دون مَعَدٍّ فلتزعْك العواذل

و الثـانى: أن يكون الموضع بحق الأصـاله، فلايجوز «هـذا ضارب زيـداً و أخيه»؛ لأن الوصف المسـتوفى لشـروط العمل، الأصل: إعماله لا إضافته لا لتحاقه بالفعل.

و الثالث: وجود المحرز، أى: الطالب لـذلك المحل، و ابتنى على هـذا امتناع مسائل: إحـداها: «إن زيـداً و عمرو قائمان» و ذلك لأن الطالب لرفع «زيد» هو الابتداء و الابتداء هو التجرد، و التجرد قد زال بدخول «إنّ».

المسألة الثانية: «إن زيداً قائم و عمرو» إذا قدرت «عمراً» معطوفاً على المحل، لامبتدأ، و أجاز هذه بعض البصريين؛ لأنهم لم يشترطوا المحرز،

و إنمـا منعوا الأُولى لمانع آخر، و هو توارد عاملين: «إن» و الابتـداء، على معمول واحـد و هو الخبر، و أجازهما الكوفيون؛ لأنهم لايشترطون المحرز، و لأن «إنّ» لم تعمل عندهم فى الخبر شيئاً، بل هو مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخولها،

و لكن شـرط الفراء لصـحه الرفع قبـل مجىء الخبر خفـاء إعراب الاـسم؛ لئلا يتنافر اللف ١ و لم يشترطه الكسـايى كمـا أنه ليس بشرط بالاتفاق فى سائر مواضع العطف على اللفظ.

و حجتهما قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ الصّابِئُونَ)

(المائده / ۶۹)

الآـيه، و قولهم: «إنـك و زيـد ذاهبـان» و أُجيب عن الآـيه بـأمرين: أحـدهما: أن خبر «إن» محـذوف، أى: مأجورون أو آمنون أو فرحون، و «الصابئون» مبتـدأ و ما بعـده الخبر و يضـعفه أنه حـذف من الأول لـدلاله الثانى عليه و إنما الكثير العكس و الثانى: أن الخبر المـذكور ل «إن» و خبر «الصابئون» محـذوف، أى: كذلك و يضـعفه تقديـم الجمله المعطوفه على بعض الجمله المعطوف عليها و عن المثال بأمرين: أحدهما: أنه عطف على توهم عدم ذكر «إن» و الثانى: أنه تابع لمبتدأ محذوف، أى: إنك أنت و زيد ذاهبان و عليهما خرج قولهم: «إنهم أجمعون ذاهبون».

المسأله الثالثه: «هذا ضارب زيد و عمراً» بالنصب.

المسأله الرابعه: «أعجبنى ضـربُ زيـد و عمرو» بالرفع أو «و عمراً» بالنصب، منعهما الحـذاق؛ لأن الاسم المشـبه للفعل لا يعمل فى اللفظ حتى يكون ب «أل» أو منوناً أو مضافاً،

و أجازهما قوم تمسكاً بظاهر قوله تعالى: (وَ جاعِلِ الّيلِ سَكناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً)

(الأنعام / ۹۶)

و قول الشاعر:

۲۲

۳۸۴ هَوِيتَ سناء مستطاباً مُجدِّدا فلم تخلُ من تمهيد مجد و سوددا

و أُجيب بأن ذلك على إضمار عامل يدل

علیه المـذکور، أی: و جعل الشـمس، و مهـدت سوددا، أو یکون «سوددا» مفعولاً معه، و یشـهد للتقدیر فی الآیه أن الوصف فیها بمعنی الماضـی، و الماضـی المجرد من «أل» لایعمـل النصب و یوضـح لـک مضـیه قوله تعـالی: (وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَـلَ لَکمُ الّیلَ وَ النّهارَ لِتَسْکنُوا فِیهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلّکمْ تَشْکرُونَ)

(القصص / ۷۳)

و جوز الزمخشـری کون «الشـمس» معطوفاً علی محل «اللیل» و زعم مع ذلک أن الجعل مراد منه فعل مستمر فی الأزمنه لا الزمن الماضی بخصوصیته مع نصه فی (مالِک یوْمِ الدِّینِ)

(الفاتحه / ۴)

علی أنه إذا حمل علی الزمن المستمر کان بمنزلته إذا حمل علی الماضی فی أن إضافته محضه.

و الثالث: العطف علی التوهم

نحو: «لیس زیـد قائماً و لاقاعد» بالخفض علی توهم دخول الباء فی الخبر، و شـرط جوازه صـحه دخول ذلک العامل المتوهم، و شرط حسنه کثره دخوله هناک، و لهذا حسن قول زهیر: ۳۸۵ بدالی أنی لست مدرک مامضی و لاسابق شیئا إذا کان جائیا و لم یحسن قول الآخر: ۳۸۶ و مـا کنت ذا نیرب فیهم و لاـمُنمِش فیهم مُنمِـل لقله دخول الباء علی خبر «کان» بخلاف خبری «لیس و ما» و النیرب: النمیمه، و المنمل: الکثیر النمیمه، و المنمش: المفسد ذات البین.

و کمـا وقع هـذا العطف فی المجرور، وقع فی أخیه المجزوم، و وقع أیضا فی المرفوع اسـماً، و فی المنصوب اسـماً و فعلًا، و فی المرکبات.

فأما المجزوم

فقال به الخلیل و سیبویه فی قراءه غیر أبی عمرو: (لَوْلا أَخّرْتَنِی إلی أَجَل قَرِیب فَأَصّدّقَ وَ أَکنْ مِنَ الصّالِحِینَ)

(المنافقون / ۱۰)

فإن معنی لولا أخرتنی فأصدق و معنی إن أخرتنی أصدق واحد، و قال السیرا فی و الفارسی: هو عطف علی محل (فَأَصّدّقَ)

كقول الجميع فى قراءه الأخوين: (مَنْ يضْلِلِ اللهُ فَلا هادِى لَهُ وَ يذَرْهُمْ)

(الأعراف / ١٨۶)

بالجزم، و يرده أنهما يسلمان أن الجزم فى نحو: «ائتنى اكرمک» بإضمار الشرط، فليست الفاء هنا و ما بعدها فى موضع جزم؛ لأن ما بعد الفاء منصوب ب «أن» مضمره، و «أن» و الفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم مما تقدم، فكيف تكون الفاء مع ذلک فى موضع الجزم و ليس بين المفردين المتعاطفين شرط مقدر.

و أما المرفوع

فقال سيبويه: (١٠٧) و اعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون، و إنک و زيد ذاهبان» و ذاک أن معناه معنى الابتداء، فيرى أنه قال: «هم» كما قال: ٣٨٧ بدالى أنى لست مدرک مامضى و لا سابق شيئاً إذا كان جائيا انتهى و مراده بالغلط ما عبر عنه غيره بالتوهم، و ذلک ظاهر من كلامه، و يوضحه إنشاده البيت، و توهم ابن مالک أنه أراد بالغلط الخطأ فاعترض عليه بأنا متى جوزنا ذلک عليهم زالت الثقه بكلامهم، و امتنع أن نثبت شيئاً نادراً لإمكان أن يقال فى كل نادر: إن قائله غلط.

٢۴

و أما المنصوب اسماً

فقال بعضهم فى قوله تعالى: (وَ حِفْظاً مِنْ كلِّ شَيطْان مارِد)

(الصافات / ٧)

إنه عطف على معنى (إنّا زَينّا السّماءَ الدُّنْيا بِزِينَه الْكواكبِ)

(الصافات / ۶)

و هو إنا خلقنا الكواكب فى السماء الدنيا زينه للسماء، و يحتمل أن يكون مفعولاـ لأجله أو مفعولاـ مطلقاً، و عليهما فالعامل محذوف، أى: و حفظاً من كل شيطان زيناها بالكواكب، أو و حفظناها حفظاً و أما المنصوب فعلا فكقراءه بعضهم: (وَدُّوا لَوْتُدْهِنُ فَيدْهِنُوا)

(القلم / ٩)

حملا على معنى ودوا أن تدهن.

و أما فى المركبات

فقد قيل فی قوله تعالی: (وَ مِنْ آیاتِهِ أَنْ

يرْسِلَ الرّياحَ مُبَشّرات وَ لِيذِيقَكمْ) (١٠٩)

(الروم / ۴۶)

إنه على تقدير ليبشركم و ليذيقكم، و يحتمل أن التقدير: و ليذيقكم و ليكون كذا و كذا أرسلها، و هو أولى؛ لأن إضمار الفعل لدلاله المعنى عليه أسهل من العطف على المعنى.

تنبيه

من العطف على المعنى على قول البصريين نحو: «لألزمنك أو تقضينى حقى»؛ إذ النصب عندهم بإضمار «أن» و «أن» و الفعل فى تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم، أى: ليكوننّ لزوم منى أو قضاء منک لحقى، و منه: (تُقاتِلُونَهُمْ أَوْ يسْلِمُوا)

(الفتح / ۱۶)

فى قراءه أُبى بحذف النون، و أما قراءه الجمهور بالنون فبالعطف على لفظ (تُقاتِلُونَهُمْ) أو على القطع بتقدير: أو هم يسلمون.

۲۵

و مثله: «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب، أى ما يكون منک إتيان فحديث، و معنى هذا نفى الإتيان فينتفى الحديث، أى: ما تأتينا فكيف تحدثنا، أو نفى الحديث فقط حتى كأنه قيل: «ما تأتينا محدثاً» أى: بل غير محدث.

و يجوز رفعه فيكون إما عطفاً على «تأتينا» فيكون كل منهما داخلا عليه حرف النفى، أو على القطع فيكون موجباً، و ذلک واضح فى نحو: «ما تأتينا فتجهل أمرنا» و «لم تقرأ فتنسى»؛ لأن المراد إثبات جهله و نسيانه، و لأنه لو عطف لجزم «تنسى» و أما إجازتهم ذلک فى المثال السابق فمشكله؛ لأن الحديث لايمكن مع عدم الإتيان، و قد يوجه قولهم بأن يكون معناه: ما تأتينا فى المستقبل فأنت تحدثنا الآن عوضاً عن ذلک.

وللاستئناف وجه آخر، و هو أن يكون على معنى السببيه و انتفاء الثانى لانتفاء الأول، و هو أحد وجهى النصب، و هو قليل، و عليه قول مويلک المزموم: ۳۸۸ فلقد تركتِ صبيه مرحومه لم تدرِ ما جزعٌ عليک فتجزع أى: لو عرفت

الجزع لجزعت، و لكنها لم تعرفه فلم تجزع.

تنبيه

«لا تأكل سمكاً و تشرب لبناً» إن جزمت فالعطف على اللف ۱ و النهى عن كل منهما، و إن نصبت فالعطف عند البصريين على المعنى، و النهى عند الجميع عن الجمف أى: لايكن منك أكل سمك مع شرب لبن، و إن رفعت فالمشهور أنه نهى عن الأول و إباحه للثانى، و أن المعنى: و لك شرب اللبن، و توجيهه أنه مستأنف، فلم يتوجه إليه حرف النهى.

۲۶

عطف الخبر على الإنشاء، و بالعكس

منعه البيانيون، و ابن مالك فى شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل، و ابن عصفور فى شرح الإيضاح، و نقله عن الأكثرين، و أجازه الصفار تلميذ ابن عصفور و جماعه مستدلين بنحو قوله تعالى: (وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ)

(الصف / ۱۳)

و قال الزمخشرى فى جوابهم: إن العطف على (تُؤْمِنُونَ) (۱۱۱)

(الصف / ۱۱)

لأنه بمعنى «آمِنوا» و لا يقدح فى ذلك أن المخاطب ب (تُؤْمِنُونَ) المؤمنون و ب (بَشِّـر) النبى (صلى الله عليه و آله و سلم)، و لا أن يقال فى (تُؤْمِنُونَ): إنه تفسيرللتجاره لا طلب، وإن (يغْفِرلكم) جواب الاستفهام تنزيلًا لسبب السبب و هوالدلاله منزله السبب و هو الإيمان، لأن تخالف الفاعلين لايقدح، تقول: «قوموا و اقعد يا زيد»، و لأن «تؤمنون» لايتعين للتفسير، سلمنا، ولكن يحتمل أنه تفسير مع كونه أمراً، و ذلك بأن يكون معنى الكلام السابق: اتجروا تجاره تنجيكم من عذاب أليم كما كان (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)

(المائده / ۹۱)

فى معنى «انتهوا» أو بأن يكون تفسيراً فى المعنى دون الصناعه؛ لأن الأمر قد يساق لإفاده المعنى الذى يتحصل من المفسره، تقول: «هل أدلك على سبب نجاتک؟ آمن بالله» كما تقول: «هو أن تؤمن بالله»، و حينئذ فيمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشير فى معنى التفسير.

۲۷

عطف الاسميه على الفعليه، و بالعكس

فيه ثلاثه أقوال: أحدها: الجواز مطلقاً، و هو المفهوم من قول النحويين فى باب الاشتغال فى مثل: «قام زيد و عمراً أكرمته»: إن نصب «عمراً» أرجح؛ لأن تناسب الجملتين المتعاطفتين أولى من تخالفهما و الثانى: المنع مطلقاً، حكى عن ابن جنى أنه قال فى قوله: **٣٨٩** عاضها الله غلاماً بعد ما شابت الأصداغُ و الضرْسُ نَقِد: إن «الضرس» فاعل بمحذوف يفسره المذكور، و ليس بمبتدأ، و يلزمه إيجاب النصب فى

مسأله الاشتغال السابقه، إلا أن قال: أُقدر الواو للاستئناف و الثالث: لأبی علی، أنه یجوز فی الواو فقط، نقله عنه أبو الفتح فی سر الصناعه، و بنی علیه منع کون الفاء فی «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفه و أضعف الثلاثه: القول الثانی.

العطف علی معمولی عاملین

وقولهم: «علی عاملین» فیه تجوز. أجمعوا علی جواز العطف علی معمولی عامل واحد، نحو: «إن زیداً ذاهب و عمراً جالس» و علی معمولات عامل، نحو: «أعلم زید عمراً بکراً جالساً و أبوالحسن خالداً سعیداً منطلقاً» و علی منع العطف علی معمول أکثر من عاملین، نحو: «إن زیداً ضارب أبوه لعمرو، و أخاک غلامه بکر»

۲۸

و أما معمولا عاملین، فإن لم یکن أحدهما جاراً فقال ابن مالک: هو ممتنع إجماعاً، نحو: «کان آکلا طعامک عمرو و تمرک بکر» و لیس کذلک، بل نقل الفارسی، الجواز مطلقاً عن جماعه، و قیل: إن منهم الأخفش، و إن کان أحدهما جاراً فإن کان الجار مؤخراً نحو: «زید فی الدار و الحجره عمرو، أو و عمرو الحجرهِ» فنقل المهدوی أنه ممتنع إجماعاً، و لیس کذلک، بل هو جائز عند من ذکرنا، و إن کان الجار مقدماً، نحو: «فی الدار زید و الحجرهِ عمرو» فالمشهور عن سیبویه: المنف و به قال المبرد و ابن السراج و هشام، و عن الأخفش: الإجازه، و به قال الکسایی و الفراء و الزجاج، و فصل قوم منهم الأعلم فقالوا: إن ولی المخفوض، العاطف کالمثال جاز؛ لأنه کذا سمف و لأن فیه تعادل المتعاطفات، و إلا امتنف نحو: «فی الدار زید و عمرو الحجرهِ».

المواضع التی یعود الضمیر فیها علی متأخر لفظاً و رتبه

و هی سبعه:

أحدها: أن یکون الضمیر مرفوعاً ب «نعم أو بئس»، و لا یفسر إلا بالتمییز

نحو: «نعم رجلا زید،

و بئس رجلاً عمرو»، و يلتحق بهما «فعُل» الذى يراد به المدح و الذم، نحو: (سآءَ مَثَلا الْقَوْمُ)

(الأعراف / ۱۷۷)

و: (كبُرَتْ كلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ)

(الكهف / ۵)

و: «ظرف رجلاً زيـد»، و عن الفراء و الكسائى: أن المخصوص هو الفاعل، و لا ضـمير فى الفعل، و يرده «نعم رجلا كان زيـد» و لايدخل الناسخ على الفاعل، و أنه قد يحذف، نحو: (بِئْسَ لِلظّالِمِينَ بَدَلاً)

(الكهف / ۵۰)

۲۹

الثانى: أن يكون مرفوعاً بأول المتنازعين المعمِل ثانيهما

نحو قوله: ۳۹۰ جفونيولم أجف الأخلاء، إننى لغير جميل من خليلى مهمل و الكوفيون يمنعون من ذلك، فقال الكسائى: يحذف الفاعـل، و قـال الفراء: يضـمر و يـؤخر عن المفسـر، فـإن اسـتوى العاملاـن فى طلب الرفع و كـان العطف بـالواو نحو: «قـام و قعد أخواك» فهو عنده فاعل بهما.

الثالث: أن يكون مخبراً عنه فيفسره خبره

نحو: (إنْ هِى إلاّ حَياتُنا الدُّنْيا)

(الأنعام / ۲۹)

الرابع: ضمير الشأن و القصه

نحو: (قُلْ هَوَ اللهُ أَحَدٌ)

(الإخلاص / ۱)

و نحو: (فَإذا هِى شاخِصَهٌ أَبْصارُ الَّذينَ كفَروا)

(الأنبياء / ۹۷)

و الكوفى يسميه: ضمير المجهول.

و هذا الضمير مخالف للقياس من خمسه أوجه

أحدها: عوده على ما بعده لزوماً؛ إذ لايجوز للجمله المفسره له أن تتقدم هى و لا شىء منها عليه

و الثانى: أن مفسره لايكون إلا جمله، و لايشاركه فى هذا ضمير و أجاز الكوفيون و الأخفش تفسيره بمفرد له مرفوع نحو: «كان قائماً زيد و ظننته قائماً عمرو» و هذا إن سمع خرج على أن المرفوع مبتدأ و اسم «كان» و ضمير «ظننته» راجعان إليه؛ لأنه فى نيه التقديم و يجوز كون المرفوع بعد «كان» اسماً لها.

و الثالث: أنه لايتبع بتابع؛ فلا يؤكد، و لا يعطف عليه، و لا يبدل منه.

٣٠

و الرابع: أنه لايعمل فيه

إلا الابتداء أو أحد نواسخه.

و الخامس: أنه ملازم للإفراد، فلايثنى و لا يجمف و إن فسر بحديثين أو أحاديث.

و إذا تقرر هذا، علم: أنه لا ينبغى الحمل عليه إذا أمكن غيره، و من ثم، ضعف قول كثير من النحويين: إن اسم «أن» المفتوحه المخففه ضمير شأن، و الأولى أن يعاد على غيره إذا أمكن، و يؤيده قول سيبويه فى (أَنْ يا إبْراهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤيا)

(الصافات / ۱۰۴ و ۱۰۵)

إن تقديره: أنک.

الخامس: أن يجر ب «رب» مفسَّراً بتمييز، و حكمه حكم ضمير «نعم و بئس» فى وجوب كون مفسره تمييزاً و كونه هو مفرداً، قال: ۳۹۱ رُبَّه فِتيهً دعوتُ إلى ما يورث المجدَ دائباً فأجابوا ولكنه يلزم أيضاً التذكير، فيقال: «ربّه امرأه» لا رُبَّها، و يقال: «نعمت امرأةً هند» و أجاز الكوفيون مطابقته للتمييز فى التأنيث و التثنيه و الجمف و ليس بمسموع.

السادس: أن يكون مبدلا منه الظاهر المفسر له، ک «ضربته زيداً» قال ابن عصفور: أجازه الأخفش و منعه سيبويه، و قال ابن كيسان: هو جائز بإجماف نقله عنه ابن مالک.

السابع: أن يكون متصلا بفاعل مقدم، و مفسره مفعول مؤخرک «ضرب غلامه زيداً»، أجازه الأخفش و أبو الفتح و أبو عبدالله الطُوال من الكوفيين، و من شواهده قوله:

۳۱

۳۹۲ كساحلمه ذاالحلم أثوابَ سُؤدد و رقّى نداه ذا الندى فى ذُرا المجد و الجمهور يوجبون فى ذلک فى النثر تقديم المفعول، نحو: (وَ إذِ ابْتَلى إبْراهِيمَ رَبُّهُ)

(البقره / ۱۲۴)

و يمتنع بالإجماف نحو: «صاحبها فى الدار» لاتصال الضمير بغير الفاعل، و نحو: «ضرب غلامُها عبدَ هند» لتفسيره بغير المفعول و الواجب فيهما: تقديم الخبر و المفعول.

شرح حال الضمير المسمى فصلا و عماداً

اشاره

و الكلام فيه فى أربع مسائل:

الأُولى: فى شروطه

و هی سته و ذلک أنه یشترط فیما قبله أمران: أحدهما: کونه مبتدأ فی الحال أو فی الاصل، نحو قوله تعالی: (أَوْلئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)

(الأعراف / ۱۵۷)

و قوله تعالی: (تَجِدُوه عِنْدَاللهِ هُوَ خَیراً)

(المزمل / ۲۰)

و قول أمیرالمؤمنین (علیه السلام): «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذی لایغش» (۱۱۶)

و أجاز الأخفش وقوعه بین الحال و صاحبها «ک «جاء زید هو ضاحکاً»، و جعل منه: (هؤُلاء بَناتِی هُنَّ أَطْهَرلکمْ)

(هود / ۷۸)

فیمن نصب «أطهر»، و لحّن أبو عمرو من قرأ بذلک، و قد خرجت علی أن (هؤُلاء بناتی) جمله، و «هن» إما توکید لضمیر مستتر فی الخبر أو مبتدأ، و «لکم» الخبر، و علیهما ف «أطهر» حال، و فیهما نظر، أما الأول: فلأن «بناتی» جامد غیر مؤول بالمشتق، فلایتحمل ضمیراً عند البصریین، و أما الثانی فلأن الحال لاتتقدم علی عاملها الظرفی عند أکثرهم و الثانی: کونه معرفه کما مثلنا، و أجاز الفراء و هشام و من تابعهما من الکوفیین کونه نکره، نحو: «ما ظننت أحداً هو القائم».

۳۲

و یشترط فیما بعده أمران: کونه خبر المبتدأ فی الحال أو فی الأصل و کونه معرفه أو کالمعرفه، فی أنه لا یقبل «أل» کما تقدم فی «خیراً»، و شرط الذی کالمعرفه: أن یکون اسماً کما مثلنا، و خالف فی ذلک الجرجانی فألحق المضارع بالاسم لتشابههما، و جعل منه: (إِنَّهُ هُوَ یبْدئُ وَ یعِیدُ)

(البروج / ۱۳)

و هو عند غیره توکید، أو مبتدأ و قد یستدل له بقوله تعالی: (وَ یرَی الّذِینَ اُوتُواْ الْعِلْمَ الّذِی اُنْزِلَ إلَیک مِنْ رَبّک هُوَ الْحَقَّ وَ یهْدِی)

(سبأ / ۶)

فعطف (یهدی) علی «الحق» الواقع خبراً بعد الفصل و یشترط له فی نفسه أمران: أحدهما:

أن يكون بصيغه المرفوف فيمتنع «زيد إياه الفاضل» و الثانى: أن يطابق ما قبله، فلا يجوز: «كنت هو الفاضل».

المسأله الثانيه: فى فائدته

و هى ثلاثه اُمور: أحدها لفظى، و هو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لاتابف و لهذا سمى فصلًا؛ لأنه فصل بين الخبر و التابف و عماداً؛ لأنه يعتمد عليه معنى الكلام، و أكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائده، و ذكر التابع أولى من ذكر أكثرهم الصفه؛ لوقوع الفصل فى نحو: (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيهِمْ)

(المائده / ١١٧)

و الضمائر لاتوصف.

٣٣

و الثانى معنوى، و هو التوكيد

ذكره جماعه، و بنوا عليه أنه لا يجامع التوكيد، فلا يقال: «زيد نفسه هو الفاضل»، و على ذلك سماه بعض الكوفيين: دعامه؛ لأنه يدعم به الكلام، أى: يقوّى و يؤكد.

و الثالث معنوى أيضاً، و هو الاختصاص

و كثير من البيانيين يقتصر عليه، و ذكر الزمخشرى الثلاثه فى تفسير (وَ اُولِئِك هُمُ الْمُفْلِحُونَ)

(البقره / ۵)

فقال: فائدته الدلاله على أن الوارد بعده خبر لاصفه، و التوكيد، و إيجاب أن فائده المسند ثابته للمسند إليه دون غيره (١١٧)

المسأله الثالثه: فى محله

زعم البصريون: أنه لامحل له، ثم قال أكثرهم: إنه حرف، فلا إشكال، و قال الخليل: اسم، و نظيره على هذا القول أسماء الأفعال فيمن يراها غير معموله لشىء، و «أل» الموصوله، و قال الكوفيون: له محل، ثم قال الكسائى: محله بحسب ما بعده، و قال الفراء: بحسب ما قبله، فمحله بين المبتدأ و الخبر رفف و بين معمولى «ظن» نصب، و بين معمولى «كان» رفع عند الفراء، و نصب عند الكسايى، و بين معمولى «إنّ» بالعكس.

المسأله الرابعه: فيما يحتمل من الأوجه

يحتمل فى نحو: (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيهِمْ)

(المائده / ۱۱۷)

الفصليه و التوكيد، دون الابتداء؛ لانتصاب ما بعده، و فی نحو: (وَ إنّا لَنَحْنُ الصّافُّونَ)

(الصافات / ۱۶۵)

الفصليه و الابتداء، دون التوكيد، لدخول اللام، و يحتمل الثلاثه فی نحو: «أنت أنت الفاضل» و نحو: (إنَّک أَنْتَ عَلاّمُ الْغُيوبِ)

(المائده / ۱۰۹)

و من أجاز إبدال الضمير من الظاهر أجاز فی نحو: «إن زيداً هو الفاضل» البدليه.

۳۴

روابط الجمله بما هی خبر عنه

و هی عشره

أحدها: الضمير، و هو الأصل

و لهذا يربط به مذكوراً ک «زيد ضربته» و محذوفاً، نحو: «السمن منوان بدرهم» أی: منه.

و الثانی: الإشاره

نحو: (وَالَّذِينَ كذَّبُوا بِآياتِنا وَ اسْتَكبَرُوا عَنْها أوْلئِک أَصْحابُ النّارِ)

(الأعراف / ۳۶)

و الثالث: إعاده المبتدأ بلفظه

و أكثر وقوع ذلک فی مقام التهويل و التفخيم، نحو: (اَلْحاقَّهُ مَاالْحاقَّهُ)

(الحاقه / ۱ و ۲)

(وَ أَصْحابُ الْيمِينِ ما أَصْحابُ الْيمِينِ)

(الواقعه / ۲۷)

و قال عدی بن زيد: **۳۹۳** لاأرى الموت يسبق الموت شیء نَغَّص الموت ذا الغنى و الفقيرا

و الرابع: إعادته به معناه

نحو: «زيد جاء نى أبو عبدالله» إذا كان «أبو عبدالله» كنيه له، أجازه أبوالحسن مستدلا بنحو قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يمَسِّكونَ بِالْكتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاهَ إِنّا لانُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ)

(الأعراف / ۱۷۰)

و اُجيب بمنع كون «الذين» مبتدأ، بل مجرور بالعطف على (الذين يتقون) و لئن سلم فالرابط العموم؛ لأن «المصلحين» أعم من المذكورين، أو ضمير محذوف، أى: منهم، و قال الحوفى: الخبر محذوف، أى مأجورون، و الجمله دليله.

۳۵

و الخامس: عموم يشمل المبتدأ

نحو: «زيد نعم الرجل» كذا قالوا، و يلزمهم أن يجيزوا: «زيد مات الناس، و عمروٌ كل الناس يموتون». أما المثال فقيل: الرابط إعاده المبتدأ به معناه على قول أبى الحسن فى صحه تلك المسأله، و على القول بأن «أل» فى فاعلى «نعم و بئس» للعهد

لا للجنس.

و السادس: ان يعطف بفاء السببيه جمله ذات ضمير على جمله خاليه منه أو بالعكس

نحو: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماۤءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً)

(الحج / ۶۳)

و قول ذی الرمه: ۳۹۴ و إنسان عینی یحسر الماء تاره فیبدو، و تارات یَجُمّ فیغرق کذا قالوا، و البیت محتمل، لأن یکون أصله: یحسر الماء عنه، أی ینکشف عنه و فی المساله تحقیق، و ذلک لأن الفاء نزلت الجملتین منزله الجمله الواحده و لهذا اکتفی فیهما بضمیر واحد و حینئذ فالخبر مجموعهما، کما فی جملتی الشرط و الجزاء الواقعتین خبراً.

و السابع: العطف بالواو

أجازه هشام وحده نحو: «زید قامت هند و أکرمها» و نحو: «زید قام و قعدت هند» بناء علی أن الواو للجمف فالجملتان کالجمله کمسأله الفاء، و إنما الواو للجمع فی المفردات لا فی الجمل؛ بدلیل جواز «هذان قائم و قاعد» دون «هذان یقوم و یقعد» و الثامن: شرط یشتمل علی ضمیر مدلول علی جوابه بالخبر، نحو: «زید یقوم عمرو إن قام» و التاسع: «أل» النائبه عن الضمیر، و هو قول الکوفیین و طائفه من

البصریین و منه: (وَ أَمّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی)

(النازعات / ۴۰ و ۴۱)

الأصل: مأواه، و قال المانعون: إن التقدیر: هی المأوی له.

و العاشر: کون الجمله نفس المبتدأ فی المعنی

نحو: قولی: «لا إله إلا الله» و من هذا أخبار ضمیر الشأن و القصه، نحو: (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ)

(الإخلاص / ۱)

و نحو: (فَإذا هِیَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِینَ کَفَرُوا)

(الأنبیاء / ۹۷)

الأشیاء التی تحتاج إلی الرابط

وهی أحد عشر

أحدها: الجمله المخبر بها

و قد مضت، و من ثم کان مردوداً قول ابن الطراوه فی «لولا زید لأکرمتک»: إن «لأکرمتک» هو الخبر،

بل الخبر محذوف أی: لولا زید موجود.

الثانی: الجمله الموصوف بها

ولایربطها إلا الضمیر، إما مذكوراً، نحو قوله تعالی: (حتّی تُنَزِّلَ علینا كتاباً نَقْرَؤهُ)

(الأسراء / ۹۳)

أو مقدراً، نحو قوله تعالی: (وَاتَّقُواْ یوْماً لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْس شَیئاً، و لا یقْبَلُ مِنْها شَفاعَهٌ، و لا یؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ، وَ لاهُمْ ینْصَرُونَ)

(البقره / ۴۸)

فإنه علی تقدیر «فیه» أربع مرات و قرأ الأعمش (فَسُبْحانَ اللهِ حیناً تُمْسُونَ وَ حیناً تُصْبِحُونَ)

(الروم / ۱۷)

علی تقدیر «فیه» مرتین و هل حذف الجار و المجرور معاً أو حذف الجار وحده فانتصب الضمیر و اتصل بالفعل ثم حذف منصوباً؟، قولان: الأول: عن سیبویه و الثانی: عن أبی الحسن و فی أمالی ابن الشجری: قال الكسائی: لایجوز أن یكون المحذوف إلّا الهاء، أی: إن الجار حذف أولاً، ثم حذف الضمیر و قال آخر: لایكون المحذوف إلا «فیه» و قال أكثر النحویین منهم سیبویه و الأخفش: یجوز الأمران، و الأقیس عندی الأول. انتهی و هو مخالف لما نقل غیره.

۳۷

الثالث: الجمله الموصول بها الأسماء

ولا یربطها غالباً إلا الضمیر، إما مذكوراً، نحو: (اَلَّذِینَ یؤْمِنُونَ)

(البقره / ۳)

و إما مقدراً، نحو: (أَیهُمْ أَشَدُّ)

(مریم / ۶۳)

و الحذف من الصله أقوی منه من الصفه، و من الصفه أقوی منه من الخبر و الربط بضمیر الخطاب، نحو قول علی بن الحسین (علیهما السلام): «أنت الذی وسعت كل شیء رحمه و علماً، و أنت الذی جعلتَ لكل مخلوق فی نعمك سهماً» (۱۲۰)، قلیل، و لكنه مع هذا مقیس، و أما الربط باسم الظاهر، نحو: «أنت الذی قام زید» فقلیل غیر مقیس.

الرابع: الواقعه حالا

و رابطها إما الواو و الضمير، نحو: (لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى)

(النساء / ۴۳)

أو الواو فقط، نحو: (لَئِنْ أَكلَهُ الذِّئْبُ وَ

نَحْنُ عُصْبَهٌ)

(یوسف / ۱۴)

أو الضمیر فقط، نحو: (تَرَى الَّذِینَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّهٌ)

(الزمر / ۶۰)

و قد یخلو منهما لفظاً، فیقدر الضمیر، نحو: «مررت بالبر قفیز بدرهم»

أو الواو کقوله (۱۲۱) یصف غائصاً لطلب اللؤلؤ انتصف النهار و هو غائص و صاحبه لایدری ما حاله:

۳۸

۳۹۵ نصفَ النهارُ الماءُ غامره و رفیقه بالغیب لایدری

الخامس: المفسره لعامل الاسم المشتغل عنه

نحو: «زیداً ضربته، أو ضربت أخاه، أو عمراً و أخاه، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بیاناً، فإن قدرته بدلا لم یصح نصب الاسم علی الاشتغال، و لا رفعه علی الابتداء، و کذا لو عطفت بغیر الواو.

و قوله تعالی: (سَلْ بَنِی إسْرائِیلَ كَمْ آتَیناهُمْ مِنْ آیه)

(البقره / ۲۱۱)

إن قدرت «من» زائده ف «کم» مبتدأ أو مفعول ل «آتینا» مقدراً بعده، و إن قدرتها بیاناً ل «کم» لم یجز واحد من الوجهین؛ لعدم الراجع حینئذ إلی «کم» و إنما هی مفعول ثان مقدم.

و جوز الزمخشری فی «کم»، الخبریه و الاستفهامیه، و لم یذکر النحویون أن «کم» الخبریه تعلق العامل عن العمل، و جوز بعضهم زیاده «من» کما قدمنا، و إنما تزاد بعد الاستفهام ب «هل» خاصه، و قد یکون تجویزه ذلک علی قول من لایشترط کون الکلام غیر موجب مطلقاً، أو علی قول من یشترطه فی غیر باب التمییز، و یری أنها فی «رطل من زیت» زائده لا مبینه للجنس.

السادس و السابع: بدلا البعض و الاشتمال

ولا یربطهما إلا الضمیر، ملفوظاً، نحو: (ثُمَّ عَمُواْ وَ صَمُّواْ كَثِیرٌ مِنْهُمْ)

(المائده / ۷۱)

(یسْألُونَک عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتال فِیهِ)

(البقره / ۲۱۷)

أو مقدراً، نحو: (مَنِ اسْتَطاعَ)

(آل عمران / ۹۷)

أی: منهم، و نحو: (قُتِلَ أَصْحابُ الْأُخْدُودِ النّارِ)

(البروج / ۴ و ۵)

أی فیه، و قیل: إن «أل» خلف

عن الضمير، أی: ناره.

تنبیه

إنما لم یحتج بدل الکل إلی رابط؛ لأنه نفس المبدل منه فی المعنی، کما أن الجمله التی هی نفس المبتدأ لا تحتاج إلی رابط لذلک.

۳۹

الثامن: معمول الصفه المشبهه

ولاـ یربطه أیضاً إلا الضمیر، إما ملفوظاً به، نحو: «زید حسن وجهَه»، أو مقدراً، نحو: «زید حسن وجهاً» أی: منه، و اختلف فی نحو: «زید حسن الوجه» بالرفف فقیل: التقدیر: منه، و قیل: «أل» خلف عن الضمیر.

التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء

ولا یربطه أیضا إلا الضمیر، إما مذکوراً، نحو: (فَمَنْ یکفُرْ بَعْدُ مِنْکمْ فَإِنِّی أُعَذِّبُهُ)

(المائده / ۱۱۵)

أو مقدراً أو منوباً عنه، نحو: (فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ و لا فُسُوقَ و لا جِدالَ فِی الْحَجِّ)

(البقره / ۱۹۷)

أی: منه، أو الأصل: فی حجه.

العاشر: العاملان فی باب التنازف فلابد من ارتباطهما

إما بعاطف کما فی: «قاما و قعد أخواک»، أو عمل أولهما فی ثانیهما، نحو: (وَ أَنَّهُ کانَ یقُولُ سَفِیهُنا عَلَی الله شَطَطاً)

(الجن / ۴)

أو کون ثانیهما جواباً للأول، إما جوابیه الشرط

نحو: (تَعالَوْا یسْتَغْفِرْلَکمْ رَسُولُ اللهِ)

(المنافقون / ۵)

أو جوابیه السؤال، نحو: (یسْتَفْتُونَک قُلِ اللهُ یفْتِیکمْ فِی الْکلالَهِ)

(النساء / ۱۷۶)

أو نحو ذلك من أوجه الارتباط، و لا يجوز «قام قعد زيد».

الحادى عشر: ألفاظ التوكيد الأُول

و إنما يربطها الضمير الملفوظ به، نحو: «جاء زيد نفسه، و الزيدان كلاهما، و القوم كلهم»، و من ثم كان مردوداً قول من قال فى قوله تعالى: (هُوَالّذِى خَلَقَ لَكمْ مٰا فِى الْاَرْضِ جَمِيعاً)

(البقره / ۲۹)

إن «جميعاً» توكيد ل «ما»، ولو كان كذا لقيل: جميعه، ثم التوكيد ب «جميع» قليل، فلا يحمل عليه التنزيل، و الصواب: أنه حال و احترز بذكر «الأُول» عن «أجمع» و أخواته، فإنها إنما تؤكد بعد «كل»، نحو: (فَسَجَدَ الْمَلائِكهُ

كلّهُمْ أَجْمَعُونَ)

(الحجر / ۳۰)

۴۰

الأُمور التى يكتسبها الاسم بالإضافه

و هى أحد عشر

أحدها: التعريف

نحو: غلام زيد.

الثانى: التخصيص

نحو: «غلام امرأه» و المراد بالتخصيص، الذى لم يبلغ درجه التعريف، فإن «غلام رجل» أخص من «غلام»، و لكنه لم يتميز بعينه كما يتميز «غلام زيد».

الثالث: التخفيف

ك «ضارب زيد، و ضار با عمرو، و ضاربو بكر» إذا أردت الحال أو الاستقبال؛ فإن الأصل فيهن: أن يعملن النصب، ولكن الخفض أخف منه؛ إذ لاتنوين معه و لا نون، و يدل على أن هذه الإضافه لا تفيد التعريف قولك: «الضاربا زيد و الضاربو زيد» و لا يجتمع فى الاسم تعريفان، و قوله تعالى: (هَدْياً بالِغَ الْكعْبَهِ)

(المائده / ۹۵)

و لا توصف النكره بالمعرفه، و قوله تعالى: (ثانِى عِطْفِهِ)

(الحج / ۹)

و لا تنصب المعرفه على الحال،

و قول جرير: ۳۹۶ يارُبّ غابطنا لو كان يطلبكم لا قى مباعده منكم و حرمانا و لاتدخل «رب» على المعارف وفى «التحفه»: أن ابن مالك رد على ابن الحاجب فى قوله: «ولاتفيد إلا تخفيفاً» فقال: بل تفيد أيضاً التخصيص، فإن «ضارب زيد» أخص من «ضارب» و هذا سهو؛ فإن «ضارب زيد» أصله «ضارب زيداً» بالنصب، و ليس أصله «ضارباً» فقط، فالتخصيص حاصل بالمعمول قبل أن تأتى الإضافه. فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال و الاستقبال فإضافته محضه تفيد التعريف و التخصيص؛ لأنها ليست فى تقدير الانفصال و على هذا صح وصف اسم الله تعالى ب (مالِك يوْمِ الدِّينِ)

(الفاتحه / ۴)

۴۱

الرابع: إزاله القبح أو التجوز

ک «مررت بالرجل الحسن الوجه»؛ فإن «الوجه» إن رفع قبح الکلام، بخلو الصـفه لفظاً عن ضـمير الموصوف، و إن نصب حصـل التجوز؛ بإجرائک الوصف القاصر مجری المتعدی.

الخامس: تذکير المؤنث

کقوله: ۳۹۷ إناره العقل مکسوف بطَوع هوی و عقل عاصی الهوی يزداد

تنويرا

السادس: تأنيث المذکر

کقولهم: «قُطعتْ بعض أصابعه»، و قرئ: (تَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيارَهِ)

(يوسف / ١٠)

و شرط هذه المسأله و التی قبلها صلاحيه المضاف للاستغناء عنه، فلايجوز «أمه زيد جاء» و لا «غلام هند ذهبت».

السابع: الظرفيه

نحو: (تُؤتِی اُکلَها کلَّ حِين)

(إبراهيم / ٢٥)

الثامن: المصدريه

نحو: (وَ سَيعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَی مُنْقَلَب ينْقَلِبُونَ)

(الشعراء / ٢٢٧)

ف «أی» مفعول مطلق، ناصبه «ينقلبون» و «يعلم» معلقه عن العمل بالاستفهام.

التاسع: وجوب التصدير

و لهذا وجب تقديم المبتدأ فی نحو: «غلام من عندک؟»، و الخبر فی نحو: «صبيحه أی يوم سفرک؟»، و المفعول فی نحو: «غلام أيهم أکرمت؟»، و «من» و مجرورها فی نحو: «من غلام أيهم أنت أفضل؟» و وجب الرفع فی نحو: «علمت أبو من زيد؟».

٤٢

العاشر: الإعراب

نحو: «هذه خمسه عشر زيد» فيمن أعربه، و الأکثر البناء.

الحادی عشر: البناء

و ذلک فی ثلاثه أبواب:

أحـدها: أن يكون المضاف مبهماً ک «غير و مثل و دون»، و قد اسـتدل على ذلک بأُمور: منها قوله تعالى: (وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَ بَيۡنَ ما يشۡتَهُونَ)

(سبأ / ۵۴)

(وَ مِنّادُونَ ذلِک)

(الجن / ۱۱)

قاله الأخفش، و خولف، و اُجيب عن الأول: بأن نائب الفاعل ضـمير المصـدر، أى: و حيل هو، أى الحول، و عن الثانى: بأنه على حذف الموصوف، أى: و منا قوم دون ذلک و منها قوله تعالى: (إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثۡلَ مآ أَنَّكمۡ تَنۡطِقُونَ)

(الذاريات / ۲۳)

فيمن فتـح «مثلا» و زعم ابن مالـک أن ذلک لا يكون فى «مثل»؛ لمخالفتها للمبهمات، فإنها تثنى و تجمع كقوله تعالى: (إلاّ اُمَمٌ أَمۡثالُكم)

(الأنعام / ۳۸)

و قول الشاعر: ۳۹۸ من يفعل الحسنات الله يشكرها و الشر بالشر عند الله مثلان و زعم أن «حقا» اسم فاعل من «حق يحق» و أصله: حاق فقصر، كما قيل: برٌّ و سرٌّ و نمٌّ»

ففيه ضمير مستتر، و «مثل» حال منه، و منها قول أبى قيس بن رفاعه: ۳۹۹ لم يمنع الشرب منهاغيرأن نطقت حمامه فى غصون ذات أوقال ف «غير» فاعل ل «يمنع» و قد جاء مفتوحاً، و لا يأتى فيه بحث ابن مالك؛ لأن قولهم: «غيران و أغيار» ليس بعربى. ولو كان المضاف غير مبهم لم يبن، و أما قول الجرجانى و موافقيه: إن «غلامى» و نحوه مبنى فمردود، و يلزمهم بناء «غلامك، و غلامه» و لا قائل بذلك.

۴۳

الباب الثانى: أن يكون المضاف زماناً مبهماً، و المضاف إليه «إذ» نحو: (وَمِنْ خِزْيِ يوْمَئِذ)

(هود / ۶۶)

يقرأ بجر «يوم» و فتحه.

الثالث: أن يكون زماناً مبهماً و المضاف إليه فعل مبنى، كقول النابغه الذبيانى: ۴۰۰ على حين عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا و قلتُ: ألمّا أصحُ و الشيبُ وازع روى بالفتح، و هو أرجح من الإعراب عند ابن مالك، و مرجوح عند ابن عصفور. فإن كان المضاف إليه فعلا معرباً أو جمله اسميه، فقال البصريون: يجب الإعراب، و الصحيح: جواز البناء، و منه قراءه نافع: (هذا يوْمَ ينْفَعُ الصّادِقِينَ)

(المائده / ۱۱۹)

بفتح «يوم».

الاُمور التى لا يكون الفعل معها إلا قاصراً

و هى عشرون

أحدها: كونه على «فعل» بالضم

ك «ظرف و شرف»؛ لأنه وقف على أفعال السجايا و ما أشبهها مما يقوم بفاعله و لا يتجاوزه، و لهذا يتحول المتعدى قاصراً إذا حول وزنه إلى «فَعُل»؛ لغرض المبالغه و التعجب، نحو: «ضُرب الرجل و فهُم»، بمعنى ما أضربه و أفهمه!، و سمع: «رحُبتكم الطاعه» و: «إن بشراً طلُع اليمن» و لا ثالث لهما، و وجههما أنهما ضمنا معنى «وسع و بلغ».

۴۴

الثانى و الثالث: كونه على «فعل» بالفتح أو «فعل» بالكسر و وصفهما على «فعيل»

نحو: «ذل و قوى».

الرابع: كونه على «أفعل» بمعنى

صار ذا كذا

نحو: «أغدالبعير، و أحصد الزرع» إذا صارا ذوى غده و حصاد.

الخامس: كونه على «افعللّ»

ك «اقشعر و اشمأز».

السادس: كونه على «افوعلّ»

ك «اكوهد الفرخ» إذا ارتعد. السابع: كونه على «افعنلل» بأصاله اللامين ك «احرنجم» بمعنى «اجتمع».

الثامن: كونه على «افعنلل» بزياده أحد اللامين

ك «اقعنسس الجمل» إذا أبى أن ينقاد.

التاسع: كونه على «افعنلى»

ك «احر نبئ الديك» إذا انتفش، و شذ قوله: ۴۰۱ قدْ جعلَ النُّعاسُ يغْرَ ندينى أطردُهُ عنّى و يسْرَ ندينى و لا ثالث لهما، و «يغر ندينى» بالغين المعجمه يعلُونى و يغلبنى، و به معناه: «يسر ندينى».

العاشر: كونه على «استفعل» و هو دال على التحوّل

ك «استحجر الطين».

الحادى عشر: كونه على وزن «انفعل»

نحو: «انطلق و انكسر».

الثانى عشر: كونه مطاوعاً لمتعدّ إلى واحد

نحو: «كسرته فانكسر و أزعجتُه فانزعج». فإن قلت: قد مضى عدّ «انفعل».

۴۵

قلنا: نعم، لكن تلك علامه لفظيه و هذه معنويه، و أيضاً فالمطاوع لا يلزم وزن «انفعل»، تقول: ضاعفت الحسنات فتضاعفت، و علمته فتعلم، و ثلمته فتثلم، و أصله: أن المطاوع ينقص عن المطاوع درجه ك «ألبسته الثوب فلبسه، و أقمته فقام»

و زعم ابن برى أن الفعل و مطاوعه قد يتفقان فى التعدى لا ثنين، نحو: «استخبرته الخبر فأخبرنى الخبر، و استفهمته الحديث

فأفهمنى الحديث، و استعطيته درهماً فأعطانى درهماً»، وفى التعدى لواحد، نحو: «استفتيته فأفتانى، و استنصحته فنصحنى» و الصواب: ما تقدم، و هو قول النحويين، و ماذكره ليس من باب المطاوعه بل من باب الطلب و الإجابه، و إنما حقيقه المطاوعه أن يدل أحد الفعلين على تأثير، و يدل الآخر على قبول فاعله لذلك التأثير.

الثالث عشر: أن يكون رباعياً مزيداً فيه

نحو: «تد حرج واحر نجم».

الرابع عشر: أن يضمن معنى فعل قاصر

نحو قوله تعالى:

(أَذاعُواْ بِهِ)

(النساء / ۸۳)

(وَ أَصْلِحْ لِی فِی ذُرِّیتِی)

(الأحقاف / ۱۵)

و قولهم: «سمع الله لمن حمده» و قول ذی الرمه: ۴۰۲ وإن تعتذر بالَمحْل من ذی ضروعها إلی الضیف یجرح فی عراقیبها نَصلی فإنها ضمنت معنی: «تحدثوا، و بارک، و استجاب، و یعث أو یفسد» و السته الباقیه: أن تدل علی سجیه، ک «لؤم و جبن». أو علی عرض، ک «فرِح و بطِر». أو علی نظافه، ک «طهُر و وضُؤ». أو دنس، ک «نجس و رجس».

۴۶

أو علی لون، ک «أدم و اخضرّ». أو حلیه، ک «د عِج و کحِل».

الاُمور التی یتعدی بها الفعل القاصر

وهی سبعه

أحدها: همزه «أفعل»

نحو: (أَذْهَبْتُمْ طَیباتِکمْ)

(الأحقاف / ۲۰)

و قد ینقل المتعدی إلی واحد بالهمزه إلی التعدی إلی اثنین، نحو: «ألبست زیداً ثوباً»، و لم ینقل متعد إلی اثنین بالهمزه إلی ثلاثه إلا فی «رأی»، و «علم» وقاسه الأخفش فی أخواتهما الثلاثه القلبیه، نحو: «ظن و حسب و زعم»، و قیل: النقل بالهمزه کله سماعی، و قیل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلی واحد، و الحق: أنه قیاسی فی القاصر، سماعی فی غیره، و هو ظاهر مذهب سیبویه.

الثانی: ألف المفاعله

تقول فی «جلس زید»: جالست زیداً.

الثالث: صوغه علی «فعَلت» بالفتح «أفعُل» بالضم، لإفاده الغلبه

تقول: «کرمت زیداً» بالفتح أی: غلبته فی الکرم.

الرابع: صوغه على «استفعل» للطلب أو النسبه إلى الشىء

ک «استخرجت المال، و استقبحت الظلم»، و قد ينقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين، نحو: «استكتبته الكتاب».

الخامس: تضعيف العين

تقول فى «فرح زيد»: «فرّحته» و النقل به سماعى فى القاصر كالمثال، و فى المتعدى لواحد، نحو: «علمته الحساب» و لم يسمع فى المتعدى لاثنين، و زعم الحريرى أنه يجوز فى «علم» المتعديه لاثنين أن ينقل بالتضعيف إلى ثلاثه، و لا يشهد له

سماع و لا قیاس، و ظاهر قول سیبویه: أنه سماعی مطلقاً، و قیل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلی واحد.

۴۷

السادس: التضمین

فلـذلک عـدی «رحُب و طلُع» إلی مفعول لما تضـمنا معنی «وسع و بلغ» و یختص التضـمین عن غیره من المعـدیات بأنه قد ینقل الفعل إلی أکثر من درجه، و لـذلک عـدی «ألوت» بقصـر الهمزه بمعنی «قصـرت» إلی مفعولین بعـد ما کان قاصـراً، و ذلک فی قولهم: «لا آلوک نصحاً و لا آلوک جهداً»، لما ضمن معنی «لا أمنعک» و منه قوله تعالی: (لا یأْلُونَکمْ خَبالًا)

(آل عمران / ۱۱۸)

وعـدی «أخبر و خبّر و حدّث و أنبأو نبّأ» إلی ثلاثه؛ لما ضـمنت معنی «أعلم و أری» بعد ماکانت متعدیه إلی واحد بنفسـها و إلی آخر بالجار، نحو: (أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ، فَلَمّا أَنْبَأهُمْ بِأَسْمائِهِمْ)

(البقره / ۳۳)

(نَبِّئُونِی بِعِلْم)

(الأنعام / ۱۴۳)

السابع: إسقاط الجار توسعاً

نحو: (وَلکنْ لاتُواعِدُوهُنَّ سرّاً)

(البقره / ۲۳۵)

أی: علی سر، أی نکاح، (أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبّکمْ)

(الأعراف / ۱۵۰)

أی: عن أمره و لاـ یحـذف الجـار قیاساً إلاـ مع «أنّ و أن»، و أهمـل النحویون هنـا ذکر «کی» مع تجویزهم فی نحو: «جئت کی تکرمنی» أن تکون کی مصدریه و اللام مقدره، و المعنی: لکی تکرمنی، و أجازوا أیضاً کونها تعلیلیه و «أن» مضمره بعدها، و لا یحـذف مع «کی» إلاـ لاـم العله، لأنهـا لاـ یـدخل علیهـا جـار غیرها، بخلاف اُختیها، قال الله تعالی: (وَ بَشِّرِ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنّات)

(البقره / ۲۵)

أى: بأن لهم.

۴۸

و محل «أنّ» و «أن» و صلتهما بعد حذف الجار نصب عند الخليل و أكثر النحويين؛ حملا على الغالب فيما ظهر فيه الإعراب مما حذف منه، و جوز سيبويه أن يكون المحل جراً، فقال بعد ما

حکی قول الخلیل: ولو قال إنسان إنه جر، لکان قولا قویاً، وله نظائر، نحو قولهم: «لاهِ أبوک»، و أما نقل جماعه منهم ابن مالک: أن الخلیل یری أن الموضع جر، و أن سیبویه یری أنه نصب، فسهو و مما یشهد لمدعی الجر قوله تعالی: (وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أحَداً)

(الجن / ١٨)

أصله: لا تدعوا مع الله أحداً، لأن المساجد لله و لا یجوز تقدیم منصوب الفعل علیه إذا کان «أن» وصلتها، لا تقول: «أنک فاضل عرفت».

و هنا معد ثامن ذکره الکوفیون، و هو تحویل حرکه العین، یقال: کسی زید، بوزن «فرح» فیکون قاصراً، فإذا فتحت السین صار بمعنی «ستر و غطّی» و تعدی إلی واحد، کقول امرئ القیس: ۴۰۳ و أرکبُ فی الروع خیفانه کسا وجهها سَعَفٌ منتشر أو بمعنی «أعطی کسوه» و هو الغالب، فیتعدی إلی اثنین، نحو: «کسوت زیداً جبه»، قالوا: و کذلک «شترت عینه»، بکسر التاء قاصر بمعنی «انقلب جفنها»، و «شتر الله عینه» بفتحها متعد بمعنی «قلّبها»، و هذا عندنا من باب المطاوعه، یقال: شتره فشتِر، کما یقال: ثرمه فثرِم، و ثلمه فثلِم، و منه: کسوته الثوب فکسیه.

۴۹

الباب الخامس: فی ذکر الأوجه التی یدخل علی المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: فی التحذیر من اُمور اشتهرت بین المعربین و الصواب خلافها.

الباب السابع: فی کیفیه الإعراب.

الباب الثامن: فی ذکر اُمور کلیه یتخرج علیها ما لا ینحصر من الصور الجزئیه.

مختصر المعانی

مشخصات کتاب

شماره بازیابی: ۵ – ۶۷۵۰

سرشناسه: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ – ۷۹۲؟ ق

عنوان و نام پدیدآور: المختصر (فی شرح التلخیص) [نسخه خطی] / مسعود بن عمر تفتازانی؛ نویسنده متن محمد بن ع بدالرحمن خطیب قزوینی

وضعیت استنساخ: کاتب: محمد صادق بن محمدباقر فریدنی، ۱۲۸۵ ق.

آغاز، انجام، انجامه: آغاز:» مطابق نسخه ارجاعی «

انجام:» مطابق نسخه ارجاعی «

مشخصات ظاهری: (۸۱ پ - ۲۴۷ پ) برگ، ۱۷ سطر، اندازه سطور: ۹۵ × ۱۵۵ قطع: ۱۶۰ × ۲۱۸

یادداشت مشخصات ظاهری: نوع کاغذ: فرنگی نخودی

نوع و

درجه خط: نسخ

نوع و تزئینات جلد: تیماج قهوه ای روشن، مقوایی، دارای ترنج و دو سرترنج با نقش و گل و بوته، مجدول، ضربی، اندرون جلد روکش با برگه ای از چاپ سنگی

تزئینات متن: سرفصلها و خط کشی بالای عبارات متن با مرکب قرمز

خصوصیات نسخه موجود: حواشی اوراق: نسخه در حاشیه تصحیح شده است و حاشیه هایی در رابطه با متن دارد

معرفی نسخه: رجوع شود به نسخه شماره ۴۱۰۹ - ۵ / ع از جلد ۱۸ همین فهرست

یاداشت تملک و سجع مهر: شکل و سجع مهر: در برگ آخر مهری بیضوی با عبارت «محمد صادق»

توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده.

یادداشت کلی: زبان: عربی

صحافی شده با:: ۱. عقود الدرر فی حل ابیات المطول و المختصر / حسین بن شهاب الدین عاملی: ۱۰۸۲۳۴۹

عنوانهای دیگر: مفتاح العلوم. شرح

تلخیص المفتاح. شرح

مختصر المعانی

موضوع: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم - - نقد و تفسیر

قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح - - نقد و تفسیر

موضوع: زبان عربی - - معانی و بیان

شناسه افزوده: فریدنی، محمد صادق بن محمد باقر، کاتب

شناسه افزوده: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ق. مفتاح العلوم. شرح

شناسه افزوده: قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ - ۷۳۹ق. تلخیص المفتاح. شرح

مقدمه

المقدمه

المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

ص ۵

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك يا من شرح صدورنا لتلخيص البيان فى ايضاح المعانى، و نور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثانى، و نصلى على نبيك محمد المؤيد دلائل اعجازه باسرار البلاغه، و على آله و اصحابه المحرزين قصبات السبق فى مضمار الفصاحه و البراعه. (وبعد) فيقول الفقير إلى الله الغنى، مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازانى، هداه

الله سواء الطريق، و اذاقه حلاوه التحقيق ه، انى قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح، و اغنيته بالاصباح عن المصباح، و اودعته غرائب نكت سمحت بها الانظار، و وشحته بلطائف فقر سبكتها يد الافكار، ثم رأيت الجمع الكثير من الفضلاء، و الجم الغفير من الاذكياء، يسألوننى صرف الهمه نحو اختصاره، و الاقتصار على بيان معانيه و كشف استاره، لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاصرت هممهم عن استطلاع طوالع انواره، و تقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيئات اسراره، وان المنتحلين قد قلبوا احداق الاخذ و الانتهاب، و مدوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب و كنت اضرب عن هذا الخطب صفحا، و اطوى دون مرامهم كشحا، علما منى بان مستحسن الطبايع باسرها، و مقبول الاسماع عن آخرها، امر لا يسعه مقدره

ص ۶

البشر، و انما هو شأن خالق القوى و القدر، وان هذا الفن قد نضب اليوم ماؤه فصار جد الابلا اثر، و ذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر، حتى طارت بقيه آثار السلف ادراج الرياح، و سالت باعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح، و اما الاخذ و الانتهاب فامر يرتاح له اللبيب، و للارض من كأس الكرام نصيب، و كيف ينهر عن الانهار السائلون، و لمثل هذا فليعمل العاملون. ثم ما زادتهم مدافعتى الا شغفا و غراما، و ظمأ فى هواجر الطلب واو اما، فانتصبت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانيا، و لعنان العنايه نحو اختصار الاول ثانيا، مع جمود القريحه بصر البليات، و خمود الفطنه بصر بصر النكبات، و ترامى البلدان بى و الاقطار، و نبو الاوطان عنى و الاوطار. حتى طفقت اجوب كل اغبر قاتم الارجاء، و احرر كل سطر منه فى شطر من الغبراء، يوما

بـالجزوى و يومـا بـالعقيق و يومـا بالعـذيب و يوما بالخليصاء، و لما وفقت بعون الله تعالى للاتمام، و قوضت عنه خيامه بالاختتام، بعـد مـا كشـفت عن وجوه خرائـده اللثام، و وضـعت كنوز فرائـده على طرف الثمام، سـعد الزمان و ساعـد الاقبال، و دنا المنى و اجـابت الآمال، و تبسم فى وجه رجايى المطالب، بان توجهت تلقاء مـدين المآرب حضـره من انام الانام فى ظل الامان، و افاض عليهم سـجال العـدل و الاحسـان، ورد بسياسـته القرار إلى الاجفـان، وسـد بهيبته دون يـأجوج الفتنه طرق العـدوان، و اعـاد رميم الفضائل و الكمالات منشورا، و وقع الخطيات على صـحائف الصفائح لنصره الاسلام منشورا و هو السلطان الاعظم، مالك رقاب الامـم، ملاذ سـلاطين العرب و العجم، ملجـا صـناديد ملوك العالم، ظل الله على بريته، و خليفته فى خليقته، حافظ البلاد، ناصر العبـاد، مـا حى ظلم الظلم و العنـاد، رافع منـار الشـريعه النبويه، نـاصب رايـات العلوم الـدينيه، خافض جناح الرحمه لاهل الحق و اليقين، ماد سـرادق الامن بالنصـر العزيز و الفتح المبين كهف الانام ملاذ الخلائق قاطبه ظل الاله جلال الحق و الدين، أبو المظفر السلطان محمود جانى بك خان، خلد الله سرادق عظمته و جلاله و ادام رواء نعيم

ص ٧

الامال من سـجال افضاله، فحاولت بهذا الكتاب التشبث باذيال الاقبال، و الاستظلال بظلال الرأفه و الافضال، فجعلته خدمه لسدته التى هى ملتثم شفاه الاقيال و معول رجاء الآمال و مثوى العظمه و الجلال، لا زالت محط رجال الافاضل، و ملاذ ارباب الفضائل، و عون الاسـلام و غوث الانـام، بـالنبى و آله عليه و عليهم السـلام، فجـاء بحمـد الله كما يروق النواظر، و يجلو صـداء الاذهان، و يرهق البصائر، و يضئ

لباب ارباب البیان، و من الله التوفیق و الهدایه، و علیه التوکل فی البدایه و النهایه، و هو حسبی و نعم الوکیل.

ص ٩

خطبه الکتاب

خطبه الکتاب

[بسم الله الرحمن الرحیم]

[الحمد] هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمه أو بغیرها، و الشکر فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعما سواء کان باللسان أو بالجنان أو بالارکان، فمورد الحمد لا یکون الا اللسان و متعلقه یکون النعمه و غیرها و متعلق الشکر لا یکون الا النعمه و مورده یکون اللسان و غیره فالحمد اعم من الشکر باعتبار المتعلق و اخص منه باعتبار المورد و الشکر بالعکس. [لله] هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجمیع المحامد، و العدول إلی الجمله للدلاله علی الدوام و الثبات، و تقدیم الحمد باعتبار انه اهم نظر إلی کون المقام مقام الحمد کما ذهب إلیه صاحب الکشاف فی تقدیم الفعل فی قوله تعالی [اقرأ باسم ربک] علی ما سیجئ بیانه، وان کان ذکر الله اهم نظرا إلی ذاته. (علی ما انعم) أی علی انعامه، و لم یتعرض للمنعم به ایهاما لقصور العباره عن الاحاطه به و لئلا یتوهم اختصاصه بشئ دون شئ. [وعلم] من عطف الخاص علی العام رعایه لبراعه الاستهلال و تنبیها علی فضیله نعمه البیان (من البیان) بیان لقوله [ما لم نعلم] قدم رعایه للسجع، و البیان هو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر و الصلاه علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب و افضل من اوتی الحکمه هی علم الشرائع وکل کلام و افق الحق، و ترک فاعل الایتاء لان هذا الفعل لا یصلح الا لله تعالی و فصل الخطاب ای الخطاب المفصول البین الذی یتبینه من یخاطب به و

لاـ يلتبس عليه أو الخطاب الفاصل بين الحق و الباطل و على آله اصله اهل بدليل اهيل، خص استعماله فى الاشراف و اولى الخطر (الاطهار) جمع طاهر كصاحب و اصحاب و صحابته الاخيار جمع خير بالتشديد. (اما بعد) هو من الظروف المبنيه المنقطعه عن الاضافه اى بعد الحمد و الصلاه، و العامل فيه اما لنيابتها عن الفعل، و الاصل مهما يكن من شئ بعد الحمد

ص ۱۰

و الصلاه، و مهما ههنا مبتدأ و الاسميه لازمه للمبتدأ و يكن شرط و الفاء لازمه له غالبا فحين تضمنت اما معنى الابتداء و الشرط لزمتها الفاء و لصوق الاسم اقامه للازم مقام الملزوم و ابقاء لاثره فى الجمله. (فلما) هو ظرف بمعنى إذا يستعمل استعمال الشرط و يليه فعل ماض لفظا أو معنى (كان علم البلاغه) هو المعانى و البيان (و) علم (توابعها) هو البديع (من اجل العلوم قدرا و ادقها سرا اذبه) اى بعلم البلاغه و توابعها لا بغيره من العلوم كاللغه و الصرف و النحو (تعرف دقايق العربيه و اسرارها) فيكون من ادق العلوم سرا. (ويكشف عن وجوه الاعجاز فى نظم القرآن استارها) أى: به يعرف ان القرآن معجز لكونه فى اعلى مراتب البلاغه لاشتماله على الدقائق و الاسرار و الخواص الخارجه عن طوق البشر و هذا وسيله إلى تصديق النبى عليه السلام، و هو وسيله إلى الفوز بجميع السعادات فيكون من اجل العلوم لكون معلومه و غايته من اجل المعلومات و الغايات و تشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبه تحت الاستار استعاره بالكنايه و اثبات الاستار لها استعاره تخييليه و ذكر الوجوه ايهام أو تشبيه الاعجاز بالصور الحسنه استعاره بالكنايه و اثبات الوجوه استعاره تخييليه، و ذكر

الاستار ترشيح و نظم القرآن تأليف كلماته، مترتبه المعانی، متناسقه الدلالات علی حسب ما يقتضيه العقل لاتواليها فی النطق و ضم بعضها إلی بعض كيف ما اتفق. (وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنفه الفاضل العلامه أبو يعقوب يوسف السكاكی اعظم ما صنف فيه) أی فی علم البلاغه و توابعها (من الكتب المشهوره) بيان لما صنف. (نفعا) تميز من اعظم (لكونه) أی القسم الثالث (احسنها) أی احسن الكتب المشهوره (ترتيبا) هو وضع كل شئ فی مرتبته (و) لكونه (آتمها تحريرا) هو تهذيب الكلام (واكثرها) أی اكثر الكتب (للاصول) هو متعلق بمحذوف يفسره قوله (جمعا) لان معمول المصدر لا يتقدم عليه و الحق جواز ذلك فی الظروف لانها مما يكفيه رائحه

ص ١١

من الفعل. (ولكن كان) أی القسم الثالث (غير مصون) أی غير محفوظ (عن الحشو) و هو الزائد المستغنی عنه (والتطويل) و هو الزياده علی اصل المراد بلا فائده و ستعرف الفرق بينهما فی باب الاطناب (والتعقيد) و هو كون الكلام مغلقا لا يظهر معناه بسهوله (قابلا) خبر بعد خبر أی كان قابلا (للاختصار) لما فيه من التطويل (مفتقرا) أی محتاجا (إلی الايضاح) لما فيه من التعقيد (و) إلی (التجريد) عما فيه من الحشو. (الفت) جواب لما: (مختصرا يتضمن ما فيه) أی فی القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعده و هی حكم كلی ينطبق علی جميع جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده. (ويشتمل علی ما يحتاج إليه من الامثله) و هی الجزئيات المذكوره لايضاح القواعد (والشواهد) و هی الجزئيات المذكوره لاثبات القواعد فهی اخص من الامثله. (ولم آل) من الالو و هو التقصير (جهدا) أی اجتهادا و قد استعمل الا لو

فى قولهم لا ـ آلوك جهـدا متعـديا إلى مفعولين و حـذف ههنـا المفعول الاـول و المعنى لم امنعـك جهـدا (فى تحقيقه) أى فى المختصر يعنى فى تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث (وتهذيبه) أى تنقيحه. (ورتبته) أى المختصر (ترتيبا اقرب تناولا) أى اخذا (من ترتيبه) أى من ترتيب السكاكى أو القسم الثالث اضـافه للمصـدر إلى الفاعـل أو المفعـول (ولم ابـالغ فى اختصـار لفظه تقريبـا) مفعول له تضـمنه معنى لم ابـالغ أى تركت المبـالغه فى الاختصـار تقريبـا (لتعاطيه) أى تناوفه (وطلبا لتسـهيل فهمه على طالبيه) و الضـمائر للمختصـر وفى وصف مؤلفه بـانه مختصـر منقـح سـهل المأخـذ تعريض بانه لا تطويل فيه و لا حشو و لا تعقيـد كما فى القسم الثالث. (واضفت إلى ذلك) المذكور من القواعد و غيرها (فوائد عثرت) أى اطلعت (فى بعض كتب القوم عليها) أى على تلك الفوائد (وزوائد لم اظفر) أى لم افز (فى

ص ١٢

كلام احـد بالتصـريح بها) أى بتلك الزوائـد (ولا الاشاره إليها) بان يكون كلامهم على وجه يمكن تحصـيلها منه بالتبعيه وان لم يقصـدوها. (وسـميته تلخيص المفتاح) ليطابق اسـمه معناه (وانا اسأل الله تعالى) قدم المسـند إليه قصدا إلى جعل الواو للحال (من فضله) حال من (ان ينفع به) أى بهذا المختصر (كما نفع باصله) و هو المفتاح و القسم الثالث منه. (انه) أى الله (ولى ذلك) النفع (و هو حسبى) أى محسبى و كـافى (ونعم الوكيل) اما عطف على جمله هو حسبى و المخصوص محـذوف و اما على حسبى أى و هو نعم الوكيل فالمخصوص هو الضـمير المتقـدم على ما صـرح به صاحب المفتاح و غيره فى نحو زيد نعم الرجل و على كلا التقديرين يلزم عطف الانشاء على

الاخبار.

ص ۱۳

(مقدمه الکتاب)

رتب المختصر علی مقدمه و ثلاث فنون، لان المذکور فیه اما ان یکون من قبیل المقاصد فی هذا الفن، اولا. الثانی المقدمه و الاول ان کان الغرض منه الاحتراز عن الخطاء فی تأدیه المعنی المراد فهو الفن الاول و الافان کان الغرض منه الاحتراز عن التعقید المعنوی فهو الفن الثانی و الا فهو الفن الثالث و جعل الخاتمه خارجه عن الفن الثالث وهم کما سنبین ان شاء الله تعالی.

ولما انجر کلامه فی آخر هذه المقدمه إلی انحصار المقصود فی الفنون الثلاثه ناسب ذکرها بطریق التعریف العهدی بخلاف المقدمه، فانها لا مقتضی لایرادها بلفظ المعرفه فی هذا المقام و الخلاف فی ان تنوینها للتعظیم أو للتقلیل مما لا ینبغی ان یقع بین المحصلین و المقدمه مأخوذه من مقدمه الجیش للجماعه المتقدمه منها من قدم بمعنی تقدم یقال: مقدمه العلم لما یتوقف علیه الشروع فی مسائله و مقدمه الکتاب لطائفه من کلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها و انتفاع بها فیه و هی هیهنا لبیان معنی الفصاحه و البلاغه و انحصار علم البلاغه فی علمی المعانی و البیان و ما یلائم ذلک و لا یخفی؟؟ ارتباط المقاصد بذلک و الفرق بین مقدمه العلم و مقدمه الکتاب مما خفی علی کثیر من الناس. (الفصاحه) و هی فی الاصل تنبئ عن الظهور و الابانه (یوصف بها المفرد) مثل کلمه فصیحه (والکلام) مثل کلام فصیح و قصیده فصیحه.

ص ۱۴

قیل: المراد بالکلام ما لیس بکلمه لیعم المرکب الاسنادی و غیره فانه قد یکون بیت من القصیده غیر مشتمل علی اسناد یصح السکوت علیه مع انه یتصف بالفصاحه و فیه نظر لانه انما یصح ذلک لو اطلقوا علی مثل

هـذا المركب أنه كلام فصيح و لم ينقل عنهم ذلك و اتصافه بالفصاحه يجوز ان يكون باعتبار فصاحه المفردات على ان الحق انه داخل فى المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب و على ما يقابل المثنى و المجموع و على ما يقابل الكلام و مقابلته بالكلام ههنا قرينه داله على انه اريد به المعنى الاخير اعنى ما ليس بكلام (و) يوصف بها (المتكلم) ايضا يقال كاتب فصيح و شاعر فصيح. (والبلاغه) و هى تنبئ عن الوصول و الانتهاء (يوصف بها الاخيران فقط) أى الكلام و المتكلم دون المفرد إذ لم يسمع كلمه بليغه و التعليق بان البلاغه انما هى باعتبار المطابقه لمقتضى الحال و هى لا تتحقق فى المفرد وهم لان ذلك انما هو فى بلاغه الكلام و المتكلم و انما قسم كلا من الفصاحه و البلاغه اولا لتعذر جمع المعانى المختلفه الغير المشتركه فى امر يعمها فى تعريف واحد و هذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى إلى متصل و منقطع ثم عرف كلا منهما على حده. (فالفصاحه فى المفرد) قدم الفصاحه على البلاغه لتوقف معرفه البلاغه على معرفه الفصاحه لكونها مأخوذه فى تعريفها ثم قدم فصاحه المفرد على فصاحه الكلام و المتكلم لتوقفهما عليها (خلوصه) أى خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابه و مخالفه القياس) اللغوى أى المستنبط من استقراء اللغه و تفسير الفصاحه بالخلوص لا يخلو عن تسامح لان الفصاحه تحصل عند

ص ۱۵

الخلوص. (فالتنافر) وصف فى الكلمه يوجب ثقلها على اللسان و عسر النطق بها (نحو) مستشزرات فى قول امرئ القيس (غدائره) أى ذوائبه جمع غديره و الضمير عائد إلى الفرع فى البيت السابق (مستشزرات) أى مرتفعات أو مرفوعات يقال و

استشـزر أی ارتفع (إلی العلی) تضل العقاص فی مثنی و مرسل تضل: أی تغیب. العقاص: جمع عقیصه و هی الخصـله المجموعه من الشـعر و المثنی المفتول یعنی ان ذوائبه مشـدوده علی الرأس بخیوط وان شـعره ینقسم إلی عقـاص و مثنی و مرسـل و الاـول یغیب فی الاـخیرین و الغرض بیان کثره الشـعر و الضابط ههنا ان کل ما یعـده الـذوق الصـحیح ثقیلا متعسـر النطق به، فهو متنافر سواء کان من قرب المخارج أو بعدها أو غیر ذلک علی ما صـرح به ابن الاثیر فی المثل السائر و زعم بعضهم، ان منشأ الثقل فی مستشـزر هو توسط الشـین المعجمه التی هی من المهموسه الرخوه بین التاء التی هی من المهموسه الشدیـده و بین الزاء المعجمه الـتی هی من المجهـوره ولـو قـال مستشـرف لزال ذلـک الثقـل و فیه نظر، لاـن الراء المهمله ایضـا من المجهوره و قیـل: ان قرب المخارج سـبب للثقل المخل بالفصاحه. وان فی قوله تعالی [الم اعهـد الیکم] ثقلا قریبا من المتناهی فیخل بفصاحه الکلمه، لکن الکلاـم الطویـل المشـتمل علی کلمه غیر فصـیحه لاـ یخرج عن الفصـاحه، کما لا یخرج الکلام الطویل المشـتمل علی کلمه غیر عربیه عن ان یکون عربیـا، و فیه نظر، لاـن فصـاحه الکلمات مأخوذه فی تعریف فصاحه الکلام من غیر تفرقه بین طویل و قصـیر، علی ان هـذا القائـل فسـر الکلاـم بمـا لیس بکلمه، و القیـاس علی الکلام العربی ظاهر الفساد و لم سـلم عـدم خروج السوره عن الفصـاحه، فمجرد اشـتمال القرآن علی کلاـم غیر فصـیح بـل علی کلمه غیر فصـیحه مما یقود إلی نسـبه الجهل أو العجز إلی الله تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

ص ۱۶

(والغرابه) کون الکلمه و حشیه

غير ظاهره المعنى و لا مأنوسه الاستعمال (نحو) مسرج فى قول العجاج و مقله و حاجبا مزججا اى مدققا مطولا (وفاحما) أى شعرا اسود كالفحم (ومرسنا) أى انفا (مسرجا أى كالسيف السريجى فى الدقه و الاستواء) و سريج اسم قين تنسب إليه السيوف (أو كالسراج فى البريق) و اللمعان. فان قلت: لم لم يجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجه هاى بهجه و حسنه. قلت: هو ايضا من هذا القبيل أو مأخوذ من السراج على ما صرح به الامام المرزوقى رحمه الله تعالى حيث قال السريجى منسوب إلى السراج، و يجوز ان يكون وصفه بذلك لكثره مائه و ورنقه، حتى كان فيه سراجا و منه ما قيل: سرج الله امرك إلى أى حسنه و نوره. (والمخالفه) ان تكون الكلمه على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعه، اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع (نحو) الاجلل بفك الادغام فى قوله (الحمد لله العلى الاجلل) و القياس الاجل بالادغام، فنحو آل و ماء و ابى يأبى و عور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذلك. (قيل): فصاحه المفرد خلوصه مما ذكر (ومن الكراهه فى السمع) بان يكون اللفظه بحيث يمجها المسع و يتبرأ عن سماعها (نحو) الجرشى فى قول ابى الطيب مبارك الاسم اغر اللقب (كريم الجرشى) أى النفس (شريف النسب) و الاغر من الخيل الابيض الجبهه ثم استعير لكل واضح معروف. (وفيه نظر) لان الكراهه فى السمع انما هى من جهه الغرابه المفسره بالوحشيه، مثل تكأكأتم و افرنقعوا و نحو ذلك و قيل: لان الكراهه فى السمع و عدمها يرجعان إلى طيب النغم و عدم الطيب لا إلى نفس اللفظ و فيه نظر للقطع باستكراه الجرشى دون النفس

مع قطع النظر عن النغم. (و) الفصاحه (فى الكلام خلوصه من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقيد مع فصاحتها) هو حال من الضمير فى خلوصه و احترز به عن مثل زيدا

ص ۱۷

جلل و شعره مستشزر و انفه مسرج و قيل: هو حال من الكلمات ولو ذكره بجنبها لسلم من الفصل بين الحال و ذيها بالا جنبى و فيه نظر لانه حينئذ يكون قيدا للتنافر لا للخلوص و يلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصيحه فصيحا، لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحه فافهم. (فالضعف) ان يكون تأليف الكلام على خلاف القانون النحوى المشهور بين الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا و معنى و حكما (نحو ضرب غلامه زيدا). (والتنافر) ان تكون الكلمات ثقيله على اللسان وان كان كل منها فصيحه (كقوله و ليس قرب قبر حرب) و هو اسم رجل (قبر) و صدر البيت و قبر حرب بمكان قفر اى خال عن الماء و الكلاء، ذكر فى عجائب المخلوقات ان من الجن نوعا يقال له الهاتف فصاح واحد منهم على حرب بن اميه فمات فقال ذلک الجنى هذا البيت (وكقوله كريم متى امدحه امدحه و الورى معى، و إذا ما لمته لمته وحدى) و الواو فى الورى للحال، و هو مبتدأ و خبره قوله معى. و انما مثل بمثالين لان الاول متناه فى الثقل و الثانى دونه، أو لان منشأ الثقل فى الاول نفس اجتماع الكلمات وفى الثانى حروف منها، و هو فى تكرير امدحه، دون مجرد الجمع بين الحاء و الهاء، لوقوعه فى التنزيل، مثل فسبحه، فلا يصح القول بان مثل هذا الثقل مخل بالفصاحه. و ذكر

الصاحب اسماعيل بن عباد انه انشد هذه القصيده بحضره الاستاذ ابن العميد، فلما بلغ هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شیءا من الهجنه؟ قال: نعم مقابله المدح باللوم، و انما يقابل بالذم أو الهجاء، فقال: الاستاذ غير هذا اريد، فقال: لا ادرى غير ذلک. فقال الاستاذ: هذا التكرير فى امدحه امدحه مع الجمع بين الحاء و الهاء، و هما من حروف الحق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فاثنى عليه

ص ۱۸

الصاحب. (والتعقيد) أى كون الكلام معقدا (ان لا يكون الكلام ظاهر الدلاله على المراد لخلل) واقع (اما فى النظم) بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو غير ذلك، مما يوجب صعوبه فهم المراد (كقول الفرزدق فى خال هشام) بن عبد الملك، و هو ابن ابراهيم بن هشام بن اسمعيل المخزومى (وما مثله فى الناس الا مملكا * أبو امه حتى ابوه يقاربه) أى ليس مثله فى الناس (حى يقاربه) أى احد يشبهه فى الفضائل (الا مملک) أى رجل اعطى الملك و المال يعنى هشاما (أبو امه) أى ابوام ذلک الملک (ابوه) أى أبو ابراهيم الممدوح أى لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام. ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعنى أبو امه ابوه بالاجنبى الذى هو حى، و بين الموصوف و الصفه، اعنى حى يقاربه بالأجنبى الذى هو ابوه، و تقديم المستثنى اعنى مملكا على المستثنى منه اعنى حى و فصل كثير بين البدل و هو حى و المبدل منه و هو مثله، فقوله مثله اسم ما وفى الناس خبره و الا مملكا منصوب لتقدمه على المستثنى منه. قيل ذكر ضعف التأليف يغنى عن ذكر التعقيد اللفظى و فيه نظر،

لجواز ان يحصل التعقيد باجتماع عده امور موجبه لصعوبه فهم المراد، وان كان كل واحد منها جاريا على قانون النحوى و بهذا يظهر فساد ما قيل: انه لا حاجه فى بيان التعقيد فى البيت إلى ذكر تقديم المستثنى على المستثنى منه، بل لا وجه له، لان ذلک جائز باتفاق النحاه، إذ لا يخفى انه يوجب زياده التعقيد و هو مما يقبل الشده و الضعف. (واما فى الانتقال) عطف على قوله: (اما فى النظم) أى لا يكون الكلام ظاهره الدلاله على المراد، لخلل واقع فى انتقال الذهن من المعنى الاول المفهوم بحسب اللغه إلى الثانى المقصود، و ذلک بسبب ايراد اللوازم البعيده المفتقره إلى الوسائط الكثيره مع خفاء القرائن الداله على المقصود (كقول الاخر) و هو عباس بن الاحنف و لم يقل

ص ١٩

كقوله لئلا يتوهم عود الضمير إلى الفرزدق. (سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب) بالرفع، و هو الصحيح و بالنصب وهم (عيناى الدموع لتجمدا) جعل سكب الدموع كنايه عما يلزمه فراق الاحبه من الكثابه و الحزن و اصاب، لكنه اخطأ فى جعل جمود العين كنايه عما يوجبه دوام التلاقى من الفرح و السرور (فان الانتقال من جمود العين إلى بخلها بالدموع) حال اراده البكاء، و هى حاله الحزن (لا إلى ما قصده من السرور) الحاصل بالملاقاه و معنى البيت: انى اليوم اطيب نفسا بالبعد و الفراق و اوطنها على مقاساه الاحزان و الاشواق، و اتجرع غصصها و اتحمل لاجلها حزنا يفيض الدموع من عينى لا تسبب بذل إلى وصل يدوم و مسره لا تزول، فان الصبر مفتاح الفرج و لكل بدايه نهايه، ومع كل عسر يسرا و الى هذا اشارک الشيخ عبد القاهر فى

دلائـل الاعجـاز. و للقوم هھنـا كلام فاسـد اوردناه فى الشـرح. (قيل): فصاحه الكلام خلوصه مما ذكر (ومن كثره التكرار و تتابع الاضافاه كقوله) و تسـعدنى فى غمره بعد غمره (سبوح): أى فرس حسن الجرى لا تتعب راكبها كأنها تجرى فى الماء (لها) صفه سبوح. (منهـا) حال من شواهـد (عليها) متعلق بشواهـد (شواهـد) فاعل الظرف اعنى لها يعنى ان لها من نفسـها علامات داله على نجابتهـا. قيـل التكرار ذكر الشـئ مره بعـد اخرى و لا- يخفى انه لا يحصل كثره بـذكره ثالثا و فيه نظر، لان المراد بالكثره هھنا ما يقابل الوحـده و لا يخفى حصوله بذكره ثالثا. (و) تتابع الاضافات مثل (قوله حمامه جرعى حومه الجندل اسـجعى)، فانت بمرأى من سعاد و مسمع. ففيه اضافه حمامه إلى جرعى و جرعى إلى حومه و حومه إلى الجندل.

ص ۲۰

و الجرعى تـأنيث الاجرع قصـرها للضـروره، وهى: ارض ذات رمل لا تنبت شـىء‌ا، و الحومه معظم الشـئ، و الجنـدل ارض ذات حجاره، و السـجع هـدير الحمامه و نحوه و قوله: فانت بمرأى أى بحيث تراك سـعاد و تسـمع صوتک. يقال: فلان بمرأى منى و مسـمع أى بحيث اراه و اسـمع قوله كذا فى الصـحاح. فظهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد و تسمعين كلامها و فسـاد ذلـک مما يشـهد به العقل و النقل. (وفيه نظر) لان كلا من كثره التكرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسـببه على اللسان فقـد حصـل الا-حتراز عنه بالتنـافر و الا- فلا يخل بالفصاحه، كيف وقع فى التنزيل مثل دأب قوم نوح، كـذلک ذكر رحمه ربک عبده زكريا، و نفس و ما سواها، فالهما فجورها و تقواها. (و) الفصاحه (فى

المتكلم ملكه) و هی کیفیه راسخه فی النفس و الکیفیه عرض لا یتوقف تعلقه علی تعقل الغیر، و لا یقتضی القسمه و اللاقسمه فی محله اقتضاء اولیا. فخرج بالقید الاول الاعراض النسبیه مثل الاضافه أو الفعل و الانفعال و نحو ذلک، و بقولنا، لا یقتضی القسمه الکمیات، و بقولنا و اللاقسمه النقطه و الوحده، و قولنا اولیا لیدخل فیه مثل العلم بالمعلومات المقتضیه للقسمه و اللاقسمه. فقوله: ملکه اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصیح لا یسمی فصیحا فی الاصطلاح ما لم یکن ذلک راسخا فیه و قوله: (یقتدر بها علی التعبیر عن المقصود) دون ان یقول یعبر، اشعار بانه یسمی فصیحا إذا وجد فیه تلک الملکه، سواء وجد التعبیر أو لم یوجد و قوله: (بلفظ فصیح) لیعم المفرد و المرکب، اما المرکب فظاهر و اما المفرد فکما تقول عند التعداد دار غلام جاریه ثوب بساط إلی غیر ذلک. (والبلاغه فی الکلام مطابقته لمقتضی الحال مع فصاحته): أی فصاحه الکلام، و الحال هو الامر الداعی للمتکلم إلی ان یعتبر مع الکلام الذی یؤدی به اصل

ص ۲۱

المراد خصوصیه ما، و هو مقتضی الحال، مثلا کون المخاطب منکرا للحکم حال یقتضی تأکید الحکم، و التأکید مقتضی الحال، و قولک له ان زیدا فی الدار مؤکدا بان کلام مطابق لمقتضی الحال و تحقیق ذلک انه جزیی من جزئیات ذلک الکلام، الذی یقتضیه الحال، فان الانکار مثلا یقتضی کلاما مؤکدا، و هذا مطابق له، بمعنی انه صادق علیه علی عکس ما یقال: ان الکلی مطابق للجزئیات. وان اردت تحقیق هذا الکلام فارجع إلی ما ذکرناه فی الشرح فی تعریف علم المعانی (وهو): أی مقتضی الحال (مختلف فان مقامات

الكلام متفاوته) لان الاعتبار اللائق بهذا المقام يغاير الاعتبار اللائق بذاك، و هذا عين تفاوت مقتضيات الاحوال، لان التغاير بين الحال و المقام انما هو بحسب الاعتبار، و هو انه يتوهم فى الحال، كونه زمانا لورود الكلام فيه وفى المقام كونه محلا له. وفى هذا الكلام اشاره اجماليه إلى ضبط مقتضيات الاحوال و تحقيق لمقتضى الحال. (فمقام كل من التنكير و الاطلاق و التقديم و الذكر يباين مقام خلافه): أى مقام خلاف كل منها يعنى ان المقام الذى يناسبه تنكير المسند إليه أو المسند، يباين المقام الذى يناسبه التعريف، و مقام اطلاق الحكم أو التعليق أو المسند إليه أو المسند أو متعلقه يباين مقام تقييده بمؤكد، أو اداه قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما يشبه ذلك، و مقام تقديم المسند إليه أو المسند أو متعلقاته، يباين مقام تأخيره، و كذا مقام ذكره يباين مقام حذفه، فقوله خلافه شامل لما ذكرناه. و انما فصل قوله (ومقام الفصل يباين مقام الوصل) تنبيها على عظم شان هذا الباب، و انما لم يقل مقام خلافه لانه احصر و اظهر، لان خلاف الفصل انما هو الوصل، و للتنبيه على عظم شان الفصل قوله (ومقام الايجاز يباين مقام خلافه) أى الاطناب و المساواه (وكذا خطاب الذكى مع خطاب الغبى) فان مقام الاول يباين مقام الثانى فان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفه و المعانى الدقيقه الخفيه ما لا

ص ٢٢

يناسب الغبى. (ولكل كلمه مع صاحبتها) أى مع كل كلمه اخرى مصاحبه لها (مقام) ليس لتلك الكلمه مع ما يشارك تلك المصاحبه فى اصل المعنى، مثلا الفعل الذى قصد اقترانه بالشرط، فله مع ان مقام ليس له مع إذا و كذا

الكل من ادوات الشرط مع الماضى مقام ليس له مع المضارع و على هذا القياس (وارتفاع شأن الكلام فى الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه) أى انحطاط شانه (بعدمها) أى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب. (والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذى اعتبره المتكلم مناسبا بحسب السليقه أو بحسب تتبع تراكيب البلغاء، يقال اعتبرت الشئ، إذا نظرت إليه و راعيت حاله) و اراد بالكلام، الكلام الفصيح و بالحسن، الحسن الذاتى الداخل فى البلاغه دون العرضى الخارج لحصوله بالمحسنات البديعيه (فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب) للحال و المقام، يعنى إذا علم ان ليس ارتفاع شأن الكلام الفصيح فى الحسن الذاتى الا بمطابقته للاعتبار المناسب على ما يفيده اضافه المصدر. و معلوم انه انما يرتفع بالبلاغه التى هى عباره عن مطابقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب و مقتضى الحال واحد، و الا لما صدق انه لا يرتفع الا بالمطابقه للاعتبار المناسب، و لا يرتفع الا بالمطابقه لمقتضى الحال فليتأمل. (فالبلاغه) صفه (راجعه إلى اللفظ) يعنى انه يقال: كلام بليغ لكن لا من حيث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته المعنى) أى الغرض المصوغ له الكلام (بالتركيب) متعلق بافادته، و ذلك لان البلاغه كما مر عباره عن مطالبقه الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقه و عدمها انما يكون باعتبار المعانى و الاغراض التى يصاغ لها الكلام، لا باعتبار الالفاظ المفرده و الكلم المجرده. (وكثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفه الاحيان و ما لتأكيد معنى الكثره و العامل فيه.

ص ٢٣

قوله: (يسمى ذلك) الوصف المذكور (فصاحه ايضا) كما يسمى بلاغه، فحيث يقال: أن اعجاز القرآن من جهه كونه فى اعلى طبقات

الفصاحه يراد بها هذا المعنى. (ولها) أي لبلاغه الكلام (طرفان: اعلى و هو حد الاعجاز) و هو ان يرتقى الكلام فى بلاغته إلى ان يخرج عن طوق البشر، و يعجزهم عن معارضته. (وما يقرب منه) عطف على قوله و هو و الضمير فى منه عائد إلى اعلى، يعنى ان الاعلى مع ما يقرب منه كلاهما من حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما فى المفتاح. و زعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز و الضمير فى منه عائد إليه، يعنى ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز، و ما يقرب من حد الاعجاز و فيه نظر لان القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرف الاعلى الذى هو حد الاعجاز و قد اوضحنا ذلك فى الشرح. (واسفل و هو ما إذا غير) الكلام (عنه إلى ما دونه) أي إلى مرتبه اخرى هى ادنى منه و انزل (التحق) الكلام وان كان صحيح الاعراب (عند البلغاء باصوات الحيوانات) تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، من غير اعتبارات اللطائف و الخواص الزائده على اصل المراد (وبينهما) أى بين الطرفين (مراتب كثيره) متفاوته بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات و رعايه الاعتبارات، و البعد من اسباب الاخلال بالصاحه (وتتبعها) أى بلاغه الكلام (وجوه اخر) سوى المطابقه و الفصاحه (تورث الكلام حسنا) وفى قوله (تتبعها) اشاره إلى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضى خارج عن حد البلاغه، و الى ان هذه الوجوه انما تعد محسنه بعد رعايه المطابقه، و الفصاحه و جعلها تابعه لبلاغه الكلام دون المتكلم لانها ليست مما تجعل المتكلم متصفا بصفه. (و) البلاغه (فى المتكلم ملكه يقتدر بها على تأليف كلام بليغ فعلم) مما تقدم (ان كل بليغ)

كلا ما كان أو متكلما على سبيل استعمال المشترك فى معنييه، أو على تأويل كل ما يطلق عليه لفظ البليغ (فصيح) لان الفصاحه مأخوذه فى تعريف

ص ۲۴

البلاغه مطلقا (ولا عكس) بالمعنى اللغوى: أى ليس كل فصيح بليغا، لجواز ان يكون كلام فصيح غير مطابق لمقتضى الحال، و كذا يجوز ان يكون لاحد ملكه يقتدر بها التعبير عن المقصود بلفظ فصحيح من غير مطابقه لمقتضى الحال. (و) علم ايضا (ان البلاغه) فى الكلام (مرجعها) أى ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها، كما يقال مرجع الجود إلى الغنى (إلى الاحتراز عن الخطأ فى تأديه المعنى المراد) و الا لربما ادى المعنى المراد بلفظ فصيح، غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بليغا (والى تمييز الكلام (الفصيح من غيره) و الا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال بلفظ غير فصيح، فلا يكون ايضا بليغا لوجوب وجود الفصاحه فى البلاغه، و يدخل فى تمييز الكلام الفصيح من غيره تمييز الكلمات الفصيحه من غيرها لتوقفه عليها. (و الثانى) أى تمييز الفصيح من غيره (منه) أى بعضه (ما يبين) أى يوضح (فى علم متن اللغه) كالغرابه. و انما قال فى علم متن اللغه أى معرفه اوضاع المفردات لان اللغه اعم من ذلك لانه يطلق على سائر اقسام العربيه، يعنى به يعرف تمييز السالم من الغرابه عن تمييز غيره، بمعنى ان من تتبع الكتب المتداوله و احاط بمعانى المفردات المأنوسه علم ان ما عداها مما يفتقر إلى تنقير أو تخريج، فهو غير سالم من الغرابه و بهذا تبين فساد ما قيل انه ليس فى علم متن اللغه ان بعض الالفاظ مما يحتاج فى معرفته إلى ان يبحث عنه فى الكتب المبسوطه فى

اللغه (أو) فی علم (التصریف) کمخالفه القیاس إذ به یعرف ان الاجلل مخالف (للقیاس) دون الاجل (أو فی علم النحو) کضعف التألیف و التعقید اللفظی (أو یدرک بالحس) کالتنافر، إذ به یعرف ان مستشزرا متنافر دون مرتفع و کذا تنافر الکلمات (وهو) أی ما یبین فی العلوم المذکوره أو ما یدرک بالحس، فالضمیر عائد إلی ما، و من زعم انه عائد إلی ما یدرک بالحس فقدسها سهوا ظاهرا. (ما عد التعقید المعنوی) إذ لا یعرف بتلک العلوم و لا بالحس تمییز السالم من

ص ۲۵

التعقید المعنوی من غیره فعلم ان مرجع البلاغه بعضه مبین فی العلوم المذکوره و بعضها مدرک بالحس و بقی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیه المعنی المراد و الاحتراز عن التعقید المعنوی. فمست الحاجه إلی وضع علمین مفیدین لذلک، فوضعوا علم المعانی للاول و علم البیان للثانی و الیه اشار بقوله (وما یحترز به عن الاول) أی الخطاء فی تأدیه المعنی المراد (علم المعانی و ما یحترز به عن التعقید المعنوی علم البیان). و سموا هذین العلمین علم البلاغه لمکان مزید اختصاص لهما بالبلاغه، وان کان البلاغه تتوقف علی غیرهما من العلوم. ثم احتاجوا لمعرفه توابع البلاغه إلی علم آخر، فوضعوا لذلک علم البدیع و الیه اشار بقوله (وما یعرف به وجوه التحسین علم البدیع) و لما کان هذا المختصر فی علم البلاغه و توابعها انحصر مقصوده فی ثلاثه فنون (وکثیر) من الناس (یسمی الجمیع علم البیان و بعضهم یسمی الاول علم المعانی و) یسمی (الاخیرین) یعنی البیان و البدیع (علم البیان و الثلاثه علم البدیع) و لا یخفی وجوه المناسبه و الله اعلم.

ص ۲۷

الفن الأول علم المعانی

اشاره

قدمه علی البیان، لکونه منه بمنزله المفرد من

المركب، لان رعايه المطابقه لمقتضى الحال و هو مرجع علم المعانى، معتبره فى علم البيان، مع زياده شئ آخر و هو ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفه. (وهو علم) أى ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئيه، و يجوز ان يريد به نفس الاصول و القواعد المعلومه، و لاستعمالهم المعرفه فى الجزئيات. قال (تعرف به احوال اللفظ العربى) أى هو علم يستنبط منه ادراكات جزئيه، و هى معرفه كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكوره، بمعنى ان أى فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم و قوله (التى بها يطابق) اللفظ (مقتضى الحال) احتراز عن الاحوال التى ليست بهذه الصفه، مثل الاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك مما لابد منه فى تأديه اصل المعنى، و كذا المحسنات البديعيه من التنجيس و الترصيع و نحو هما مما يكون بعد رعايه المطابقه و المراد انه علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، لظهور ان ليس علم المعانى عباره عن تصور معانى التعريف و التنكير و التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك و بهذا يخرج عن التعريف علم البيان، إذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحيثيه، و المراد باحوال اللفظ: الامور العارضه له من التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك. و مقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكيف بكيفيه مخصوصه على ما اشار إليه فى المفتاح، و صرح به فى شرحه لا نفس الكيفيات من التقديم و التأخير

ص ٢٨

و التعريف و التنكير على ما هو ظاهر عباره المفتاح و غيره، و الا لما صح القول

بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، لانها عين مقتضى الحال، قد حققنا ذلك فى الشرح. و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ، باعتبار ان التأكيد و تركه مثلا من الاعتبارات الراجعه إلى نفس الجمله، و تخصيص اللفظ بالعربى مجرد اصطلاح، لان الصناعه انما وضعت لذلك. (وينحصر) المقصود من علم المعانى (فى ثمانيه ابواب): انحصار الكل فى الاجزاء لا الكلى فى الجزئيات، والا لصدق علم المعانى على كل باب من الابواب المذكوره، و ليس كذلك (احوال الاسناد الخبرى) و (احوال المسند إليه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل) و (الوصل) و (الايجاز) و (الاطناب) و (المساواه). و انما انحصر فيها؟ (لان الكلام اما اخبار أو انشاء لانه) لا محاله يشتمل على نسبه تامه بين الطرفين، قائمه بنفس المتكلم و هى تعلق احد الشيءين بالاخر، بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات و تفسيرها بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه أو سلبه عنه خطأ فى هذا المقام، لانه لا يشمل النسبه فى الكلام الانشايى فلا يصح التقسيم. فالكلام (ان كان لنسبته خارج) فى احد الازمنه الثلاثه: أى يكون بين الطرفين فى الخارج نسبه ثبوتيه أو سلبيه (تطابقه) أى تطابق تلك النسبه ذلك الخارج، بان يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين (أو لا تطابقه) بان تكون النسبه المفهومه من الكلام ثبوتيه، و التى بينهما فى الخارج و الواقع سلبيه أو بالعكس. (فخبر) أى فالكلام خبر (والا) أى وان لم يكن لنسبته خارج كذلك (فانشاء) و تحقيق ذلك ان الكلام اما ان يكون له نسبه بحيث تحصل من اللفظ و يكون اللفظ موجدا لها من غير

قصد إلى كونه دالا على نسبه حاصله فى الواقع بين الشىءين

ص ۲۹

وهو الانشاء أو تكون له نسبه بحيث يقصد ان لها نسبه خارجيه مطابقه اولا مطابقه، و هو الخبر، لان النسبه المفهومه من الكلام الحاصله فى الذهن لابد وان تكون بين الشىءين، ومع قطع النظر عن الذهن لابد وان يكون بين هذين الشىءين فى الواقع نسبه ثبوتيه، بان يكون هذا ذاك، أو سلبيه بان لا يكون هذا ذاک. الا ترى انک إذا قلت زيد قائم، فان القيام حاصل لزيد قطعا، سواء قلنا ان النسبه من الامور الخارجيه أو ليست منها، و هذا معنى وجود النسبه الخارجيه. (و الخبر لابد له من مسند إليه و مسند و اسناد، و المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلا أو ما فى معناه) كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و ما اشبه ذلک، و لا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر. (وكل من الاسناد و التعليق اما بقصر أو بغير قصر وكل جمله قرنت باخرى، اما معطوفه عليها أو غير معطوفه، و الكلام البليغ اما زائد على اصل المراد لفائده) احترز به عن التطويل، على انه لا حاجه إليه بعد تقييد الكلام بالبليغ (أو غير زائد). هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته، لان جميع ما ذكر من القصر و الفصل و الوصل و الايجاز و مقابليه، انما هو من احوال الجمله أو المسند إليه و المسند، مثل التأكيد و التقديم و التأخير و غير ذلک، فالواجب فى هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها ابوابا برأسها و قد لخصنا ذلک فى الشرح.

ص ۳۰

صدق الخبر و كذبه (تنبيه)

على تفسير الصدق و الكذب الذى قد سبق اشاره ما إليه فى قوله تطابقه

أو لا تطابقه، اختلف القائلون بانحصار الخبر فى الصدق و الكذب فى تفسيرها. فقيل: (صدق الخبر مطابقته) أى مطابقه حكمه (للواقع) و هو الخارج الذى يكون لنسبه الكلام الخبرى (وكذبه) أى كذب الخبر (عدمها) أى عدم مطابقته للواقع، يعنى ان الشىءين اللذين اوقع بينهما نسبه فى الخبر، لابد وان يكون بينهما نسبه فى الواقع، أى مع قطع النظر عما فى الذهن و عما يدل عليه الكلام فمطابقه تلك النسبه المفهومه من الكلام للنسبه التى فى الخارج، بان يكونا ثبوتيتين أو سلبيتين صدق و عدمها، بان يكون احديهما ثبوتيه و الاخرى سلبيه كذب. (وقيل) صدق الخبر (مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان) ذلك الاعتقاد (خطاء) غير مطابق للواقع (و) كذب الخبر (عدمها) أى عدم مطابقته لا عتقاد المخبر ولو كان خطاء، فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق، و قوله السماء فوقنا غير معتقد كذب، و المراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجع، فيعم العلم و الظن و هذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطه و لا يتحقق الانحصار، اللهم الا ان يقال انه كاذب لانه إذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقه الاعتقاد و الكلام فى ان المشكوك خبر اوليس بخبر مذكور فى الشرح فليطالع ثمه (بدليل) قوله تعالى [إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله و الله يشهد (ان المنافقين لكاذبون)] فانه تعالى جعلهم كاذبين فى قولهم انک لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع.

ص ۳۱

(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى لكاذبون فى الشهاده) وفى ادعائهم المواطأه، فالتكذيب راجع إلى الشهاده باعتبار تضمنها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهاده من صميم القلب و خلوص الاعتقاد بشهاده ان و

اللام و الجمله الاسـميه (أو) المعنى انهم لكاذبون (فى تسميتها) أى فى تسميه هذا الاخبار شهاده لان الشهاده ما يكون على وفق الاعتقـاد فقوله تسـميتها مصـدر مضـاف إلى المفعول الثانى و الاول محـذوف (أو) المعنى انهم لكاذبون (فى المشـهود به) اعنى قولهم انـک لرسول الله لکن لا فى الواقع بل (فى زعمهم) الفاسـد و اعتقادهم الباطل لانهم يعتقـدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبـا باعتقـادهم وان كـان صادقـا فى نفس الامر فكأنه قيل انهم يزعمون انهم كاذبون فى هـذا الخبر الصادق و حينئـذ لا يكون الكـذب الاـ بمعنى عـدم المطـابقه للواقـع فليتأمـل. لئلاـ يتوهم ان هـذا اعـتراف بكون الصـدق و الكـذب راجعين إلى الاعتقـاد. (والجاحظ) انكر انحصار الخبر فى الصـدق و الكـذب و اثبت الواسـطه و زعم ان صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بانه مطابق (و) كـذب الخبر (عـدمها) أى عدم مطابقته للواقع (معه) أى مع اعتقاد انه غير مطابق (وغيرهما) أى غير هذين القسـمين و هو اربعه اعنى المطابقه مع اعتقاد عـدم المطابقه، أو بـدون الاعتقاد اصـلا، أو عدم المطابقه مع اعتقاد المطابقه، أو بدون الاعتقاد اصـلا (ليس بصدق و لا كذب) فكل من الصدق و الكذب بتفسـيره اخص منه بالتفسـيرين السابقين لانه اعتبر فى الصدق مطابقه الواقع و الاعتقـاد جميعـا وفى الكـذب عـدم مطابقتهما جميعا بناء على ان اعتقاد المطابقه يسـتلزم مطابقه الاعتقاد. ضـروره توافق الواقع و الاعتقاد حينئـذ و كـذا اعتقاد عدم المطابقه يسـتلزم عدم مطابقه الاعتقاد حينئذ و قد اقتصـر فى التفسـيرين السابقين على احدهما (بدليل افترى على الله كذبا ام به جنه) لان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بالحشر و النشر على ما يدل

ص ٣٢

عليه قوله تعالى إذا

مزقتم كـل ممزق انكم لفى خلق جديـد فى الـافتراء و الاخبـار حـال الجنه على سبيل منع الخلو و لا شك (ان المراد بالثانى) أى الاخبـار حـال الجنه لاـ قوله ام به جنه على ما سبق إلى بعض الاوهام (غير الكـذب لانه قسـيمه) أى لان الثانى قسـيم الكـذب إذ المعنى اكذب ام اخبر حال الجنه و قسـيم الشـئ يجب ان يكون غيره (وغير الصدق لانهم لم يعتقدوه) أى لان الكفار لم يعتقدوا صـدقه فلاـ يريـدون فى هـذا المقـام الصـدق الـذى هو بمراحـل عن اعتقـادهم، ولو قال لانهم اعتقـدوا عـدم صـدقه لكان اظهر. فمرادهم بكونه خبرا حال الجنه غير الصـدق و غير الكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغه فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصـادق و لاـ كـاذب حتى يكون هـذا منه بزعمهم و على هـذا لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من عـدم اعتقادهم الصـدق عـدم الصدق لانه لم يجعله دليلا على عدم الصدق بل على عدم اراده الصدق فليتأمل. (ورد) هذا الاسـتدلال (بان المعنى) أى معنى ام به جنه (ام لم يفتر فعبر عنه) أى عـدم الافتراء (بالجنه لان المجنون لا افتراء له) لانه الكـذب عن عمـد و لا عمـد للمجنون فالثانى ليس قسـيما للكـذب، بل لما هو اخص منه، اعنى الافتراء فيكون هـذا حصـرا للخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكـذب عن عمد و الكذب لا عن عمد.

ص ٣٣

باب ١ أحوال الإسناد الخبرى

وهو ضم كلمه أو مـا يجرى مجراها إلى اخرى بحيث يفيـد الحكم بان مفهوم احـديهما ثابت لمفهوم الاخرى أو منفى عنه و انما قدم بحث الخبر لعظم شأنه و كثره مباحثه. ثم قدم احوال الاسناد على احوال المسند إليه و المسند مع

تـأخر النسـبه عن الطرفين لاـن البحث فى علم المعـانى انمـا هـو عن احـوال اللفـظ الموصوف بكونه مسـند إليه أو مسـندا و هـذا الوصف انما يتحقق بعـد تحقق الاسـناد و المتقدم على النسـبه انما هو ذات الطرفين و لا بحث لنا عنها. (لا شك ان قصد المخبر) أى من يكون بصدد الاخبار و الاعلام و الا فالجمله الخبريه كثيرا ما تورد لاغراض آخر غير افاده الحكم أو لازمه مثل التحسـر و التحزن وفى قوله تعـالى حكايه عن امرأه عمران [رب انى وضـعتها انثى] و ما اشـبه ذلك (بخبره) متعلق بقصـر (افاده المخاطب) خـبران. (امـا الحكم) مفعـول الافـاده (أو كونه) أى كون المخـبر (عالمـا به) أى بـالحكم و المراد بـالحكم هنـا وقوع النسـبه اولا وقوعها و كونه مقصودا للمخبر بخبر لا يسـتلزم تحققه فى الواقع و هـذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه على سبيل القطع و الا فلا يخفى ان مـدلول قولنا زيد قائم و مفهومه ان القيام ثابت لزيد و عدم ثبوته له احتمال عقلى لا مدلول و لا مفهوم للفظ فليفهم. (ويسمى الاول) أى الحكم الذى يقصد بالخبر افادته (فائده الخبر و الثانى)

ص ۳۴

أى كون المخبر عالمـا به (لازمهـا) أى لاـزم فائـده الخبر، لانه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به و ليس كلما افاد انه عالم بالحكم افـاد نفس الحكم، لجواز ان يكون الحكم معلومـا قبـل الاخبار، كما فى قولنا لمن حفظ التوريه قـد حفظت التوريه و تسـميه مثل هـذا الحكم فائـده الخبر بناء على انه من شانه ان يقصـد بالخبر و يسـتفاد منه و المراد بكونه عالما بالحكم حصول صوره الحكم فى ذهنه و ههنا ابحاث

شریفه سمحنا بها فی الشرح. (وقد ینزل) المخاطب (العالم بهما) أی بفائده الخبر و لازمها (منزله الجاهل) فیلقی إلیه الخبر وان کان عالما بالفائدتین (لعم جریه علی موجب العلم) فان من لا ـ یجری علی مقتضی علمه هو و الجاهل سواء کما یقال للعالم التارک للصلاه، الصلاه واجبه و تنزیل العالم بالشی منزله الجاهل به لاعتبارات خطابیه کثیر فی الکلام منه قوله تعالی [و لقد علموا لمن اشتراه ماله فی الاخره من خلاق و لبئس ما شروابه انفسهم لو کانوا یعلمون] بل تنزیل وجود الشئ منزله عدمه کثیر منه قوله تعالی [وما رمیت إذ رمیت ولکن الله رمی]. (فینبغی) أی إذا کان قصد المخبر بخبره افاده المخاطب ینبغی (ان یقتصر من الترکیب علی قدر الحاجه) حذرا عن اللغو (فان کان) المخاطب (خالی الذهن من الحکم و التردد فیه) أی لا یکون عالما بوقوع النسبه أو لا وقوعها و لا مترددا فی ان النسبه هل هی واقعه ام لا و بهذا تبین فساد ما قیل ان الخلو عن الحکم یستلزم الخلو عن التردد فیه فلا حاجه إلی ذکره بل التحقیق ان الحکم و التردد فیه متنافیان (استغنی) علی لفظ المبنی للمفعول (عن مؤکدات الحکم) لتمکن الحکم فی الذهن حیث وجده خالیا (وان کان) المخاطب (مترددا فیه) أی فی الحکم (طالبا له) بان حضر فی ذهنه طرف الحکم و تحیر فی ان الحکم بینهما وقوع النسبه اولا ـ وقوعها (حسن تقویه) أی تقویته الحکم (بمؤکد) لیزیل ذلک المؤکد تردده و یمکن فیه الحکم. لکن المذکور فی دلائل الاعجاز انه انما یحسن التأکید إذا کان للمخاطب ظن فی خلاف حکمک (وان کان) أی المخاطب (منکرا) للحکم (وجب توکیده) أی

ص ۳۵

توکید

الحكم (بحسب الانكار) أى بقدره قوه و ضعفا يعنى يجب زياده التأكيد بحسب ازدياد الانكار ازاله له (كما قال الله تعالى حكايه عن رسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا فى المره الاولى [انا اليكم مرسلون]) مؤكدا بان و اسميه الجمله (وفى) المره (الثانيه) ربنا يعلم ([انا اليكم لمرسولن] مؤكدا بالقسم وان و اللام و اسميه الجمله لمبالغه المخاطبين فى الانكار حيث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزلنا الرحمن من شئ ان انتم الا تكذبون و قوله إذ كذبوا مبنى على أن تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثه و الا فالمكذب أو لا اثنان. (ويسمى الضرب الاول ابتدائيا و الثانى طلبيا و الثالث انكاريا و) يسمى (اخراج الكلام عليها) أى على الوجوه المذكوره و هى الخلو عن التأكيد فى الاول و التقويه بمؤكد استحسانا فى الثانى و وجوب التأكيد بحسب الانكار فى الثالث (اخراجا على مقتضى الظاهر) و هو اخص مطلقا من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما فى صوره اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانه يكون على مقتضى الحال و لا يكون على مقتضى الظاهر. (وكثيرا ما يخرج) الكلام (على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر (فيجعل غير السائل كالسائل إذا قدم إليه) أى إلى غير السائل (ما يلوح) أى يشير (له) أى لغير السائل (بالخبر فيستشرف) غير السائل (له) أى للخبر يعنى ينظر إليه يقال استشرف فلان الشئ إذا رفع رأسه لينظر إليه و بسط كفه فوق حاجبيه كالمستظل من الشمس (استشراف الطالب المتردد نحو و لا تخاطبنى فى الذين ظلموا) أى و لا تدعنى يا نوح فى شان قومك و استدفاع

العذاب عنهم بشفاعتك فهذا كلام يلوح بالخبر تلويحا ما و يشعر بانه قد حق عليهم العذاب فصار المقام مقام يتردد المخاطب فى انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا فقيل (انهم مغرقون) مؤكدا أى محكم عليهم بالاغراق. (و) يجعل (غير المنكر كالمنكر إذا لاح) أى ظهر (عليه) أى على غير المنكر

(شئ من امارات الانكار نحو جاء شقيق) اسم رجل (عارضا رمحه) أى واضعا على العرض فهو لا ينكر ان فى بنى عمه رماحا لكن مجيئه واضعا الرمح على العرض من غير التفات و تهيؤ امارات انه يعتقد ان لا رمح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزله المنكر و خوطب خطاب التفات بقوله (ان بنى عمك فيهم رماح) مؤكدا بان وفى البيت على ما اشار إليه الامام المر زوقى تهكم و استهزاء كانه يرميه بان فيه من الضعف و الجبن بحيث لو علم ان فيهم رماحا لما التفت لفت الكفاح و لم تقو يده على حمل الرماح على طريقه قوله: فقلت لمحرز لما التقينا * تنكب لا يقطرك الزحام يرميه بانه لم يباشر الشدائد و لم يدفع إلى مضائق، المجامع كأنه يخاف عليه ان يداس بالقوائم، كما يخاف على الصبيان و النساء لقله غنائه و ضعف بنائه. (و) يجعل (المنكر كغير المنكر إذا كان معه) أى مع المنكر. (ما ان تأمله) أى شئ من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنكر ذلك الشى (ارتدع) عن انكاره و معنى كونه مع ان يكون معلوما له و مشاهدا عنده كما تقول لمنكر الاسلام الاسلام حق من غير تأكيد لان مع ذلك المنكر دلائل داله على حقيقه الاسلام و قيل معنى كونه معه ان يكون

معه موجودا فی نفس الامر و فیه نظر لان مجرد وجوده لا یکفی فی الارتداع ما لم یکن حاصلا عنده و قیل معنی ما ان تأمله شئ من العقل و فیه نظر لان المناسب حینئذ ان یقال ما ان تأمل به لانه لا یتأمل العقل بل یتأمل به. (نحو لا ریب فیه) ظاهر هذا الکلام انه مثال لجعل منکر الحکم کغیره و ترک التأکید لذلک. و بیانه ان معنی لا ریب فیه انه لیس القرآن بمظنه للریب و لا ینبغی ان یرتاب فیه و هذا الحکم مما ینکره کثیر من المخاطبین لکن نزل انکارهم منزله عدمه لما معهم

ص ۳۷

من الدلائل الداله علی انه لیس مما ینبغی ان یرتاب فیه و الاحسن ان یقال انه نظیر لتنزیل وجود الشئ منزله عدمه بناء علی وجود ما یزیله فانه نزل ریب المرتابین منزله عدمه تعویلا علی وجود ما یزیله حتی صح نفی الریب علی سبیل الاستغراق کما نزل الانکار منزله عدمه لذلک حتی یصح ترک التأکید. (وهکذا) أی مثل اعتبارات الاثبات (اعتبارات النفی) من التجرید عن المؤکدات فی الابتدایی و تقویته بمؤکد استحسانا فی الطلبی و وجوب التأکید بحسب الانکار فی الانکاری تقول لخالی الذهن ما زید قائما أو لیس زید قائما و للطالب ما زید بقائم و للمنکر و الله ما زید بقائم و علی هذا القیاس. الاسناد الحقیقی و المجازی (ثم الاسناد) مطلقا سواء کان انشائیا أو اخباریا (منه حقیقه عقلیه) لم یقل اما حقیقه و اما مجاز لان بعض الاسناد عنده لیس بحقیقه و لا مجاز کقولنا الحیوان جسم و الانسان حیوان و جعل الحقیقه و المجاز صفتی الاسناد دون الکلام لان اتصاف الکلام بهما

انمـا هو باعتبار الاسـناد و اوردهما فى علم المعانى لانهما من احوال اللفظ فيـدخلان فى علم المعانى. (وهى) أى الحقيقه العقيله (اسـناد الفعل أو معناه) كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفه المشبهه و اسم التفضيل و الظرف (إلى ما) أى إلى شئ. (هو) أى الفعل أو معناه (له) أى لذلك الشـئ كالفاعل فيما بنى له نحو ضـرب زيد عمرا أو المفعول فيما بنى له نحو ضرب عمر و فان الضاربيه لزيد و المضر و بيه لعمرو (عند المتكلم) متعلق بقوله له و بهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع (فى الظاهر) و هو ايضا متعلق بقوله له و بهـذا يـدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد و المعنى اسـناد الفعل أو معناه إلى ما يكون هو له عنـد المتكلم فيمـا يفهم من ظـاهر حـاله و ذلـك بـان لاـ ينصب قرينه داله على انه غير مـا هو له فى اعتقاده و معنى كونه له ان معناه قائم به و وصف له و حقه ان يسند إليه سواء كان صادرا عنه باختياره كضرب أو لا كمات و مرض.

واقسام الحقيقه العقليه على ما يشمله التعريف اربعه:

الاول ما يطابق الواقع و الاعتقاد جميعا (كقول المؤمن انبت الله البقل و).

الثانى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل.

الثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها و هذا المثال متروك فى المتن.

(و) الرابع مـا لاـ يطابق الواقع و الاعتقاد (نحو قالك جاء زيـد و انت) أى و الحال انك خاصه (تعلم انه لم يجئ) دون المخاطب إذ لو علمه المخاطب ايضا لما تعين

كونه حقيقه لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجئ قرينه على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد إلى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر. (ومنه) أى و من الاسناد (مجاز عقلى) و يسمى مجازا حكميا و مجازا فى الاثبات و اسنادا مجازيا (وهو اسناده) أى اسناد الفعل أو معناه (إلى ملابس له) أى للفعل أو معناه (غير ما هوله) أى غير الملابس الذى ذلك الفعل أو معناه مبنى له يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل و غير المفعول به فى المبنى للمفعول به سواء كان ذلك الغير غيرا فى الواقع أو عند المتكلم فى الظاهر و بهذا سقط ما قيل انه ان اراد به غير ما هو له عند المتكلم فى الظاهر فلا حاجه إلى قوله يتأول و هو ظاهر وان اراد به غير ما هو له فى الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازا باعتبار الاسناد إلى السبب. (بتاول) متعلق باسناده و معنى التأول تطلب ما يؤل إليه من الحقيقه أو الموضع الذى يؤل إليه من العقل و حاصله ان ينصب قرينه صارفه عن ان يكون الاسناد إلى ما هو له (وله) أى للفعل و هذا اشاره إلى تفصيل و تحقيق للتعريفين. (ملابسات شتى) أى مختلفه جمع شتيت كمريض (يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و السبب) و لم يتعرض للمفعول معه و الحال و نحو هما لان الفعل لا يسند إليها. (فاسناده إلى الفاعل أو المفعول به إذا كان مبنيا له) أى للفاعل أو إلى

ص ٣٩

المفعول به إذا كان مبنيا للمفعول به (حقيقه كما مر) من الامثله. (و)

اسناده (إلى غيرهما) أى: غير الفاعل أو المفعول به، يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل، و غير المفعول به فى المبنى للمفعول به (للملابسه): يعنى لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له فى ملابسه الفعل (مجاز كقولهم عيشه راضيه) فيما بنى للفاعل و اسند إلى المفعول به إذ العيشه مرضيه. (وسيل مفعم) فى عكسه اعنى فيما بنى للمفعول، و اسند إلى الفاعل، لان السيل هو الذى يفعم أى يملاء من افعمت الاناء أى ملئته (وشعر شاعر) فى المصدر و الاولى بالتمثيل بنحو جد جده لان الشعر ههنا بمعنى المفعول (ونهاره صائم) فى الزمان (ونهر جار) فى المكان لان الشخص صائم فى النهار، و الماء جار فى النهر (وبنى الامير المدينه) فى السبب و ينبغى ان يعلم ان المجاز العقلى يجرى فى النسبه الغير الاسناديه ايضا من الايقاعيه نحو: اعجبنى انبات الربيع البقل، و جرى الانهار، قال الله تعالى: [فان خفتم شقاق بينهما و مكر الليل و النهار] و نومت الليل و اجريت النهر. قال الله تعالى: [ولا تطيعوا امر المسرفين]، و التعريف المذكور انما هو للاسنادى. اللهم الا ان يراد بالاسناد مطلق النسبه. و ههنا مباحث نفيسه و شحنا بها فى الشرح. (وقولنا) فى التعريف (بتأول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل) انبت الربيع البقل رائيا، الانبات من الربيع فان هذا الاسناد وان كان إلى غير ما هو له فى الواقع لكن لا تأول فيه لانه مراده و معتقده، و كذا شفى الطيب المريض و نحو ذلك فقوله بتأول يخرج ذلك كما يخرج الاقوال الكاذبه، و هذا تعريض بالسكاكى، حيث جعل التأول لاخراج الاقوال الكاذبه فقط و للتنبيه. على هذا تعرض المصنف فى

المتن فائده هـذا القيـد مع انه ليس ذلـک من و دأبه فی هـذا الکتاب و اقتصـر علی بیان اخراجه لنحو قول الجاهل مع انه یخرج الاقوال الکاذبه ایضا. (و لهذا) أی: و لأن مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشتراط التأول فيه.

ص ۴۰

(لم یحمـل نحو قوله: اشـاب الصـغیر و افنی الکبیر * کر الغـداه ومر العشـی علی المجـاز أی علی ان اسـناد اشاب و افنی إلی کر الغـداه ومر العشـی مجاز (ما) دام (لم یعلم أو) لم (یظن ان قائله) أی قائل هـذا القول (لم یعتقـد ظاهره) أی ظاهر الاسـناد لانتفاء التأول حینئـذ لاحتمال ان یکون هو معتقـدا للظاهر فیکون من قبیل قول الجاهل انبت الربیع البقل. (کما اسـتدل) یعنی ما لم یعلم ولو یسـتدل بشـئ علی انه لم یرد ظاهره مثل هـذا الاسـتدلال (علی ان اسـناد میز) إلی جذاب اللیالی (فی قول ابی النجم میز عن) عن الرأس (قنزعـا عن قنزع) هو الشـعر المجتمع فی نواحی الرأس. (جـذب اللیالی) أی مضـیها و اختلافها (ابطئ أو اسـرعی) هو حال من اللیالی علی تقدیر القول إلی مقولا فیها و یجوز ان یکون الامر بمعنی الخبر (مجاز) خبر ان أی اسـتدل علی ان اسناد میز إلی جـذب اللیـالی مجـاز (بقـوله) متعلـق باسـتدل أی بقول ابی النجم (عقیبه) أی عقیب قوله میز عنه قنزعـا عن قنزع (افنـاه) أی بالنجم أو شـعر رأسه. (قیل الله) أی امر الله تعالی و ارادته (للشـمس اطلعی) فانه یـدل علی اعتقاده انه من فعل الله و انه المبدئ و المعید و المنشـئ و المفنی فیکون الاسناد إلی جذب اللیالی بتأول بناء علی انه زمان أو سبب. (واقسامه) أی اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقه

الطرفين أو مجازيتهما (اربعه: لان طرفيه). و هما المسند إليه و المسند (اما حقيقتان) لغويتان (نحو انبت الربيع البقل أو مجازان) لغويان (نحو احى الارض شباب الزمان) فان المراد باحياء الارض تهييج القوى الناميه فيها و احداث نضارتها بانواع النبات و الاحياء فى الحقيقه اعطاء الحياه و هى صفه تقتضى الحس و الحركه الاراديه و كذا المراد بشباب الزمان زمان ازدياد قويها الناميه و هو فى الحقيقه عباره عن كون الحيوان فى زمان تكون حرارته الغريزيه مشبوبه

ص ۴۱

أى قويه مشتعله (أو مختلفان) بان يكون احد الطرفين حقيقه و الآخر مجازا (نحو انبت البقل شباب الزمان) فيما المسند حقيقه و المسند إليه مجازا. (واحى الارض الربيع) فى عكسه و وجه الانحصار فى الاربعه على ما ذهب إليه المصنف ظاهر لانه اشترط فى المسند ان يكون فعلا أو فى معناه فيكون فى مفرد وكل مفرد مستعمل اما حقيقه أو مجاز. (وهو): أى المجاز العقل (فى القرآن كثير) أى كثير فى نفسه لا ـ بالاضافه إلى مقابله حتى تكون الحقيقه العقليه قليله. و تقديم فى القرآن على كثير لمجرد الاهتمام كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم ايمانا) اسند الزياده و هى فعل الله تعالى إلى الايات لكونها سببا. (يذبح ابناءهم) نسب التذبيح الذى هو فعل الجيش إلى فرعون، لانه سبب آمر (ينزع عنهما لباسهما) نسب نزع اللباس عن آدم و هو فعل الله تعالى حقيقه إلى ابليس لان سببه الاكل من الشجر و سبب الاكل و سوسته و مقاسمته اياهما انه لهما لمن الناصحين. (يوما) نصب على انه مفعول به لتتقون، أى كيف تتقون يوم القيمه ان بقيتم على الكفر يوما. (يجعل الولدان شيبا) نسب

الفعـل إلى الزمان و هو لله تعالى حقيقه و هـذا كنايه عن شـدته و كثره الهموم: و الاحزان فيه لان الشـيب هما يتسارع عنـد تفاقم الشدائـد و المحن أو عن طوله وان الاطفـال يبلغون فيه أو ان الشـيخوخه. (واخرجت الاـرض اثقالهـا) أى مـا فيهـا من الـدفائن و الخزائن نسب الاـخراج إلى مكـانه و هـو فعـل الله تعـالى حقيقه (وهـو غير مختص بـالخبر) عطـف على قـوله كـثير أى و هو غير مختص بـالخبر و انمـا قال ذلک لان تسـميته بالمجاز فى الاثبات و ايراده فى احوال الاسـناد الخبرى يوهم اختصاصه بالخبر. (بل يجرى فى الانشاء نحو ياهامان ابن لى صرحا) لان البناء فعل العمله،

ص ۴۲

وهامان سـبب آمر، و كذا قولک لينبت الربيع ما شاء و ليصم نهارک و ليجد جدک و ما اشبه ذلک، مما اسند فيه الامر أو النهى إلى ما ليس المطلوب فيه صـدور الفعل أو الترک عنه و كذلک قولک ليت النهر جار و قوله تعالى [اصـلوتک تأمرک]. (ولا بد له): أى للمجـاز العقلى (من قرينه) صـارفه عن اراده ظاهره، لان المتبادر إلى الفهم عنـد انتفاء القرينه هو الحقيقه (لفظيه كما مر) فى قـول ابى النجم من قوله افنـاه قيـل الله (أو معنويه كاسـتحاله قيـام المسـند بالمـذكور) أى بالمسـند إليه المـذكور مع المسـند. (عقلاـ) أى من جهه العقل يعنى ان يكون بحيث لا يـدعى احـد من المحققين و المبطلين انه يجوز قيامه به لان العقل إذا خلى و نفسه يعـده محالاـ (كقولـک محبتـک جـاءت بى اليـک) لظهور اسـتحاله قيام المجئ بالمحبه. (أو عاده) أى من جن جهه العاده (نحو هزم الامير الجند) لاستحاله قيام انهزام الجند بالامير وحده عاده وان كان ممكنا عقلا

و انما قال قيامه به ليعم الصدور عنه مثل ضرب و هزم و غيره مثل قرب و بعد. (وصدوره) عطف على استحاله أى و كصدور الكلام (عن الموحد فى مثل اشاب الصغير) و افنى الكبير البيت فانه يكون قرينه معنويه على ان اسناد شاب و افنى إلى كر الغداه ومر العشى مجاز، لا يقال هذا داخل فى الاستحاله لانا نقول لا نسلم ذلك كيف و قد ذهب إليه كثير من ذوى العقول و احتجنا فى ابطاله إلى الدليل. (ومعرفه حقيقته): يعنى ان الفعل فى المجاز العقلى يجب ان يكون له فاعل أو مفعول به إذا اسند إليه يكون الاسناد حقيقه. فمعرفه فاعله أو مفعوله الذى إذا اسند إليه يكون الاسناد حقيقه (اما ظاهره كما فى قوله تعالى (فما ربحت تجارتهم أى فما ربحوا فى تجارتهم و اما خفيه) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (كما فى قولك سرتنى رؤيتك) أى سرنى الله عند رؤيتك (وقوله يزيدك وجهه حسنا، إذا ما زدته نظرا) أى يزيدك الله حسنا فى وجهه لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال تظهر بعد التأمل و الامعان.

ص ۴۳

وفى هذا تعريض بالشيخ عبد القاهر ورد عليه حيث زعم انه لا يجب فى المجاز العقلى ان يكون الاسناد إليه حقيقه لانه ليس لسرتنى فى سرتنى رؤيتك و لا ليزيدك فى يزيدك وجهه حسنا فاعل يكون الاسناد إليه حقيقه و كذا اقدمنى بلدك حق لى على فلان بل الموجود ههنا هو السرور و الزياره و القدوم. و اعترض عليه الامام فخر الدين الرازى: بان الفعل لابد وان يكون له فاعل حقيقه لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان كان ما اسند إليه الفعل فلا

مجاز و الا فيمكن تقديره، فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفائها فتبعه المصنف وفى ظنى ان هذا تكلف و الحق ما ذكره الشيخ. (وانكره) أى المجاز العقلى (السكاكى) و قال: الذى عندى نظمه فى سلك الاستعاره بالكنايه بجعل الربيع استعاره بالكنايه عن الفاعل الحقيقى بواسطه المبالغه فى التشبيه و جعل نسبه الانبات إليه قرينه للاستعاره و هذا معنى قوله (ذاهبا إلى ان ما مر) من الامثله (ونحوه استعاره بالكنايه) و هى عند السكاكى ان تذكر المشبه و تريد المشبه به بواسطه قرينه و هى إن تنسب إليه شيءا من اللوازم المساويه للمشبه به مثل ان تشبه المنيه بالسبع ثم تفردها بالذكر و تضيف إليها شيءا من لوازم السبع فتقول مخالب المنيه نشبت بفلان بناءا (على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى) للانبات يعنى القادر المختار (بقرينه نسبه الانبات) الذى هو من اللوازم المساويه للفاعل الحقيقى (إليه) أى إلى الربيع. (وعلى هذا القياس غيره) أى غير هذا المثال و حاصله ان يشبه الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقى فى تعلق وجود الفعل به ثم يفرد الفاعل المجازى بالذكر و ينسب إليه شئ من لوازم الفاعل الحقيقى. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السكاكى (نظر لانه يستلزم ان يكون المراد

بعيشه فى قوله تعالى فهو فى عيشه راضيه صاحبها لما سيأتى) فى الكتاب من تفسير الاستعاره بالكنايه على مذهب السكاكى و قد ذكرناه و هو يقتضى ان يكون المراد بالفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقى فيلزم ان يكون المراد بعيشه صاحبها و اللازم باطل إذ لا معنى لقولنا فهو فى صاحب عيشه راضيه و هذا مبنى على ان

المراد بعيشه و ضمير راضيه واحد. (و) يستلزم (ان لا تصح الاضافه فى) كل ما اضيف الفاعل المجازى إلى الفاعل الحقيقى (نحو نهاره صائم لبطلان اضافه الشئ إلى نفسه) اللازمه من مذهبه لان المراد بالنهار حينئذ فلان نفسه و لا شك فى صحه هذه الاضافه و وقوعها كقوله تعالى [فما ربحت تجارتهم] و هذا اولى بالتمثيل. (و) يستلزم (ان لا يكون الامر بالبناء) فى قوله تعالى: [يا هامان ابن لى صرحا] (لهامان) لان المراد به حينئذ هو العمله انفسهم و اللازم باطل لان النداء له و الخطاب معه. (و) يستلزم (ان يتوقف نحو انبت الربيع البقل) و شفى الطيب المريض و سرتنى رؤيتک مما يكون الفاعل الحقيقى هو الله تعالى (على السمع) من الشارع لان اسماء إلى تعالى توقيفيه و اللازم باطل، لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفيه و اللازم باطل لان مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بان اسماء الله تعالى توفيقيه و غيرهم سمع من الشارع أو لم يسمع. (واللوازم كلها منتفيه) كما ذكرنا فينتفى كونه من باب الاستعاره بالكنايه لان انتفاء اللوازم يوجب انتفاء الملزوم و الجواب ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكى فى الاستعاره بالكنايه ان يذكر المشبه و يراد المشبه به حقيقه و ليس كذلك بل مذهبه ان يراد المشبه به ادعاءا و مبالغه لظهور ان ليس المراد بالمنيه فى قولنا مخالب المنيه نشبت بفلان هو السبع حقيقه و السكاكى صرح بذلك فى كتابه و المصنف لم يطلع عليه (ولانه) أى ما ذهب إليه السكاكى (ينتقض بنحو نهاره صائم) و ليله قائم و ما اشبه ذلك مما يشتمل

ص

على ذكر الفاعل الحقيقى (لاشتماله على ذكر طرفى التشبيه) و هو مانع من حمل الكلام على الاستعاره كما صرح به السكاكى، و الجواب انه انما يكون مانعا إذا كان ذكرهما على وجه ينبئ عن التشبيه بدليل انه جعل قوله لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زرا زراره على القمر من باب الاستعاره مع ذكر الطرفين و بعضهم لما لم يقف على مراد السكاكى بالاستعاره بالكنايه اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو برئ عنه و رأينا تركه اولى.

ص ۴۷

باب ۲ أحوال المسند إليه

أي الامور العارضه له من حيث انه مسند إليه، و قدم المسند إليه على المسند لما سيأتى. (اما حذفه) قدمه على سائر الاحوال، لكونه عباره عن عدم الاتيان به، و عدم الحادث سابق على وجوده، و ذكره ههنا بلفظ الحذف، وفى المسند بلفظ الترك، تنبيها على ان المسند إليه هو الركن الاعظم الشديد الحاجه إليه، حتى انه إذا لم يذكر فكأنه اتى به، ثم حذف بخلاف المسند، فانه ليس بهذه المثابه فكأنه ترك عن اصله (فللاحتراز عن العبث بناء على الظاهر) لدلاله القرينه عليه وان كان فى الحقيقه هو الركن من الكلام (أو تخييل العدول إلى اقوى الدليلين و اللفظ). فان الاعتماد عند الذكر على دلاله اللفظ من حيث الظاهر، و عند الحذف على دلاله العقل و هو اقوى لافتقار اللفظ إليه. و انما قال تخييل لان الدال حقيقه عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن (كقوله قال لى كيف انت قلت عليل) و لم يقل انا عليل، للاحتراز و التخييل المذكورين (أو اختبار تنبه السامع) عند القرينه هل يتنبه ام لا. (و) اختبار (مقدار تنبهه) هل يتنبه بالقرائن الخفيه ام لا (أو ايهام صونه)

أی صون المسند إليه (عن لسانک) تعظيما له (أو عكسه) أی ايهام صون لسانک عنه تحقيرا له (أو تأتی الانكار) أی تيسره (لدی الحاجه) نحو فاسق فاجر عند قيام القرينه على ان المراد زيد ليتأتی لک ان تقول ما اردت زيدا بل غيره (أو تعينه) و الظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يغنی عن ذلک لكن ذكره لامرين.

ص ۴۸

احدهما: الاحتراز عن سوء الادب فيما ذكروا له من المثال و هو خالف لما يشاء و فاعل لما يريد، إلی: الله تعالی.

و الثانی التوطئه و التمهيد لقوله (أو ادعاء التعين له) نحو وهاب الالوف أی السلطان (أو نحو ذلک) كضيق المقام عن اطاله الكلام بسبب ضجره أو سآمه أو فوات فرصه أو محافظه علی وزن أو سجع أو قافيه أو نحو ذلک كقول الصياد غزال أی هذا غزال أو كالا- خفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء و كاتباع الاستعمال الوارد علی تركه مثل رميه من غير رام أو ترک نظائره مثل الرفع علی المدح أو الذم أو الترحم. (واما ذكره) أی ذكر المسند إليه (فلكونه) أی الذكر (الاصل) و لا مقتضی للعدول عنه (أو للاحتياط لضعف التعويل) أی الاعتماد (علی القرينه أو للتنبيه علی غباوه السامع أو زياده الايضاح و التقرير). و عليه قوله تعالی [اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون] (أو اظهار تعظيمه) لكون اسمه مما يدل علی التعظيم نحو امير المؤمنين حاضر (أو اهانته) أی اهانه المسند إليه لكون اسمه مما يدل علی الاهانه مثل السارق اللئيم حاضر (أو التبرک بذكره) مثل النبی عليه السلام قائل هذا القول (أو استلذاذه) مثل الحبيب حاضر (أو بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب) أی

فى مقام يكون اصغاء السامع مطلوبا للمتكلم لعظمته و شرفه و لهذا يطال الكلام مع الاحباء و عليه (نحو) قوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام (هى عصاى) اتوكأ عليها و قد يكون الذكر للتهويل أو التعجب أو الاشهاد فى قضيه أو التسجيل على السامع حتى لا- يكون له سبيل إلى الانكار (واما تعريفه) أى ايراد المسند معرفه. و انما قدم ههنا التعريف وفى المنسد التنكير، لان الاصل فى المسند إليه التعريف وفى المسند التنكير. (فبالاضمار لان المقام للتكلم) نحو انا ضربت (أو الخطاب) نحو انت ضربت (أو الغيبه) نحو هو ضرب لتقدم ذكره اما لفظا تحقيقا أو تقديرا و اما معنى لدلاله اللفظ عليه أو قرينه حال و اما حكما.

(واصل الخطاب ان يكون لمعين) و احدا كان أو اكثر لان وضع المعارف على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب هو توجيه الكلام إلى حاضر (وقد يترك) الخطاب مع معين (إلى غيره) أى غير معين (ليعم) الخطاب (كل مخاطب) على سبيل البدل (نحو ولو ترى إذا المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم) لا يريد بقوله ولو ترى إذ المجرمون مخاطبا معينا قصدا إلى تفظيع حالهم (أى تناهت حالهم فى الظهور) لاهل المحشر إلى حيث يمتنع خفاؤها فلا- يختص بها رؤيه راء دون راء. و إذا كان كذلك (فلا يختص به) أى بهذا الخطاب (مخاطب) دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤيه فله مدخل فى هذا الخطاب وفى بعض النسخ فلا- يختص بها أى برؤيه حالهم مخاطب أو بحالهم رؤيه مخاطب على حذف المضاف. (وبالعلميه) أى تعريف المسند إليه بايراده علما و هو ما وضع لشئ مع جميع مشخصاته (لاحضاره) أى المسند إليه (بعينه) أى

بشخصه، بحيث يكون متميزا عن جميع ما عداه. و احترز بهذا عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاءنى (فى ذهن السامع ابتداء) أى اول مره و احترز به عن نحو جاءنى زيد و هو راكب (باسم مختص به) أى بالمسند إليه بحيث لا يطلق باعتبار هذا الوضع على غيره. و احترز به عن احضاره بضمير المتكلم أو المخاطب أو اسم الاشاره أو الموصول أو المعرف بلام العهد أو الاضافه و هذه القيود لتحقق مقام العلميه و الا فالقيد الاخير مغن عما سبق و قيل احترز بقوله ابتداء، عن الاحضار بشرط التقدم، كما فى المضمر الغائب و المعرف بلام العهد و الموصول فانه يشترط تقدم ذكره أو تقدم العلم بالصله و فيه نظر لان جميع طرق التعريف كذلك حتى العلم فانه مشروط بتقدم العلم بالوضع (نحو قل هو الله احد) فالله اصله الاله حذفت الهمزه و عوضت عنها حرف التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم. و زعم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبوديه له وكل منهما

ص ٥٠

كلى انحصر فى فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزيى و فيه نظر لانا لا نسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلى كيف و قد اجتمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمه التوحيد ولو كان الله اسما لمفهوم كلى لما افادت التوحيد لان الكلى من حيث انه كلى يحتمل الكثره (أو تعظيم أو اهانه) كما فى الالقاب الصالحه لذلك مثل ركب على و هرب معاويه (أو كنايه) عن معنى يصلح للعلم له نحو أبو لهب فعل كذا كنايه عن كونه جهنميا بالنظر إلى الوضع الاول اعنى الاضافى لان معناه ملازم النار و

ملابسها و يلزمه ان جهنمی فيكون انتقالا من الملزوم إلی اللازم باعتبار الوضع الاول و هذا القدر كاف فی الكنايه و قيل فی هذا المقام ان الكنايه كما يقال جاء حاتم و يراد به لازمه أی جواد لا الشخص المسمی بحاتم و يقال رأيت ابا لهب أی جهنميا و فيه نظر لانه حينئذ يكون استعاره لا كنايه علی ما سيجئ ولو كان المراد ما ذكره لكان قولنا فعل هذا الرجل كذا مشيرا إلی كافر و قولنا أبو جهل فعل كذا كنايه عن الجهنمی و لم يقل به احد. و مما يدل علی فساد ذلک انه مثل صاحب المفتاح و غيره فی هذه الكنايه، بقوله تعالی [تبت يدا ابی لهب] و لا شک ان المراد به الشخص المسمی بابی لهب لا كافر آخر (أو ايهام استلذاذه) أی وجدان العلم لذيذا نحو قوله. بالله يا ظبيات القاع قلن لنا * ليلای منكن ام ليلی من البشر (أو التبرک به) نحو الله الهادی، و محمد الشفيع، أو نحو ذلک، كالتفؤل و التطير و التسجيل علی السامع و غيره مما يناسب اعتباره فی الاعلام. (وبالموصوليه) أی تعريف المسند إليه بايراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصه به سوی الصله كقولک الذی كان معنا امس رجل عالم) و لم يتعرض المصنف لما لا يكون للمتكلم أو لكليهما علم بغير الصله نحو الذين فی بلاد المشرق لا اعرفهم أو لا نعرفهم لقله جدوی مثل هذا الكلام (أو استهجان

ص ۵۱

التصريح بالاسم أو زياده التقرير) أی تقرير الغرض المسوق له الكلام و قيل تقرير المسند و قيل المسند إليه (نحو ورودته) أی يوسف عليه السلام و المرادوه مفاعله من راد يرود جاء و ذهب و

كان المعنى خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الذى لا يريد ان يخرجه من يده يحتال عليه ان يأخذ، منه و هى عباره عن التمحل لموافقته اياها و المسند إليه هو قوله (التى هو فى بيتها عن نفسه) متعلق براودته، فالغرض المسوق له الكلام، نزاهه يوسف عليه السلام، و طهاره ذيله، و المذكور ادل عليه من امرأه العزيز أو زليخا، لانه إذا كان فى بيتها و تمكن من نيل المراد منها و لم يفعل كان غايه فى النزاهه و قيل هو تقرير للمراوده لما فيه من فرط الاختلاط و الالفه و قيل تقرير للمنسد إليه لامكان وقوع الابهام و الاشتراك فى امرأه العزيز أو زليخا و المشهور ان الآيه مثال لزياده التقرير فقط. و ظنى انها مثال لها و لاستهجان التصريح بالاسم و قد بينته فى الشرح (أو التفخيم) أى التعظيم و التهويل (نحو فغشيهم من اليم ما غشيهم) فان فى هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى (أو تنبيه المخاطب على خطاء نحو ان الذين ترونهم) أى تظنونهم (اخوانكم، يشفى غليل صدورهم ان تصرعوا) أى تهلكوا و تصابوا بالحوادث. ففيه من التنبيه على خطائهم فى هذا الظن ما ليس فى قولك ان القوم الفلانى (أو الايماء) أى الاشاره (إلى وجه بناء الخبر) أى إلى طريقه. تقول: عملت هذا العمل على وجه عملك و على جهته أى على طرزه و طريقته يعنى تأتى بالموصول و الصله للاشاره إلى ان بناء الخبر عليه من أى وجه واى طريق من الثواب و العقاب و المدح و الذم و غير ذلك (نحو ان الذين يستكبرون عن عبادتى) فان فيه ايماء إلى ان الخبر المبنى

عليه امر من جنس العقاب و الاذلال و هو قوله تعالى سيدخلون جهنم

داخرين و من الخطاء فى هذا المقام تفسير الوجه فى قوله إلى وجه بناء الخبر بالعله و السبب و قد استوفينا ذلك فى الشرح. (ثم انه) أى الايماء إلى وجه بناء الخبر لا مجرد جعل المسند إليه موصولا كما سبق إلى بعض الاوهام (ربما جعل ذريعه) أى وسيله (إلى التعريض بالتعظيم لشأنه) أى لشان الخبر (نحو ان الذى سمک) أى رفع (السماء بنى لنا بيتا) اراد به الكعبه أو بيت الشرف و المجد (دعائمه اعز و اطول) من دعائم كل بيت. ففى قوله ان الذى سمک السماء ايماء إلى ان الخبر المبنى على امر من جنس الرفعه و البناء عند من له ذوق سليم. ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته لكونه فعل من رفع السماء التى لابناء اعظم منها و ارفع (أو) ذريعه إلى تعظيم (شان غيره) أى غير الخبر (نحو الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين). ففيه ايماء إلى ان الخبر المبنى عليه مما ينبئ عن الخيبه و الخسران و تعظيم لشان شعيب عليه السلام. و ربما يجعل ذريعه إلى الاهانه لشان الخبر نحو ان الذى لا يحسن معرفه الفقه قد صنف فيه أو لشان غيره نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر و قد يجعل ذريعه إلى تحقق الخبر أى جعله محققا ثابتا نحو. ان التى ضربت بيتا مهاجره * بكوفه الجند غالت ودها غول فان فى ضرب البيت بكوفه و المهاجره إليها بماء إلى ان طريق بناء الخبر مما ينبئ عن زوال المحبه و انقطاع الموده. ثم انه يحقق زوال الموده و يقرره حتى كأنه برهان عليه و هذا

معنى تحقيق الخبر و هو مفقود فى مثل ان الذى سمک السماء إذ ليس فى رفع الله السماء تحقيق و تثبيت لبنائه لهم بيتا فظهر الفرق بين الايماء و تحقيق الخبر. (و بالاشاره) أى تعريف المسند إليه بايراده اسم الاشاره (لتمييزه) أى

المسند إليه (اكمل تمييز) لغرض من الاغراض (نحو هذا أبو الصقر فردا) نصب على المدح أو على الحال (فى محاسنه)، من نسل شيبان بين الضال و السلم و هما شجرتان بالباديه يعنى يقيمون بالباديه لان فقد العز فى الحضر (أو التعريض بغباوه السامع) حتى كأنه لا يدرک غير المحسوس (كقوله اولئک آبايى فجئنى بمثلهم * إذا جمعتنا ياجرير المجامع (أو بيان حاله) أى المسند إليه (فى القرب أو البعد أو التوسط كقولک هذا أو ذاک أو ذلک زيد). و اخر ذكر التوسط؟ لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين، و امثال هذه المباحث تنظر فيها اللغه، من حيث انها تبين ان هذا مثال للقريب، و ذاک للمتوسط و ذلک لبعيد، و علم المعانى من حيث انه إذا اريد بيان قرب المسند إليه يؤتى بهذا و هو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسند إليه المذكور المعبر عنه بشئ يوجب تصوره على أى وجه كان (أو تحقيره) أى تحقير المسند إليه (بالقرب نحو هذا الذى يذكر آلهتكم أو تعظيمه بالبعد نحو آلم ذلک الكتاب) تنزيلا لبعد درجته و رفعه محله منزله بعد المسافه (أو تحقيره بالبعد كما يقال ذلک اللعين فعل كذا) تنزيلا لبعده عن ساحه عز الحضور و الخطاب منزله بعد المسافه و لفظ ذلک صالح للاشاره إلى كل غائب، عينا كان أو معنى، و كثير ما يذكر المعنى الحاضر المتقدم الحاضر

بلفظ ذلک لان المعنی غیر مدرک بالحس فکأنه بعید (أو للتنبیه) أی تعریف المسند إلیه بالاشاره للتنبیه (عند تعقیق المشار إلیه باوصاف) أی عند ایراد الاوصاف علی عقیب المشار إلیه یقال عقبه فلان إذا جاء علی عقبه. ثم تعدیه بالباء إلی المفعول الثانی و تقول عقبته بالشئ إذا جعلت الشئ علی عقبه و بهذا ظهر فساد ما قیل ان معناه عند جعل اسم الاشاره بعقب اوصاف (علی انه) متعلق بالتنبیه أی للتنبیه علی ان المشار إلیه (جدیر بما یرد به بعده) أی بعد اسم

ص ۵۴

الاشاره (من اجلها) متعلق بجدیر أی حقیق بذلک لاجل الاوصاف التی ذکرت بعد المشار إلیه (نحو) الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوه إلی قوله [اولئک علی هدی من ربهم و اولئک هم المفلحون) عقب المشار إلیه و هو اللذین یؤمنون باوصاف متعدده من الایمان بالغیب و اقامه الصلاه و غیر ذلک. ثم عرف المسند إلیه بالاشاره تنبیها علی ان المشار إلیهم احقاء بما یرد بعد اولئک و هو کونهم علی الهدی عاجلا و الفوز بالفلاح آجلا من اجل اتصافهم بالاوصاف المذکوره (وباللام) أی تعریف المسند إلیه باللام (للاشاره إلی معهود) أی إلی حصه من الحقیقه معهوده بین المتکلم و المخاطب واحدا کان أو اثنین أو جماعه یقال عهدت فلانا إذا ادرکته و لقیته و ذلک لتقدم ذکره صریحا أو کنایه (نحو و لیس الذکر کالانثی أی لیس) الذکر (الذی طلبت) امرأه عمران (کالتی) أی کالانثی التی (وهبت) تلک الانثی (لها) أی لامرأه عمران فالانثی اشاره إلی ما تقدم ذکره صریحا فی قوله تعالی [قالت رب انی و ضعتها انثی]، لکنه لیس بمسند إلیه و الذکر اشاره إلی ما سبق ذکره کنایه

فى قوله تعالى [رب انى نـذرت لک ما فى بطنى محررا]، فان لفظه ما وان کان یعم الـذکور و الاناث لکن التحریر و هو ان یعتق الولـد لخدمه بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث و هو المسـند إلیه. لخدمه بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث و هو المسـند إلیه و قـد یسـتغنى عن ذکره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامیر إذا لم یکن فى البلد الا امیر واحد (أو) للاشاره (إلى نفس الحقیقه) و مفهوم المسـمى من غیر اعتبـار لمـا صـدق علیه من الاـفراد (کقولـک الرجـل خیر من المرأه و قـد یـأتى) المعرف بلاـم الحقیقه (لواحـد) من الاـفراد (باعتبـار عهـدیته للـذهن) لمطابقه ذلک الواحـد مع الحقیقه یعنى یطلق المعرف بلام الحقیقه الـذى هو موضوع للحقیقه المتخـذه فى الـذهن على فرد موجود من الحقیقه باعتبـار کونه معهودا فى الـذهن و جزئیا من جزئیات تلک الحقیقه مطابقا ایاها کما یطلق الکلى الطبیعى على کل جزیى من جزئیاته و ذلک عند قیام قرینه داله على أنه لیس القصد إلى نفس الحقیقه من حیث

ص ۵۵

هى هى بل من حیث الوجود و لا من حیث وجودها فى ضـمن جمیع الافراد بل بعضها غیر معین (کقولک ادخل السوق حیث لا عهـد) فى الخارج و مثله قوله تعالى [واخاف ان یأکله الـذئب] (وهـذا فى المعنى کالنکره) وان کان فى اللفظ یجرى علیه احکام المعارف من وقوعه مبتـدأ وذا حال و وصـفا للمعرفه و موصوفا بها و نحو ذلک و انما قال کالنکره لما بینهما من تفاوت ما و هو ان النکره معناه بعض غیر معین من جمله الحقیقه و هذا معناه نفس الحقیقه. و انما تستفاد البعضیه من القرینه

كالـدخول و الاكـل فـالمجرد وذو اللاـم بـالنظر إلى القرينه سواء و بـالنظر إلى انفسـهما مختلفان و لكونه فى المعنى كالنكره قد يعامـل معـامله النكره و يوصف بـالجمله كقوله و لقـد امر على اللئيم يسـبنى. (وقـد يفيـد) المعرف باللام المشار بها إلى الحقيقه (الاسـتغراق نحو ان الانسان لفى خسر) اشير بالام إلى الحقيقه لكن لم يقصد بها الماهيه من حيث هى هى و لا من حيث تحققها فى ضـمن بعض الافراد بل فى ضـمن الجميع بدليل صـحه الاسـتثناء الذى شـرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لو سكت عن ذكره فاللام التى لتعريف العهد الذهنى أو الاسـتغراق هى لام الحقيقه حمل على ما ذكرناه بحسب المقام و القرينه و لهذا قلنا ان الضـمير فى قوله يأتى و قد يفيد عائد إلى المعرف باللام المشار بها إلى الحقيقه و لا بد فى لام الحقيقه من ان يقصد بها الاشاره إلى الماهيه باعتبار حضورها فى الـذهن ليتميز عن اسـماء الاجناس النكرات مثل الرجعى و رجعى و إذا اعتبر الحضور فى الذهن فوجه امتيازه عن تعريف العهد ان لام العهد اشاره إلى حصه معينه من الحقيقه واحدا كان أو اثنين أو جماعه و لام الحقيقه اشاره إلى نفس الحقيقه من غير نطر إلى؟؟ فليتأمـل. (وهـو) أى الاسـتغراق (ضـربان حقيقى) و هـو ان يراد كـل فرد ممـا يتنـاوله اللفظ بحسب اللغه (نحو عـالم الغيب و الشـهاده أى كل غيب و شـهاده و عرفى) و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (نحو جمع الامير الصاغه أى صاغه بلده أو) اطراف (مملكته) لانه المفهوم عرفا لا صاغه الدنيا.

ص ۵۶

قيل المثال مبنى على مذهب المازنى و الا فاللام فى

اسم الفاعل عنـد غيره موصول، و فيه نظر لان الخلاف انما هو فى اسم الفاعل و المفعول بمعنى الحـدوث دون غيره نحو المؤمن و الكافر و العالم و الجاهل لانهم قالوا هذه الصفه فعل فى صوره الاسم فلابد فيه من معنى الحدوث ولو سلم فالمراد تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف أو غيره و الموصول ايضا مما يأتى للاستغراق نحو اكرم الذين يأتونك الا زيدا و اضـرب القاعـدين و القائمين الا عمرا و هـذا ظاهر (واستغراق المفرد) سواء كان بحرف التعريف أو غيره (اشـمل) من استغراق المثنى و المجموع بمعنى انه يتناول كل واحد واحد من الافراد و المثنى انما يتناول كل اثنين اثنين و الجمع انما بتناول كل جماعه جماعه (بـدليل صـحه لا رجال فى الدار إذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل) فانه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجلان و هذا فى النكره المنفيه مسـلم و امـا فى المعرف باللاـم فلاـ نسـلم بـل الجمع المعرف بلام الاسـتغراق يتناول كل واحـد من الافراد على ما ذكره اكثر ائمه الاصول و النحو ودل عليه الاسـتقراء و اشار إليه ائمه التفسـير و قد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى الشرح فليطالع ثمه و لما كان ههنا مظنه اعتراض و هو ان افراد الاسم يـدل على وحـده معناه و الاسـتغراق يدل على تعدده و هما متنافيان اجاب عنه بقوله (ولاـ تنافى بين الاسـتغراق و افراد الاسم لان الحرف) الـدال على الاسـتغراق كحرف النفى و لام التعريف (انما يـدخل عليه) أى على الاـسم المفرد حـال كـونه (مجردا عن) الـدلاله على (معنى الواحـده) و امتنـاع وصـفه بنعت الجمع للمحـافظه على التشاكل اللفظى (ولانه) أى

المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق (بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور وان حكاه الاخفش فى نحو اهلك الناس الدينار الصفر و الدرهم البيض. (وبالاضافه) أى تعريف المسند إليه بالاضافه إلى شئ من المعارف (لانها) أى الاضافه (اخصر طريق) إلى احضاره فى ذهن السامع (نحو هواى) أى مهواى

ص ۵۷

وهذا اخصر من الذى اهواه و نحو ذلك و الاختصار مطلوب لضيق المقام و فرط السأمه لكونه فى السجن و الحبيب على الرحيل (مع الركب اليمانين مصعد) أى مبعد ذاهب فى الارض و تمامه جنيب و جثمانى بمكه موثق. الجنيب المجنون المستتبع و الجثمان الشخص و الموثق المقيد و لفظ البيت خبر و معناه تأسف و تحسر. (أو لتضمنها) أى التضمن الاضافه (تعظيما لشان المضاف إليه أو المضاف أو غيرهما كقولك) فى تعظيم المضاف إليه (عبدى حضر) تعظيما لك بان لك عبدا (أو) فى تعظيم المضاف (عبد الخليفه ركب) تعظيما للعبد بانه عبد الخليفه (أو) فى تعظيم غير المضاف و المضاف إليه (عبد السلطان عندى) تعظيما للمتكلم بان عبد السلطان عنده و هو غير المسند إليه المضاف و غير ما اضيف المسند إليه و هذا معنى قوله أو غيرهما. (أو) لتضمنها (تحقيرا) للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر) أو المضاف إليه نحو ضارب زيد حاضر أو غيرهما نحو ولد الحجام جليس زيد أو لا غنائها عن تفصيل متعذر نحو اتفق اهل الحق على كذا أو متعسر نحو اهل البلد فعلوا كذا أو لانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على بعض نحو علماء البلد حاضرون إلى غير ذلك من الاعتبارات. (واما تنكيره) أى تنكير المسند إليه (فللافراد) أى للقصد إلى

فرد مما يقع عليه اسم الجنس (نحو و جاء رجل من اقصى المدينه يسعى أو النوعيه) أى للقصد إلى نوع منه (نحو و على ابصارهم غشاوه) أى نوع من الاغطيه و هو غطاء التعامى عن ايات الله تعالى، وفى المفتاح انها للتعظيم أى غشاوه عظيمه (أو التعظيم أو التحقير كقوله له حاجب) أى مانع عظيم (فى كل امر يشينه) أى يعيبه (وليس له عن طالب العرف حاجب) أى مانع حقير فكيف بالعظيم (أو التكثير كقولهم ان له لابلا وان له لغنما أو التقليل نحو و رضوان من الله اكبر).

ص ۵۸

و الفرق بين التعظيم و التكثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان و علو الطبقه و التكثير باعتبار الكميات و المقادير تحقيقا كما فى الابل أو تقديرا كما فى الرضوان و كذا التحقير و التقليل، و للاشاره إلى ان بينهما فرقا قال (وقد جاء) التنكير (للتعظيم و التكثير نحو ان يكذبوك فقد كذبت رسل) من قبلك (أى رسل ذووا عدد كثير) هذا ناظر إلى التكثير (و) ذووا (آيات عظام) هذا ناظر إلى التعظيم و قد يكون للتحقير و التقليل معانحو حصل لى منه شئ أى حقير قليل (ومن تنكير غيره) أى غير المسند إليه (للافراد أو النوعيه نحو و الله خلق كل دابه من ماء) أى كل فرد من افراد الدواب من نطفه معينه هى نطفه ابيه المختصه به أو كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه و هو نوع النطفه التى تختص بذلك النوع من الدابه (و) من تنكير غيره (للتعظيم نحو فأذنوا بحرب من الله و رسوله) أى حرب عظيم. (وللتحقير نحو ان نظن الا ظنا) أى ظنا حقيرا ضعيفا إذا الظن

مما يقبل الشده و الضعف فالمفعول المطلق ههنا للنوعيه لا للتأكيد و بهذا الاعتبار صح وقوعه بعد الاستثناء مفرغا مع الامتناع نحو ما ضربته الا ضربا على ان يكون المصدر للتأكيد لان مصدر ضربته لا يحتمل غير الضرب و المستثنى منه يجب ان يكون متعددا ليشمل المستثنى و غيره. و اعلم انه كما ان التنكير الذى فى معنى البعضيه يقيد التعظيم فكذلك صريح لفظه البعض كما فى قوله تعالى [ورفع بعضهم درجات] اراد محمدا صلى الله عليه و آله ففى هذا الابهام من تفخيم فضله و اعلاء قدره ما لا يخفى. (واما وصفه) أى وصف المسند إليه، و الوصف قد يطلق على نفس التابع المخصوص و قد يطلق بمعنى المصدر و هو الانسب ههنا و اوفق بقوله و اما بيانه و اما الابدال عنه أى و اما ذكر النعت له (فلكونه) أى الوصف بمعنى المصدر و الاحسن ان يكون بمعنى النعت على ان يراد باللفظ احد معنييه و بضميره معناه الآخر على

ما سيجئ فى البديع (مبينا له) أى للمسند إليه. (كاشفا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى فراغ يشغله) فان هذه الاوصاف مما يوضح الجسم و يقع تعريفا له (ومثله فى الكشف) أى مثل هذا القول فى كون الوصف للكشف و الايضاح وان لم يكن وصفا للمسند إليه (قوله الالمعى الذى يظن بك الظن كان قد رأى و قد سمعا) فان الالمعى معناه الذكى المتوقد و الوصف بعده مما يكشف معناه و يوضحه. لكنه ليس بمسند إليه لانه اما مرفوع على انه خبر ان فى البيت السابق اعنى قوله ان الذى جمع السماحه و النجده و البر و التقى جمعا أو

منصوب على انه صفه لاسم ان أو بتقدير اعنى و خبر ان حينئذ فى قوله بعد عده ابيات شعر اودى فلا تنفع الاشاحه من امر لمرء يحاول البدعا (أو) لكون الوصف (مخصصا للمسند إليه أى مقللا اشتراكه أو رافعا احتماله، وفى عرف النحاه التخصيص عباره عن تقليل الاشتراك فى النكرات و التوضيح عباره عن رفع الاحتمال الحاصل فى المعارف (نحو زيد التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال التاجر و غيره (أو) لكون الوصف (مدحا أو ذما نحو جاءنى زيد العالم أو الجاهل حيث يتعين الموصوف) اعنى زيدا (قبل ذكره) أى ذكر الوصف والا لكان الوصف مخصصا (أو) لكونه (تأكيدا نحو امس الدابر كان يوما عظيما) فان لفظ الامس مما يدل على الدبور و قد يكون الوصف لبيان المقصود و تفسيره كقوله تعالى [وما من دابه فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه] جيث وصف دابه و طائرا بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منهما إلى الجنس دون الفرد و بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زياده التعميم و الاحاطه. (واما توكيده) أى توكيد المسند إليه (فللتقرير) أى تقرير المسند إليه أى تحقيق مفهومه و مدلوله اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لا يظن به غيره نحو جاءنى زيد زيد إذا ظن المتكلم غفله السامع عن سماع لفظ المسند إليه أو عن حمله

ص ٦٠

على معناه، و قيل المراد تقرير الحكم نحو انا عرفت أو المحكوم عليه نحو انا سعيت فى حاجتك وحدى أو لا غيرى، و فيه نظر لانه ليس من تأكيد المسند إليه فى شئ، إذ تأكيد المسند إليه لا يكون التقرير الحكم قط و سيصرح المصنف رحمه الله بهذا (أو لدفع توهم

التجوز) أی التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لئلا يتوهم ان اسناد القطع إلى الامير مجاز و انما القاطع بعض غلمانه (أو) لدفع توهم (السهو) نحو: جاءنی زيد زيد، لئلا يتوهم ان الجايی غير زيد و انما ذكر زيدا على سبيل السهو (أو) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو جاءنی القوم كلهم أو اجمعون لئلا يتوهم ان بعضهم لم يجئ الا انک لم تعتد بهم أو انک جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فی حكم شخص واحد كقولک بنو فلان قتلوا زيدا و انما قتله واحد منهم. (واما بيانه) أی تعقيب المسند إليه بعطف البيان (فلا يضاحه باسم مختص به نحو قدم صديقک خالد) و لا يلزم ان يكون الثانی اوضح لجواز ان يحصل الايضاح من اجتماعها و قد يكون عطف البيان بغير اسم مختص به كقوله و المؤمن العائذات الطير يمسحها * ركبان مكه بين الغيل و السند فان الطير عطف بيان للعائذات مع انه ليس اسما يختص بها و قد يجئ عطف البيان لغير الايضاح كما فی قوله تعالى [جعل الله الكعبه البيت الحرام قياما للناس] ذكر صاحب الكشاف ان البيت الحرام عطف بيان للكعبه جئ به للمدح لا للايضاح كما تجئ الصفه لذلک. (واما الابدال منه) أی من المسند إليه (فلزياده التقرير) من اضافه المصدر إلى المفعول أو من اضافه البيان أی الزياده التی هی التقرير و هذا من عاده افتنان صاحب المفتاح حيث قال فی التأكيد للتقرير و ههنا لزياده التقرير. ومع هذا فلاـ يخلو عن نكته لطيفه و هی الايماء إلى ان الغرض من البدل، هو ان يكون مقصودا بالنسبه و

التقرير زياده تحصل تبعا وضمنا بخلاف التأكيد، فان

ص ۶۱

الغرض منه نفس التقرير و التحقيق (نحو جاءنى اخوك زيد) فى بدل الكل و يحصل التقرير بالتكرير (وجاءنى القوم اكثرهم) فى بدل البعض (وسلب زيد ثوبه) فى بدل الاشتمال. و بيان التقرير فيهما ان المتبوع يشتمل على التابع اجمالا حتى كأنه مذكور. اما فى البعض فظاهر و اما فى الاشتمال فلان معناه ان يشمل المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه مشعرا به اجمالا و متقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقه إلى ذكره منتظره له. و بالجمله يجب ان يكون المتبوع فيه بحيث يطلق و يراد به التابع نحو اعجبنى زيد إذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زيدا إذا ضربت حماره، و لهذا صرحوا بان نحو جاءنى زيد اخوه بدل غلط لا بدل اشتمال كما زعم بعض النحاه ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الكل ايضا لا يخلو عن ايضاح و تفسير و لم يتعرض لبدل الغلط لانه لا يقع فى فصيح الكلام. (واما العطف) أى جعل الشئ معطوفا على المسند إليه (فلتفصيل المسند إليه مع اختصار نحو جاءنى زيد و عمرو) فان فيه تفصيلا للفاعل، بانه زيد و عمرو، من غير دلاله على تفصيل الفعل، بان المجيئين كانا معا، أو مترتبين مع مهله أو بلا مهله. و احترز بقوله مع اختصار عن نحو جاءنى زيد، و جاءنى عمرو، فان فيه تفصيلا للمسند إليه، مع انه ليس من عطف المسند إليه و ما يقال من انه احتراز عن نحو جاءنى زيد، جاءنى عمرو، من غير عطف، فليس بشئ، إذ ليس فيه دلاله على تفصيل المسند

إليه، بل يحتمل ان يكون اضـرابا عن الكلام الاول ونص عليه الشيخ فى دلائل الاعجاز. (أو) لتفصيل (المسند) بانه قد حصل من احد المذكورين اولا، و من الاخر بعده مع مهله أو بلا مهله (كذلک) أى مع اختصار.

ص ۶۲

واحترز بقوله كـذلك عن نحو جاءنى زيـد و عمرو بعـده بيوم أو سـنه (نحو جاءنى زيد فعمرو أو ثم عمرو أو جاءنى القوم حتى خالـد) فالثلاثه تشترك فى تفصـيل المسـند الا ان الفاء تدل على التعقيق من غير تراخ وثم على التراخى و حتى على ان اجزاء ما قبلها مترتبه فى الذهن من الاضـعف إلى الاقوى أو بالعكس. فمعنى تفصـيل المسند فيها ان يعتبر تعلقه بالمتبوع اولا و بالتابع ثانيا من حيث انه اقوى من اجزاء المتبوع أو اضـعفها و لا يشترط فيها الترتيب الخارجى. فان قلت فى هذه الثلاثه ايضا تفصيل للمسند إليه فلم لم يقـل أو لتفصـيلهما معـا. قلت فرق بين ان يكون الشـئ حاصـلا من شـئ و بين ان يكون الشـئ مقصودا منه و تفصـيل المسند إليه فى هذه الثلاثه وان كان حاصلا لكن ليس العطف بهذه الثلاثه لاجله لان الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات أو النفى فهو الغرض الخاص و المقصود من الكلام ففى هذه الامثله تفصـيل المسند إليه كانه امر كان معلوما و انما سيق الكلام لبيان ان مجئ احـدهما كان بعـد الاخر فليتأمل و هذا البحث مما اورده الشـيخ فى دلائل الاعجاز و وصـى بالمحافظه عليه (اورد السـامع) عن الخطـاء فى الحكم (إلى الصواب نحو جـاءنى زيـد لا عمرو) لمن اعتقـد ان عمروا جاءک دون زيـد أو انهما جاآک جميعا ولكن ايضا للرد إلى الصواب الا انه

لا يقال لنفى الشركه حتى ان نحو ما جاءنى زيد لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاءک دون عمرو، لا لمن اعتقد انهما جاآک جميعا. وفى كلام النحاه ما يشعر بانه انما يقال لمن اعتقد انتفاء المجئ عنهما جميعا (أو صرف الحكم) عن المحكوم عليه (إلى) محكوم عليه (آخر نحو جاءنى زيد بل عمرو أو ما جاءنى زيد بل عمرو) فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحكم إلى التابع و معنى الاضراب عن المتبوع ان يجعل فى حكم المسكوت عنه لا ان ينفى عنه الحكم قطعا خلافا لبعضهم و معنى صرف الحكم فى المثبت ظاهر و كذا فى المنفى ان جعلناه بمعنى نفى الحكم عن التابع و المتبوع فى حكم المسكوت عنه أو متحقق الحكم له حتى يكون

ص ۶۳

معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمروا لم يجيئ و عدم مجيئ زيد زيد و مجيئه على الاحتمال أو مجيئه محقق كما هو مذهب المبرد وان جعلناه بمعنى ثبوت الحكم للتابع حتى يكون معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمروا جاءک كما هو مذهب الجمهور. ففيه اشكال (أو للشک) من المتكلم (أو التشكيک للسامع) أى ايقاعه فى الشک (نحو جاءنى زيد أو عمرو) أو للابهام نحو قوله تعالى و انا أو اياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين، أو للتخيير أو للاباحه نحو ليدخل الدار زيد أو عمرو و الفرق بينهما ان فى الاباحه يجوز الجمع بينهما بخلاف التخيير و اما فصله: أى تعقيب المسند إليه بضمير الفصل، و انما جعله من احوال المسند إليه، لانه يقترن به اولا، و لانه فى المعنى عباره عنه، وفى اللفظ مطابق له (فلتخصيصه) أى المسند إليه

(بالمسند) یعنی لقصر المسند علی المسند إلیه، لان معنی قولنا: زید هو القائم، ان القیام مقصور علی زید لا یتجاوزه إلی عمرو، فالباء فی قوله فلتخصیصه بالمسند مثلها فی قولهم، خصصت فلانا بالذکر، أی: ذکرته دون غیره، کانک جعلته من بین الاشخاص مختصا بالذکر، أی منفردا به، و المعنی ههنا جعل المسند إلیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسندا إلیه مختصا بان یثبت له المسند کما یقال: فی ایاک نعبد معناه نخصک بالعباده و لا نعبد غیرک و اما تقدیمه: أی تقدیم المسند إلیه (فلکون ذکره اهم) و لا یکفی فی التقدیم مجرد ذکر الاهتمام بل لابد من ان یبین ان الاهتمام من أی جهه و بای سبب فلذا فصله بقوله: (اما لانه) أی تقدیم المسند إلیه (الاصل) لانه المحکوم علیه و لا بد من تحققه قبل الحکم فقصدوا ان یکون فی الذکر ایضا مقدما (ولا ـ مقتضی للعدول عنه) أی عن ذلک الاصل إذ لو کان امر یقتضی العدول عنه فلا یقدم کما فی الفاعل فان مرتبه العامل التقدم علی المعمول، (واما لیتمکن الخبر فی ذهن السامع، لان فی المبتدأ تشویقا إلیه) أی الخبر

ص ۶۴

(کقوله و الذی حارت البریه فیه حیوان مستحدث من جماد) یعنی تحیرت الخلائق فی المعاد الجسمانی و النشور الذی لیس بنفسانی بدلیل ما قبله بان امر الاله و اختلف الناس فداع إلی ضلال و هاد یعنی بعضهم یقول بالمعاد، و بعضهم لا یقول به. (واما التعجیل المسره أو المساءه للتفاؤل) عله لتعجیل المسره (أو التطیر) عله لتعجیل المساءه (نحو سعد فی دارک) لتعجیل المسره (والسفاح فی دار صدیقک) لتعجیل المساءه. (واما لایهام انه) أی المسند إلیه (لا یزول عن الخاطر)

لكونه مطلوبـا (أو انه يسـتلذ به) لكونه محبوبا (أو لنحو ذلك) كاظهار تعظيمه أو تحقيره أو ما اشـبه ذلک قال (عبـد القاهر و قد يقدم) المسند إليه (ليفيد) التقديم (تخصيصه بالخبر الفعلی) أی لقصرا الخبر الفعلی عليه (ان ولی) المسند إليه (حرف النفی) أی وقع بعـدها بلاـ فصـل (نحو ما انا قلت هـذا أی لم اقله مع انه مقول لغيری). فالتقـديم يفيـد نفی الفعل عن المتكلم، و ثبوته لغيره علی الوجه الـذی نفی عنه من العموم أو الخصوص، و لاـ يلزم ثبوته لجميع من سواک، لان التخصـيص ههنا انما هو بالنسـبه إلی من توهم المخاطب اشتراكک معه فی القول أو انفرادک به دونه. (و لهـذا أی و لأن التقـديم يفيد التخصـيص و نفی الحكم عن المـذكور، مع ثبوته للغير (لم يصـح مـا انـا قلت) هـذا (ولاـ غيری). لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائليه هـذا القول لغير المتكلم، و منطوق لا غيری نفيها عنه و هما متناقضان (ولا ما انا رأيت احدا) لانه يقتضـی ان يكون انسان غير المتكلم، قد رأی كل احد من الانسان لانه قـد نفی عن المتكلم الرؤيه علی وجه العموم فی المفعول فيجب ان يثبت لغيره علی وجه العموم فی المفعول ليتحقق تخصـيص المتكلم بهذا النفی (ولا ما انا ضـربت إلا زيدا) لانه يقتضـی ان يكون انسان غيرک قد ضرب كل احد سوی زيد لان المسـتثنی منه مقـدر عـام وكل ما نفيته عن المـذكور علی وجه الحصـر يجب ثبوته لغيره تحقيقا لمعنی الحصـر ان عاما فعام وان خاصا فخاص. وفی هذا المقام مباحث نفيسه و شحنا بها فی الشرح (والا) أی وان لم يل المسند

ص ۶۵

إليه حرف النفی بان لا يكون

فى الكلام حرف النفى أو يكون حرف النفى متأخرا عن المسند إليه (فقد يأتى) التقديم (للتخصيص) ردا (على من زعم انفراد غيره) أى غير المسند إليه المذكور (به) أى فى الخبر الفعلى (أو) زعم (مشاركته) أى مشاركه الغير (فيه) أى فى الخبر الفعلى (نحو انا سعيت فى حاجتك) لمن زعم انفراد الغير بالسعى، فيكون قصر قلب أو زعم مشاركته لك فى السعى، فكيون قصر افراد (ويؤكد على الاول) أى على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير (بنحو لا غيرى) مثل لا زيد و لا عمرو و لا من سواى لانه الدال صريحا على نفى شبهه لان الفعل صدر عن الغير. (و) يؤكد (على الثانى) أى على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركه (بنحو وحدى) مثل منفردا أو متوحدا أو غير مشارك أو غير ذلك لانه الدال صريحا على ازاله شبهه اشتراك الغير فى الفعل و التأكيد انما يكون لدفع شبهه خالجت قلب السامع (وقد يأتى لتقوى الحكم) و تقريره فى ذهن السامع دون التخصيص (نحو هو يعطى الجزيل) قصدا إلى تحقيق انه يفعل اعطاء الجزيل و سيرد عليك تحقيق معنى التقوى (وكذا إذا كان الفعل منفيا) فقد يأتى التقديم للتخصيص و قد يأتى للتقوى. فالاول نحو انت ما سعيت فى حاجتى قصدا إلى تخصيصه لعدم السعى و الثانى (نحو انت لا تكذب) و هو لتقويه الحكم المنفى. و تقريره (فانه اشد لنفى الكذب من لا تكذب) لما فيه من تكرار الاسناد المفقود فى لا تكذب و اقتصر المصنف على مثال التقوى ليفرع عليه التفرقه بينه و بين تأكيد المسند إليه كما اشار إليه بقوله (وكذا من لا تكذب انت) يعنى انه اشد

لنفى الكـذب من لا تكذب انت مع ان فيه تأكيدا (لانه) أى لان لفظ انت أو لان لفظ لا تكذب انت (لتأكيد المحكوم عليه) بانه ضمير المخاطب تحقيقا و ليس الاسـناد إليه على سبيل السهو أو التجوز أو النسيان (لا) لتاكيد (الحكم) لعدم تكرر الاسناد و هذا الذى ذكر من ان التقديم للتخصيص تاره و للتقوى اخرى إذا بنى الفعل على

ص ۶۶

معرف (وان بنى الفعـل على منكر افـاد) التقـديم (تخصـيص الجنس أو الواحـد به) أى بالفعـل (نحو رجـل جاءنى أى لاـ امرأه) فيكون تخصـيص جنس (أو رجلان) فيكون تخصيص واحد و ذلك ان اسم الجنس حامل لمعنيين الجنسيه و العدد المعين اعنى الواحد ان كان مفردا أو الاثنين ان كان مثنى، و الزائد عليه ان كان جمعا، فاصل النكره المفرده ان تكون لواحد من الجنس، فقد يقصـد به الواحد فقط و الذى يشـعر به كلام الشـيخ فى دلائل الاعجاز ان لا فرق بين المعرفه و النكره فى ان البناء عليه قد يكون للتخصـيص و قد يكون للتقوى. (ووافقه) أى عبد القاهر (السـكاكى على ذلك) أى على ان التقديم يفيد التخصـيص لكن خالفه فى شـرائط و تفاصـيل فان مـذهب الشـيخ انه ان ولى حرف النفى فهو للتخصـيص قطعا و الا فقـد يكون للتخصـيص و قـد يكون للتقوى مضـمرا كـان الاـسم أو مظهرا معرفـا كـان أو منكرا مثبتـا كـان الفعـل أو منفيا. و مـذهب السـكاكى انه ان كان تكره فهو للتخصـيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفه فان كان مظهرا فليس الا للتقوى وان كان مضـمرا فقـد يكون للتقوى و قد يكون للتخصيص من غير تفرقه بين ما يلى حرف النفى و غيره و الى

هذا اشار بقوله (الا انه) أى السكاكى (قال التقديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه) أى المسند إليه (فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط) لا لفظا (نحو انا قمت) فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا معنى تأكيدا لفظا (وقدر) عطف على جاز يعنى ان افاده التخصيص مشروط بشرطين. احدهما جواز التقدير و الاخر ان يعتبر ذلك أى يقدر انه كان فى الاصل مؤخرا (والا) أى وان لم يوجد الشرطان (فلا يفيد) التقديم (الا تقوى الحكم) سواء (جاز) تقدير التأخير (كما مر) فى نحو انا قمت (ولم يقدر أو لم يجز) تقدير التأخير اصلا (نحو زيد قام) فانه لا يجوز ان يقدر ان اصله قام زيد فقدم لما سنذكره و لما كان مقتضى هذا الكلام ان لا يكون نحو رجل جاءنى مفيدا للتخصيص لانه إذا اخر فهو فاعل لفظا لا معنى استثناه السكاكى و اخرجه من هذا الحكم بان ص ۶۷

جعله فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى لا لفظا بان يكون بدلا من الضمير الذى هو فاعل لفظا لا معنى و هذا معنى قوله. (واستثنى) السكاكى (المنكر بجعله من باب و اسروا النجوى الذين ظلموا، أى على القول بالابدال من الضمير) يعنى قدر بان اصل رجل جاءنى جاءنى رجل على ان رجل ليس بفاعل، بل هو بدل من الضمير فى جاءنى، كما ذكر فى قوله تعالى [واسروا النجوى الذين ظلموا] ان الواو فاعل و الذين ظلموا بدل منه. و انما جعله من هذا الباب (لئلا ينتفى التخصيص إذ لا سبب له) أى للتخصيص (وسواه) أى سوى تقدير كونه مؤخرا فى الاصل على انه فاعل معنى و لولا انه

مخصص لما صح وقوعه مبتدأ (بخلاف المعرف) فانه يجوز وقوعه مبتدأ من غير اعتبار التخصيص، فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيد فى المنكر دون المعرف. فان قيل: فلزمه ابراز الضمير فى مثل جاءنى رجلان و جاؤنى رجال و الاستعمال بخلاف قلنا ليس مراده ان المرفوع فى قولنا جاءنى رجل، بدل لافاعل، فانه مما لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل، بل المراد ان المرفوع فى مثل قولنا رجل جاءنى ان يقدر، ان الاصل جاءنى رجل على ان رجلا بدل لا فاعل، ففى مثل رجال جاؤنى يقدر ان الاصل جاؤنى رجال فليتأمل. (ثم قال) السكاكى (وشرطه) أى و شرط كون المنكر من هذا الباب، و اعتبار التقديم و التأخير فيه (إذا لم يمنع من التخصيص مانع كقولك رجل جاءنى على ما مر) ان معناه رجل جاءنى لا امرأه أو لا رجلان (دون قولهم شر اهر ذا ناب) فان فيه مانعا من التخصيص. (اما على تقدير الاول) يعنى تخصيص الجنس (فلا متناع ان يراد ان المهر شر لا خير) لان المهر لا يكون الاشرا و اما على (الثانى) يعنى تخصيص الواحد (فلنبوه عن مظان استعماله) أى لنبو تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام، لانه لا يقصد به ان المهر شر لاشران و هذا ظاهر.

ص ۶۸

(وإذا قد صرح الائمه بتخصيصه حيث تأولوه بما اهر ذا ناب الا شرا فالوجه) أى وجه الجمع بين قولهم بتخصيصه و قولنا بالمانع من التخصيص (تفظيع شان الشربه بتنكيره) أى جعل التنكير للتعظيم و التهويل ليكون المعنى شر عظيم فظيع اهر ذا ناب لاشر حقير، فيكون تخصيصا نوعيا، و المانع، انما كان من تخصيص الجنس أو الواحد. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السكاكى

(نظر إذ الفاعل اللفظی و المعنوی) کالتأکید و البدل (سواء فی امتناع التقدیم ما بقیا علی حالهما) أی ما دام الفاعل فاعلا و التابع تابعا بل امتناع تقدیم التابع اولی. (فتجویز تقدیم المعنوی دون اللفظ تحکم) و کذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم لان متناع تقدیم الفاعل هو انما کونه فاعلا و الا فلا امتناع فی ان یقال: فی نحو زید قام انه کان فی الاصل قام زید فقدم زید و جعل مبتدأ. کما یقال فی جرد قطیفه ان جردا کان فی الاصل، صفه، فقدم و جعل مضافا، و امتناع تقدیم التابع حال کونه تابعا مما اجمع علیه النحاه الا فی ضروره الشعر، فمنع هذا مکابره و القول بان فی حاله تقدیم الفاعل لیجعل مبتدأ: یلزم خلو الفعل عن الفاعل و هو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد، لان هذا اعتبار محض. (ثم لا نسلم انتفاء التخصیص) فی نحو رجل جاءنی (لو لا تقدیر التقدیم لحصوله) أی التخصیص (بغیره) أی بغیر تقدیم التقدیم (کما ذکره) السکاکی من التهویل و غیره کالتحقیر و التکثیر و التقلیل و السکاکی وان لم یصرح بان لاسبب للتخصیص سواه لکن لزم ذلک من کلامه حیث قال انما یرتکب ذلک الوجه البعید عند المنکر لفوات شرط الابتداء و من العجائب ان السکاکی انما ارتکب فی مثل رجل جاءنی ذلک الوجه البعید لئلا یکون المبتدأ نکره محضه. و بعضهم یزعم انه عند السکاکی بدل مقدم لا مبتدأ وان الجمله فعلیه لا

ص ۶۹

اسمیه. و یتمسک فی ذلک بتلویحات بعیده من کلام السکاکی و بما وقع من السهو للشارح العلامه فی مثل زید قام و عمرو قعد ان المرفوع یحتمل ان یکون

بدلا مقدما و لا يلتفت إلى تصريحاتهم بامتناع تقديم التوابع حتى قال الشارح العلامه فى هذا المقام ان الفاعل هو الذى لا يتقدم بوجه ما و اما التوابع فتحتمل التقديم على طريق الفسخ و هو ان يفسخ كونه تابعا و يقدم، و اما لا على طريق الفسخ فيمتنع تقديمها ايضا لاستحاله تقديم التابع على المتبوع من حيث هو تابع فافهم، (ثم لا نسلم امتناع ان يراد المهر شر لا خير) كيف و قد قال الشيخ عبد القاهر قدم شر لا المعنى ان الذى اهره من جنس الشر لا من جنس الخير. (ثم قال) السكاكى (ويقرب من) قبيل (هو قام زيد قائم فى التقوى لتضمنه) أى لتضمن قائم (الضمير) مثل قام فيحصل للحكم تقوى (وشبهه) أى شبه السكاكى مثل قائم المتضمن للضمير (بالخالى عنه) أى عن الضمير من جهه (عدم تغيره فى التكلم و الخطاب و الغيبه) نحو انا قائم و انت قائم و هو قائم كما لا يتغير الخالى عن الضمير نحو انا رجل و انت رجل و هو رجل و بهذا الاعتبار قال يقرب و لم يقل نظيره، وفى بعض النسخ و شبهه بلفظ الاسم مجرورا عطفا على تضمنه يعنى ان قوله يقرب مشعر بان فيه شيءا من التقوى و ليس مثل التقوى فى زيد قام فالاول لتضمنه الضمير و الثانى لشبهه بالخالى عن الضمير. (و لهذا) أى و لشبهه بالخالى عن الضمير (لم يحكم بانه) أى مثل قائم مع الضمير و كذا مع فاعله الظاهر ايضا (جمله و لا عومل) قائم مع الضمير (معاملتها) أى معامله الجمله (فى البناء) حيث اعرب فى مثل رجل قائم و رجل قائم. (ومما يرى تقديمه) أى من

المسند إليه الذی یری تقدیمه علی المسند (کاللازم لفظ مثل و غیر) إذا استعملا علی سبیلا الکنایه (فی نحو مثلک لا یبخل

ص ۷۰

وغیرک لا یجود بمعنی انت لا تبخل و انت تجود من غیر اراده تعریض بغیر المخاطب) بان یراد بالمثل و الغیر انسان آخر مماثل للمخاطب أو غیر مماثل بل المراد نفی البخل عنه علی طریق الکنایه، لانه إذا نفی عمن کان علی صفته من غیر قصد إلی مماثل، لزم نفیه عنه، و اثبات الجود له بنفیه عن غیره، مع اقتضائه محلا یقوم به. و انما یری التقدیم فی مثل هذه الصوره کاللازم (لکونه) أی التقدیم (اعون علی المراد بهما) ان بهذین الترکیبین لان الغرض منهما اثبات الحکم بطریق الکنایه التی هی ابلغ من التصریح و التقدیم لافادته التقوی اعون علی ذلک و لیس معنی قوله کاللازم انه قد یقدم و قد لا یقدم بل المراد انه کان مقتضی القیاس ان یجوز التأخیر لکن لم یرد الاستعمال الا علی التقدیم کما نص علیه الشیخ فی دلائل الاعجاز. (قیل و قد یقدم) المسند إلیه المعسور بکل علی المسند المقرون بحرف النفی (لانه) إلی التقدیم (دال علی العموم) أی علی نفی الحکم عن کل فرد من افراد ما اضیف إلیه لفظ کل (نحو کل انسان لم یقم) فانه یفید نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان (بخلاف ما لو اخر نحو لم یقم کل انسان فانه یفید نفی الحکم عن جمله الافراد لا عن کل فرد) فالتقدیم یفید عموم السلب و شمول النفی و التاخیر لا یفید الا سلب العموم و نفی الشمول و ذلک أی کون التقدیم مفیدا للعموم دون التأخیر (لئلا یلزم ترجیح

التأكيـد) و هو ان يكون لفظ كل لتقرير المعنى الحاصل قبله (على التأسيس) و هو ان يكون لافاده معنى جديـد مع ان التأسيس راجح لان الافاده خير من الاعاده. و بيان لزوم ترجيح التأكيد على التأسيس اما فى صوره التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجبه مهمله امـا الايجـاب فلانـه حكم فيهـا بثبوت عـدم القيام لانسان لا بنفى القيام عنه لان حرف السلب وقع جزأ من المحمول و اما الاهمال فلانه لم يـذكر فيها ما يـدل على كميه افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صـدق عليه الانسان و إذا كان انسان لم يقم موجبه مهمله يجب ان يكون معناه نفى القيام عن جمله الافراد، لاعن كل فرد (لان الموجبه المهمله المعدوله ص ٧١

المحمـوله فى قوه السالبه الجزئيه) عنـد وجود الموضوع نحو لم يقم بعض الانسـان بمعنى انهمـا متلازمـان فى الصـدق، لانـه قد حكم فى المهمله بنفى القيـام عمـا صـدق عليه الانسان اعم من انه يكون جميع الافراد أو بعضـها و ايا ما كان يصـدق نفى القيام عـن البعض و كلمـا صـدق نفى القيـام عن البعض صـدق نفيه عمـا صـدق عليه الانسـان فى الجمله فهى فى قـوه السـالبه الجزئيه (المسـتلزمه نفى الحكـم عن الجمله) لانـ صـدق السـالبه الجزئيه الموجـوده الموضـوع امـا بنفى الحكم عن كـل فرد أو نفيه عن البعض مع ثبوته للبعض. و ايـا مـا كـان يلزمها نفى الحكم عن جمله الافراد (دون كل فرد) لجواز ان يكون منفيا عن البعض ثابتا للبعض الاـخر و إذا كان انسان لم يقم بـدون كل معناه نفى القيام عن جمله الافراد لا عن كل فرد فلو كان بعـد دخول كل ايضـا معناه كذلك كان كل لتأكيد

المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر ترجيحا للتأسيس على التأكيد و اما فى صوره التأخير فلان قولنا لم يقم انسان سالبه مهمله لا سور فيها (والسالبه المهمله فى قوله السالبه الكليه المقتضيه للنفى عن كل فرد) نحو لا ـ شئ من الانسان بقائم و لما كان هذا مخالفا لما عندهم من ان المهمله فى قوه الجزئيه بينه بقوله (لورود موضوعها) أى موضوع المهمله (فى سياق النفى) حال كونه نكره غير مصدره بلفظ كل فانه يفيد نفى الحكم عن كل فرد و إذا كان لم يقم انسان بدون كل معناه نفى القيام عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا كذلک كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى القيام عن جمله الافراد ليكون كل لتأسيس معنى آخر و ذلک لان لفظ كل فى هذا المقام لا يفيد الا احد هذين المعنين فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضروره و الحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم و نفى الشمول و التأخير لعموم السلب و شمول النفى، فبعد دخول كل، يجب ان يعكس هذا، ليكون كل للتأسيس

ص ٧٢

الراجح دون التأكيد المرجوح. (وفيه نظر لان النفى عن الجمله فى الصوره الاولى) يعنى الموجبه المهمله المعدوله المحمول نحو انسان لم يقم (وعن كل فرد فى) الصوره (الثانيه) يعنى السالبه المهمله نحو لم يقم انسان (انما افاده الاسناد إلى ما اضيف إليه كل) و هو لفظ انسان. (وقد زال ذلک) الاسناد المفيد لهذا المعنى (بالاسناد إليها) أى إلى كل لان انسانا صار مضافا إليه فلم يبق مسندا إليه (فيكون) أى على تقدير ان يكون الاسناد إلى كل ايضا،

مفيدا للمعنى الحاصل من الاسناد إلى انسان يكون كل (تأسيسا لا تأكيدا) لان التأكيد لفظ يفيد تقويه ما يفيده لفظ آخر و هذا ليس كذلك لان هذا المعنى حينئذ انما افاده الاسناد إلى لفظ كل لا شئ آخر حتى يكون كل تأكيدا له. و حاصل هذا الكلام انا لا ـ نسلم انه لو حمل الكلام بعد دخول كل على المعنى الذى حمل عليه قبل كل كان كل للتأكيد و لا يخفى ان هذا انما يصح على تقدير ان يراد به التأكيد الاصطلاحى اما لو اريد بذلك ان يكون كل لافاده معنى كل حاصلا بدونه، فاندفاع المنع ظاهر و حينئذ يتوجه ما اشار إليه بقوله (ولان) الصوره (الثانيه) يعنى السالبه المهمله نحو لم يقم انسان (إذا افادت النفى عن كل فرد فقد افادت النفى عن الجمله فإذا حملت) كل (على الثانى) أى على افاده النفى عن جمله الافراد حتى يكون معنى لم يقم كل انسان نفى القيام عن الجمله لا عن كل فرد (لا يكون) كل (تأسيسا) بل تأكيدا، لان هذا المعنى كان حاصلا بدونه، و حينئذ فلو جعلنا لم يقم كل انسان لعموم السلب مثل لم يقم انسان لم يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس إذ لا تأسيس اصلا بل انما لزم ترجيح احد التأكيدين على الاخر و ما يقال ان دلاله لم يقم انسان على النفى عن الجمله بطريق الالتزام و دلاله لم يقم كل انسان عليه بطريق المطابقه فلا يكون تأكيدا.

ص ٧٣

ففيه نظر إذ لو اشترط فى التأكيد اتحاد الدلالتين لم يكن حينئذ كل انسان لم يقم على تقدير كونه لنفى الحكم عن الجمله تأكيدا لان دلاله انسان لم يقم على هذا المعنى التزام (ولان

النكره المنفيه إذا عمت كان قولنا لم يقم انسان سالبه كليه لا مهمله) كما ذكره هذا القائل لان قد بين فيها ان الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد و البيان لابد له من مبين و لا محاله ههنا شئ يدل على ان الحكم فيها على كليه افراد الموضوع و لا نعنى بالسور سوى هذا و حينئذ يندفع ما قيل سماها مهمله باعتبار عدم السور. (وقال عبد القاهر ان كانت) كلمه (كل داخله فى حيز النفى بان اخرت عن اداته) سواء كانت معموله لاداه النفى اولا و سواء كان الخبر فعلا (نحو ما كل ما يتمنى المرء يدركه) تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن أو غير فعل نحو قولك ما كل متمنى المرء حاصلا (أو معموله للفعل المنفى). الظاهر انه عطف على داخله و ليس بسديد لان الدخول فى حيز النفى شامل لذلك و كذا لو عطفتها على اخرت بمعنى أو جعلت معموله لان التأخير عن اداه النفى ايضا شامل له. اللهم الا ان يخصص التأخير بما إذا لم تدخل الاداه على فعل عامل فى كل على ما يشعر به المثال و المعمول (اعم) من ان يكون فاعلا أو مفعولا أو تأكيدا لاحدهما أو غير ذلك (نحو ما جاءنى القوم كلهم) فى تأكيد الفاعل (أو ما جاءنى كل القوم) فى الفاعل و قدم التأكيد على الفاعل لان كلا اصل فيه (أو لم آخذ كل الدراهم) فى المفعول المتأخر (أو كل الدراهم لم آخذ) فى المفعول المتقدم و كذا لم آخذ الدراهم كلها أو الدراهم كلها لم آخذ ففى جميع هذه الصور (توجه النفى إلى الشمول خاصه) لا إلى اصل الفعل. (وافاد) الكلام (ثبوت الفعل أو

الوصف لبعض) مما اضيف إليه كل ان كانت كل فى المعنى فاعلا للفعل أو الوصف المذكور فى الكلام (أو) افاد (تعلقه) أى

ص ٧۴

تعلق الفعل أو الوصف (به) أى ببعض مما اضيف إليه كل ان كان كل فى المعنى مفعولا ـ للفعل أو الوصف و ذلك بدليل الخطاب و شهاده الذوق و الاستعمال و الحق ان هذا الحكم اكثرى لاكلى بدليل قوله تعالى [والله لا يحب كل مختال فخور] [والله لا يحب كل كفار اثيم] [ولا تطع كل حلاف مهين] (والا) أى وان لم تكن داخله فى حيز النفى بان قدمت على النفى لفظا و لم تقع معموله للفعل المنفى (عم) النفى كل فرد مما اضيف إليه كل و افاد نفى اصل الفعل عن كل فرد (كقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم لما قال له ذو اليدين) اسم واحد من الصحابه (اقصرت الصلاه) بالرفع فاعل اقصرت (ام نسيت) يا رسول الله (كل ذلک لم يكن) هذا قول النبى صلى الله تعالى عليه و آله و سلم و المعنى لم يقع واحد من القصر و النسيان على سبيل شمول النفى و عمومه لوجهين احدهما ان جواب ام اما بتعيين احد الامرين أو بنفيهما جميعا تخطئه للمستفهم لا بنفى الجمع بينهما لانه عارف بان الكائن احدهما و الثانى ما روى انه لما قال النبى عليه السلام كل ذلک لم يكن قال له ذو اليدين بل بعض ذلک قد كان و معلوم ان الثبوت للبعض انما ينافى النفى عن كل فرد لا النفى عن المجموع (وعليه) أى على عموم النفى عن كل فرد. (قوله) أى قول ابى النجم قد اصبحت ام الخيار تدعى * على ذنبا كله

لم اصنع برفع كله على معنى لم اصنع شيءا مما تدعيه على من الذنوب و لا فاده هذا المعنى عدل عن النصب المستغنى عن الاضمار إلى الرفع المفتقر إليه أى لم اصنعه. (واما تأخيره) أى تأخير المسند إليه (فلاقتضاء المقام تقديم المسند) و سيجئ بيانه. (هذا) أى الذى ذكر من الحذف و الذكر و الاضمار و غير ذلك فى المقامات المذكوره (كله مقتضى الظاهر) من الحال. (وقد يخرج الكلام على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء

ص ٧٥

الحال اياه (فيوضع المضمر موضع المظهر كقولهم نعم رجلا) زيد (مكان نعم الرجل زيد) فان مقتضى الظاهر فى هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذكر المسند إليه و عدم قرينه تدل عليه، و هذا الضمير عائد إلى متعقل معهود فى الذهن و التزم تفسيره بنكره ليعلم جنس المتعقل و انما يكون هذا من وضع المضمر موضع المظهر (فى احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف و اما من يجعله مبتدأ و نعم رجلا خبره فيحتمل عنده ان يكون الضمير عائدا إلى المخصوص و هو مقدم تقديرا و يكون التزام افراد الضمير حيث لم يقل نعما و نعموا من خواص هذا الباب لكونه من الافعال الجامده. (وقولهم هو أو هى زيد عالم مكان الشان أو القصه) فالاضمار فيه ايضا على خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم. و اعلم ان الاستعمال على ان ضمير الشأن انما يؤنث إذا كان فى الكلام مؤنث غير فضله، فقوله هى زيد عالم مجرد قياس ثم علل وضع المضمر موضع المظهر فى البابين بقوله (ليتمكن ما يعقبه) أى يعقب الضمير أى يجئ على عقبه (فى ذهن السامع لانه) أى السامع (إذا

لم يفهم منه) أى من الضمير (معنى انتظره) أى انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى فيتمكن بعد وروده فضل تمكن لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب و لا يخفى ان هذا لا يحسن فى باب نعم لان السامع ما لم يسمع المفسر لم يعلم ان فيه ضميرا فلا يتحقق فيه التشوق و الانتظار (وقد يعكس) وضع المضمر موضع المظهر أى يوضع المظهر موضع المضمر (فان كان) المظهر الذى وضع موضع المضمر (اسم اشاره فلكمال العنايه بتمييزه) أى تمييز المسند إليه (لا ختصاصه بحكم بديع) كقوله (كم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاول بمعنى كامل العقل متناه فيه (اعيت) أى اعيته و اعجزته أو اعيت عليه و صعبت (مذاهبه) أى طرق معاشه.

ص ٧٦

وجاهل تلقاه مرزوقا * هذا الذى ترك الاوهام حائره و صير العالم النحرير) أى المنقن من نحر الامور علما اتقنها (زنديقا) كافرا نافيا للصانع العدل الحكيم، فقوله هذا اشاره إلى حكم سابق غير محسوس و هو كون العاقل محروما و الجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعدل إلى اسم الاشاره لكمال العنايه بتمييزه ليرى السامعين ان هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب و هو جعل الاوهام حائره و العالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند إليه المعبر عنه باسم الاشاره (أو التهكم) عطف على كمال العنايه (بالسامع كما إذا كان) السامع (فاقد البصر) أو لا يكون ثمه مشار إليه اصلا (أو النداء على كمال بلادته) أى بلاده السامع بانه لا يدرك غير المحسوس (أو) على كمال (فطانته) بان غير المحسوس عنده بمنزله المحسوس (أو ادعاء كمال ظهوره) أى ظهور المسند إليه. (وعليه) أى على

وضع اسم الاشاره موضع المضمر لادعاء كمال الظهور (من غير هذا الباب) أی باب المسند إليه (تعاللت) أی اظهرت العله و المرض (کی اشجی) أی احزن من شجی بالكسر أی صار حزينا لا من شجی العظم بمعنی نشب فی حلقه (وما بك عله، تريدين قتلی قد ظفرت بذلك) أی بقتلی كان مقتضی الظاهر (ان يقول به لانه ليس) بمحسوس فعدل إلی ذلك اشاره إلی ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس (وان كان) المظهر الذی وضع موضع المضمر (غيره) أی غير اسم الاشاره (فلزياده التمكن) أی جعل المسند إليه متمكنا عند السامع (نحو قل هو الله احد، الله الصمد) أی الذی يصمد إليه و يقصد فی الحوائج لم يقل هو الصمد لزياده التمكن. (ونظيره) أی نظير [قل هو الله احد الله الصمد] فی وضع المظهر موضع المضمر لزياده التمكن (من غيره) أی من غير باب المسند إليه. (وبالحق) أی بالحكمه المقتضيه للانزال (انزلناه) أی القرآن (وبالحق نزل) حيث لم يقل وبه نزل (أو ادخال الروع) عطف علی زياده التمكن (فی ضمير السامع و تربيه المهابه) عنده و هذا كالتأكيد لادخال الروع (أو تقويه داعی

المأمور، و مثالهما) أی مثال التقويه و ادخال الروع مع التربيه (قول الخلفاء امير المؤمنين يأمرك بكذا) مكانا انا آمرك. (وعليه) أی علی وضع المظهر موضع المضمر لتقويه داعی المأمور (من غيره) أی من غير باب المسند إليه (فإذا عزمت فتوكل علی الله) لم يقل علی لما فی لفظ الله من تقويه الداعی إلی التوكل عليه لدلالته علی ذات موصوفه بالاوصاف الكامله من القدر الباهره و غيرها (أو الاستعطاف) أی طلب العطف و الرحمه (كقوله: الهی عبدك العاصی اتاكا * مقرا بالذنوب

و قد دعاكا لم يقل لنا لما فى لفظ عبدك العاصى من التخضع و استحقاق الرحمه و ترقب الشفقه. (قال السكاكى هذا) اعنى نقل الكلام عن الحكايه إلى الغيبه (غير مختص بالمسند إليه ولا) النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) أى بان يكون عن الحكايه إلى الغيبه و لا يخلو العباره عن تسامح (بل كل من التكلم و الخطاب و الغيبه مطلقا) أى و سواء كان فى المسند أو غيره و سواه كان كل منها وارده فى الكلام أو كان مقتضى الظاهر ايراده (ينقل إلى الاخر) فتصير الاقسام سته حاصله من ضرب الثلاثه فى الاثنين و لفظ مطلقا ليس فى عباره السكاكى لكنه مراده بحسب ما علم من مذهبه فى الالتفات بالنظر إلى الامثله. (ويسمى هذا النقل عند علماء المعانى التفاتا) مأخذوا من التفات الانسان عن يمينه إلى شماله أو بالعكس (كقوله) أى قول امرئ القيس (تقاول ليلك) خطاب لنفسه التفاتا و مقتضى الظاهر ليلى (بالاثمد) بفتح الهمزه وضم الميم اسم موضع. (والمشهور) عند الجمهور (ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من) الطرق (الثلاثه) التكلم و الخطاب و الغيبه (بعد التعبير عنه) أى عن ذلك المعنى (باخر منها) أى بطريق آخر من الطرق الثلاثه بشرط أى يكون التعبير الثانى على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يترقبه السامع و لا بد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا انا

زيد و انت اعمر و نحن اللذون صبحوا الصباحا، و مثل قوله تعالى [واياك نستعين، و اهدنا، و انعمت] فان الالتفات انما هو فى اياك نعبد و الباقى جار على اسلوبه و من زعم ان فى مثل يا ايها الذين آمنوا التفاتا و القياس آمنتم فقد سها على

ما يشهد به كتب النحو. (وهذا) أى الالتفات بتفسير الجمهور (اخص منه) بتفسير السكاكى لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عنه بطريق من الطرق ثم بطريق آخر أو يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بطريق منها فترك و عدل إلى طريق آخر فيتحقق الالتفات بتعبير واحد و عند الجمهور مخصوص بالاول حتى لا يتحقق الالتفات بتعبير واحد فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما فى تطاول ليلك. (مثال التفات من التكلم إلى الخطاب و مالى لا اعبد الذى فطرنى و اليه ترجعون) و مقتضى الظاهر ارجع و التحقيق ان المراد مالكم لا تعبدون، ولكن لما عبر عنهم طريق التكلم كان مقتضى ظاهر السوق اجراء باقى الكلام على ذلك الطريق فعدل عنه إلى طريق الخطاب فيكون التفاتا على المذهبين. (و) مثال الالتفات من التكلم (إلى الغيبه انا اعطيناك الكوثر، فصل لربك و انحر،) و مقتضى الظاهر لنا (و) مثال الالتفات (من الخطاب إلى التكلم) قول الشاعر (طحا) أى ذهب (بك قلب فى الحسان طروب) و معنى طروب فى الحسان ان له طربا فى طلب الحسان و نشاطا فى مراودتها (بعيد الشباب) تصغير بعد للقرب أى حين ولى الشباب و كاد ينصرم (عصر) ظرف زمان مضاف إلى الجمله الفعليه اعنى قوله (حان) أى قريب (مشيب، يكلفنى ليلى) فيه التفات من الخطاب فى بك الا التكلم. و مقتضى الظاهر يكلفك و فاعل يكلفنى ضمير عائد إلى القلب و ليلى مفعوله الثانى و المعنى يطالبنى القلب بوصل ليلى. و روى تكلفنى بالتاء الفوقانيه على انه مسند إلى ليلى و المفعول محذوف أى

ص ٧٩

شدائد فراقها أو على انه خطاب للقلب فيكون التفاتا آخر من الغيبه

إلى الخطاب (وقد شط) أى بعد (وليها) أى قربها (وعادت عواد بيننا و خطوب) قال المرزوقى عادت يجوز ان يكون فاعلت من المعاداه كل الصوارف و الخطوب صارت تعاديه و يجوز ان يكون من عاد يعود أى عادت عواد و عوائق كانت تحول بيننا إلى ما كانت عليه قبل. (و) مثال الالتفات من الخطاب (إلى الغيبه) قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك و جرين بهم) و القياس بكم (و) مثال الالتفات (من الغيبه إلى التكلم) قوله تعالى (الله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه) و مقتضى الظاهر فساقه أى ساق الله ذلك السحاب اجراه إلى بلد ميت. (و) مثال الالتفات من الغيبه (إلى الخطاب) قوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد) و مقتضى الظاهر اياه (ووجهه) أى وجه حسن الالتفات (ان الكلام إذا نقل من اسلوب إلى اسلوب آخر كان) ذلك الكلام (احسن تطريه) أى تجديدا واحداثا من طريت الثوب (لنشاط السامع و كان اكثر ايقاظا للاصغاء إليه) أى إلى ذلك الكلام لان لكل جديد لذه، و هذا وجه حسن الالتفات على الاطلاق. (وقد يختص مواقعه بلطائف) غير هذا الوجه العام (كما فى) سوره (الفاتحه فان العبد إذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد) ذلك العبد (من نفسه محركا للاقبال عليه) أى على ذلك الحقيقى بالحمد (وكلما اجرى عليه صفه من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك إلى ان يؤل الامر إلى خاتمتها) أى خاتمه تلك الصفات يعنى مالك يوم الدين (المفيد انه) أى ذلك الحقيق بالحمد (مالك الامر كله فى يوم الجزاء) لانه اضيف مالك إلى يوم الدين على طريق الاتساع و المعنى على الظرفيه أى مالك فى يوم الدين و المفعول

محـذوف دلاله على التعميم. (فحينئـذ يوجب) ذلک المحرک لتناهيه فى القوه (الاقبال عليه) أى اقبال العبـد على ذلک الحقيق، بالحمد (والخطاب بتخصـيصه بغايه الخضوع و الاسـتعانه فى المهمات) فالياء فى بتخصيصه متعلق بالخطاب يقال: خاطبته بالدعاء إذا دعوت له

ص ٨٠

مواجهه. و غايه المخضوع: هو معنى العباده و عموم المهمات مسـتفاد من حذف مفعول نسـتعين و التخصـيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطيفه المختص بها موقع هـذا الالتفات، هى: ان فيه تنبيها على ان العبـد إذا اخذ فى القراءه يجب ان يكون قراءته على وجه يجـد من نفسه ذلـک المحرک و لمـا انجر الكلام إلى ذكر خلاف مقتضـى الظاهر، اورد عـده اقسام: منه وان لم تكن من مباحث المسند إليه، فقال (ومن خلاف المقتضى) أى مقتضى الظاهر (تلقى المخاطب) من اضابه المصدر إلى المفعول أى تلقى المتكلم للمخاطب (بغير ما يترقب) المخاطب (بحمل كلامه) و الباء فى بغير للتعديه وفى بحمل كلام للسببيه أى انما تلقاه بغير ما يترقبه بسـبب انه حمـل كلامه أى الكلام الصادر عن المخاطب (على خلاف مراده) أى مراد المخاطب، و انما حمل كلامه على خلاف مراده (تنبيهـا) للمخـاطب (على انه) أى ذلـک الغير هو (الاولى بالقصـد) و الارده. (كقوله القبعثرى للحجاج و قـد قال) الحجـاج (له) أى للقبعثرى حال كون الحجاج (متوعـدا) اياه (لاحملنک على الادهم) يعنى القيـد، هـذا مقول قول الحجاج (مثل الامير يحمل على الادهم و الاشـهب) هـذا مقول قول القبعثرى فابرز وعيـد الحجاج فى معرض الوعـد و تلقاه بغير ما يتقرب بان حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم أى الذى غلب سواده حتى ذهب البياض الذى فيه وضم إليه الاشـهب أى الذى غلب بياضه حتى ذهب سواده. و

مراده الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم، هو الاولى بان يقصده الامير (أى من كان مثل الامير فى السلطان) أى الغلبه (وبسطه اليد) أى الكرم و المال و النعمه (فجدير بان يصفد) أى يعطى من اصفده (لا ان يصفد) أى يقيده من صفده (أو السائل) عطف على المخاطب أى تلقى السائل (بغير ما يطلب بتنزيل سؤاله منزله غيره) أى منزله غير ذلک السؤال (تنبيها) للسائل (على انه)

ص ٨١

أى ذلک الغير (هو الاولى بحاله أو المهم له كقوله تعالى يسئلونک عن الاهله قل هى مواقيت للناس و الحج) سألوا عن سبب اختلاف القمر فى زياده النور و نقصانه، فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهله بحسب ذلک الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و محال الديون و الصوم و غير ذلک و معالم للحج يعرف بها وقته و ذلک للتنبيه على ان الاول و الاليق بحالهم ان يسألوا عن ذلک لانهم ليسوا ممن يطلعون بسهوله على دقائق علم الهيئه و لا يتعلق لهم به غرض (وكقوله تعالى يسئلونک ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين و الاقربين و اليتامى و المساكين و ابن السبيل) سألوا عن بيان ماذا ينفقون فاجيبوا ببيان المصارف تنبيها على ان المهم هو السؤال عنها لان النفقه لا يتعد بها الا ان تقع موقعها. (ومنه) أى من خلاف مقتضى الظاهر (التعبير عن) المعنى (المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه نحو قوله تعالى و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات و من فى الارض) بمعنى يصعق. (ومثله) التعبير عن المقصود المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى وان الدين

لواقع) مكان يقع (ونحوه) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى (ذلک يوم مجموع له الناس) مكان يجمع و ههنا بحث و هو ان كلا من اسمى الفاعل و المفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وان لم يكن ذلک بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما ههنا واقعا فى موقعه واردا على حسب مقتضى الظاهر و الجواب ان كلا منهما حقيقه فيما تحقق فيه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازا تنبيها على تحقق وقوعه. (ومنه) أى من خلاف مقتضى الظاهر (القلب) و هو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الاخر و الاخر مكانه (عرضت الناقه على الحوض) أى اظهرته عليها لتشرب (وقلبه) أى القلب السكاكى مطلقا) و قال انه مما يورث الكلام ملاحه. (ورده غيره) أى غير السكاكى (مطلقا) لانه عكس المطلوب و نقيض

ص ٨٢

المقصود (والحق انه ان تضمن اعتبار لطيفا) غير الملاحه التى اورثها نفس القلب (قبل كقوله و مهمه) أى مفازه (مغبره أى مملوكه بالغبره ارجاؤه،) أى اطرافه و نواحيه جمع الرجى مقصورا (كان لو ارضه سماؤه) على حذف المضاف (أى لونها) يعنى لون السماء فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كأن لون سمائه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف هو المبالغه فى وصف لون السماء بالغبره حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض فى ذلک مع ان الارض اصل فيه (والا) أى وان لم يتضمن اعتبار لطيفا (رد) لانه عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكته يعتد بها (كقوله) فلما ان جرى سمن عليها (كما طينت بالفدن) اى بالقصر (السياعا) اى الطين بالتبن و المعنى كما طينت الفدن بالسياع يقال طينت السطح و البيت. و لقائل ان

يقول: انه يتضـمن من المبالغه فى وصف الناقه بالسـمن مالا يتضمنه قوله كما طينت الفدن بالسياع لا يهامه ان السياع قد بلغ مبلغا من العظم و الكثره إلى ان صار بمنزله الاصل و الفدن بالنسبه إليه كالسباع بالنسبه إلى الفدن.

ص ٨٣

باب ٣ أحوال المسند

(اما تركه فلما مر) فى حذف المسـند إليه (كقوله): و من يك امسى بالمدينه رحله * (فانى وقيار بها لغريب) الرحل هو المنزل و المأوى، وقيار اسم فرس أو جمل للشاعر و هو ضابى، ابن الحارث كـذا فى الصـحاح، و لفظ البيت خبر و معناه التحسـر و التوجع فالمسـند إلى قيار محذوف لقصد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر مع ضـيق المقام بسبب التوجع و محافظه الوزن و لاـ يجوز ان يكون قيار عطفا على محل اسم ان و غريب خبرا عنهما لامتناع العطف على محل اسم ان قبل مضـى الخبر لفظا أو تقـديرا و اما إذا قدرنا له خبرا محذوفا فيجوز ان يكون هو عطفا على محل اسم ان لان الخبر مقدم تقديرا فلا يكون مثل ان زيدا و عمرو ذاهبان بل مثل ان زيدا و عمرو لذاهب و هو جائز و يجوز ان يكون مبتدأ و المحذوف خبره و الجمله باسرها عطف على جمله ان مع اسـمها و خبرها (وكقوله نحن بما عنـدنا و انت بهما * عنـدك راض و الرأى مختلف) فقوله: نحن مبتـدأ محـذوف الخبر لمـا ذكرنـا، أى نحن بما عنـدنا راضون، فالمحـذوف ههنا هو خير الاول بقرينه الثانى وفى البيت السابق بالعكس (وقولك: زيـد منطلق و عمرو) أى و عمرو منطلق فحـذف للاحتراز عن العبث من غير ضـيق المقام (وقولك خرجت فإذا زيد) أى موجود أو حاضر

أو واقف أو ما اشبه ذلک فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال، لان إذا المفاجأه تدل على مطلق الوجود و قد ینضم إلیها قرائن تدل على نوع، خصوصیه کلفظ الخروج المشعر بان

ص ۸۴

المراد فإذا زید بالباب حاضر أو نحو ذلک (وقوله ان محلا وان مرتحلا * وان فی السفر إذا مضوا مهلا (أی) ان (لنا فی الدنیا) حلولا- (و) ان (لنا عنها) إلى الاخره (ارتحالا) و المسافرون قد توغلوا فی المضی لا رجوع لهم، و نحن على اثرهم عن قریب، فحذف المسند الذی هو ظرف قطعا لقصد الاختصار و العدول إلى اقوى الدلیلین، اعنی العقل و لضیق المقام، اعنی المحافظه على الشعر و لاتباع الاستعمال لاطراد الحذف فیمثل ان مالا وان ولدا و قد وضع سیبویه فی کتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا (وقوله تعالى قل لو انتم تملکون خزائن رحمه ربی). فقوله انتم لیس بمبتدأ لان لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل محذوف، و الاصل لو تملکون انتم تملکون فحذف الفعل الاول احترازا عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمیر المتصل ضمیر منفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند المحذوف ههنا فعل و فیما سبق اسم أو جمله. (وقوله تعالى: فصبر جمیل یحتمل الامرین) حذف المسند أو المسند إلیه (أی) فصبر جمیل (اجمل أو فأمری صبری جمیل) ففی الحذف تکثیر للفائده بامکان حمل الکلام على کل من المعنیین بخلاف ما لو ذکر فانه یکون نصا فی احدهما. (ولابد) للحذف (من قرینه) داله علیه لیفهم منه المعنى (کوقوع الکلام جوابا لسؤال محقق نحو و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض لیقولن الله) أی خلقهن

الله فحذف المسند لان هذا الكلام عند تحقق ما فرض من الشرط و الجزاء يكون جوابا عن سؤال محقق و الدليل على ان المرفوع فاعل و المحذوف فعله انه جاء عند عدم الحذف كذلك كقوله تعالى و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز العليم، و كقوله تعالى قال من يحى العظام و هى رميم، قل يحييها الذى انشأها اول مره. (أو مقدر) عطف على محقق (نحو) قول ضرار بن نهشل يرثى يزيد بن نهشل (وليبک يزيد) كانه قيل من يبكيه فقال (ضارع) أى يبكيه ضارع أى ذليل

ص ۸۵

(لخصومه) لانه كان ملجأ للاذلاء و عونا للضعفاء تمامه و مختبط مما تطيح الطوائح و المختبط: هو الذى يأتى اليک للمعروف من غير وسيله تطيح من الاطاحه و هى الا ذهاب و الاهلاک و الطوائح جمع مطيحه على غير القياس كلواقح جمع ملقحه و مما يتعلق بمختبط و ما مصدريه أى سائل يسئل من اجل اذهاب الوقائع ماله أو يبيكى المقدر أى يبكى لاجل اهلاک المنايا يزيد. (وفضله) أى رجحانه نحو ليبک يزيدا ضارع مبنيا للمفعول (على خلافه) يعنى ليبک يزيد ضارع مبنيا للفاعل ناصبا ليزيد و رافعا لضارع (بتكرر الاسناد) بان اجمل اولا (اجمالا ثم) فصل ثانيا (تفصيلا) اما التفصيل فظاهر و اما الاجمال فلانه لما قيل: ليبک علم ان هناک باكيا يسند إليه هذا البكاء لان المسند إلى المفعول لابد له من فاعل محذوف اقيم المفعول مقامه و لا شک ان المتكرر آكد و اقوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع فى النفس (وبوقوع نحو يزيد غير فضله) لكونه مسندا إليه لا مفعولا كما فى خلافه (وبكون معرفه الفاعل كحصول نعمه غير مترقبه

لان اول الكلام غير مطمع فى ذكره) أى ذكر الفاعل لاسناد الفعل و تمام الكلام به بخلاف ما إذا بنى للفاعل فانه مطمع فى ذكر الفاعل إذ لابد للفعل من شئ يسند هو إليه. (واما ذكره) أى ذكر المسند (فلما مر) فى ذكر المسند إليه من كون الذكر هو الاصل مع عدم المقتضى للعدول و من الاحتياط لضعف التعويل على القرينه مثل خلقهن العزيز العليم و من التعريض بغباوه السامع نحو محمد نبينا صلى الله عليه و آله فى جواب من قال من نبيكم و غير ذلك (أو) لاجل (ان يتعين) بذكر المسند (كونه اسما) فيقيد الثبوت و الدوام (أو فعلا) فيفيد التجدد و الحدوث. (واما افراده) أى جعل المسند غير جمله (فلكونه غير سببى مع عدم افاده تقوى الحكم) إذ لو كان سببيا نحو زيد قام ابوه أو مفيدا للتقوى نحو زيد قام فهو جمله قطعا.

ص ٨٦

واما نحو زيد قائم فليس بمفيد للتقوى بل هو قريب من زيد قام فى ذلك و قوله: مع عدم افاده التقوى معناه مع عدم افاده نفس التركيب تقوى الحكم فيخرج ما يفيد التقوى بحسب التكرير نحو عرفت عرفت أو بحرف التأكيد نحو ان زيدا عارف أو تقول ان تقوى الحكم فى الاصطلاح هو تأكيده بالطريق المخصوص نحو زيد قائم. فان قلت: المسند قد يكون غير سببى و لا مفيد للتقوى ومع هذا لا يكون مفردا كقولنا انا سعيت فى حاجتك و رجل جاءنى و ما انا فعلت هذا عند قصد التخصيص. قلت: سلمنا انا ليس القصد فى هذه الصور إلى التقوى. لكن لا نسلم انها لا تفيد التقوى ضروره حصول تكرار الاسناد الموجب للتقوى ولو سلم فالمراد ان

افراد المسند یکون لاجل هذا المعنی و لا یلزم منه تحقق الافراد فی جمیع صور تحقق هذا المعنی. ثم السببی و الفعلی، من اصطلاحات صاحب المفتاح، حیث سمی فی قسم النحو الوصف بحال الشئ نحو رجل کریم وصفا فعلیا، و الوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل کریم ابوه وصفا سببیا، و سمی فی علم المعانی المسند فی نحو زید قام مسندا فعلیا وفی نحو زید قام ابوه مسندا سببیا و فسر هما بما لا یخلو عن صعوبه و انغلاق، فلهذا اکتفی المصنف فی بیان المسند السببی بالمثال و قال: (والمراد بالسببی نحو زید ابوه منطلق) و کذا زید انطلق ابوه. و یمکن ان یفسر المسند السببی بجمله علقت علی مبتدأ بعائد لا یکون مسندا إلیه فی تلک الجمله فیخرج عنه المسند فی نحو زید منطلق ابوه لانه مفرد وفی نحو قل هو الله احد لان تعلیقها علی المبتدأ لیس بعائد وفی نحو زید قام و زید هو قائم لان العائد فیهما مسند إلیه و دخل فیه نحو زید ابوه قائم و زید قام ابوه و زید مررت به و زید ضرب عمروا فی داره و زید ضربته و نحو ذلک من الجمل التی وقعت

ص ۸۷

خبر مبتدأ و لا تفید التقوی و العمده فی ذلک تتبع کلام السکاکی لانا لم نجد هذا الاصطلاح لمن قبله. (واما کونه) ای المسند (فعلا فللتقیید) ای تقیید المسند (باحد الازمنه الثلاثه) اعنی الماضی و هو الزمان الذی قبل زمانک الذی انت فیه و المستقبل و هو الزمان الذی یترقب وجوده بعد هذا الزمان و الحال و هو اجزاء من اواخر الماضی و اوائل المستقبل متعاقبه من غیر مهله

و تراخ و هذا امر عرفى و ذلك لان الفعل دال بصيغته على احد الازمنه الثلاثه من غير احتياج إلى قرينه تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه بقرينه خارجيه كقولنا زيد قائم الان أو امس أو غدا و لهذا قال (على اخصر وجه) و لما كان التجدد لازما للزمان لكونه كما غير قار الذات اى لا- يجتمع اجزائه فى الوجود و الزمان جزء من مفهوم الفعل، كان الفعل مع افادته التقييد باحد الازمنه الثالثه مفيدا للتجدد و اليه اشار بقوله (مع افاده التجدد كقوله) اى كقول ظريف بن تميم (أو كلما وردت عكاظ) هو متسوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون و يتفاخرون و كانت فيه وقايع (قبيله بعثوا إلى عريفهم) عريف القوم القيم بامرهم الذى شهر و عرف بذلك (يتوسم) اى يصدر عنه تفرس الوجوه و تأملها شىءا فشىءا و لحظه فلحظه و اما كونه) اى المسند (اسما فلافاده عدمهما) اى عدم التقييد المذكور و افاده التجدد يعنى لافاده الدوام و الثبوت لاغراض تتعلق بذلك (كقوله لا يألف الدرهم المضروب صرتنا) و هو ما يجتمع فيه الدراهم (لكن يمر عليها و هو منطلق) يعنى ان الانطلاق من الصره ثابت للدرهم دائما. قال الشيخ عبد القاهر: موضوع الاسم على ان يثبت به الشئ للشئ، من غير اقتضاء انه يتجدد و يحدث شىءا فشىءا، فلا- تعرض فى زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا لا كما فى زيد طويل و عمرو قصير. (واما تقييد الفعل) و ما يشبهه من اسم الفاعل و المفعول و غيرهما (بمفعول)

ص ۸۸

مطلق أو به أو فيه أو له أو معه (ونحوه) من الحال و التمييز و الاستثناء (فلتربيه الفائده)

لاـن الحكم كلما زاد خصوصا زاد غرابه و كلما زاد غرابه زاد افـاده. كما يظهر بالنظر إلى قولنا شئ ما موجود و فلان به فلان حفظ التوراه سنه كـذا فى بلد كـذا و لما استشعر سؤالا و هو ان خبر كان من مشبهات المفعول و التقييد به ليس لتربيه الفائده بـدونه اشار إلى جوابه بقوله (والمقيد فى نحو كـان زيد منطلقا هو منطلقا لا كان) لان منطلقا هو نفس المسند و كان قيد له للدلاله على زمان النسبه كما إذا قلت زيد منطلق فى الزمان الماضى. (واما تركه) اى ترك التقييد (فلمانع منها) اى من تربيه الفائده، مثل خوف انقضاء المده و الفرصه أو اراده ان لاـ يطلع الحاضرون على زمان الفعل أو مكانه أو مفعوله أو عدم العلم بالمقيدات أو نحو ذلك. (واما تقييده) اى الفعل (بالشرط)، مثل اكرمك ان تكرمنى وان تكرمنى اكرمك (فلا عتبارات) شتى و حالات تقتضى تقييده به (لا تعرف الا بمعرفه ما بين ادواته) يعنى حروف الشرط و اسمائه (من التفصيل و قد بين ذلك) اى التفصيل (فى علم النحو). وفى هذا الكلام اشاره إلى ان الشرط فى عرف اهل العربيه قيد لحكم الجزاء مثل المفعول و نحوه فقولك ان جئتنى اكرمك بمنزله قولك اكرمك وقت مجيئك اياى و لا يخرج الكلام بهذا القيد عما كان عليه من الخبريه و الانشائيه بل ان كان الجزاء خبرا فالجمله الشرطيه خبريه نحو ان جئتنى اكرمك وان كان انشائيا فانشائيه نحو ان جاءك زيد فأكرمه و اما نفس الشرط، فقد اخرجته الاداه عن الخبريه و احتمال الصدق و الكذب و ما يقال من ان كلا من الشرط و الجزاء خارج عن الخبريه

و احتمال الصدق و الكذب و انما الخبر هو مجموع الشرط و الجزاء المحكوم فيه بلزوم الثانى للاول فانما هو باعتبار المنطقيين فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود باعتبار اهل العربيه الحكم به وجود النهار فى كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكوم عليه هو النهار

و المحكوم به هو الموجود. و باعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم عليه طلوع الشمس و المحكوم به وجود النهار فكم من فرق بين الاعتبارين. (ولكن لابد من النظر ههنا فى ان و إذا ولو) لان فيها ابحاثا كثيره لم يتعرض لها فى علم النحو (فان و إذا للشرط فى الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط) فلا يقع فى كلام الله تعالى على الاصل الا حكايه أو على ضرب من التأويل (واصل إذا الجزم) بوقوعه فان و إذا يشتركان فى الاستقبال بخلاف لو و يفترقان بالجزم بالوقوع و عدم الجزم به و اما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم يتعرض له لكونه مشتركا بين إذا وان و المقصود بيان وجه الافتراق. (ولذلك) أى و لأن اصل ان عدم الجزم بالوقوع (كان) الحكم (النادر) لكونه غير مقطوع به فى الغالب (موقعا لان و) لان اصل إذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضى) لدلالته على الوقوع قطعا نظرا إلى نفس اللفظ وان نقل ههنا إلى معنى الاستقبال (مع إذا نحو فإذا جاءتهم) أى قوم موسى (الحسنه) كالخصب و الرخاء (قالوا لنا هذه) أى هذه مختصه بنا و نحن مستحقوها (وان تصبهم سيئه) أى جدب و بلاء (يطيروا) أى يتشأموا (بموسى و من معه) من المؤمنين جئ فى جانب الحسنه بلفظ الماضى مع إذا (لان المراد

بالحسنه الحسنه المطلقه) التى حصولها مقطوع به. (و لهذا عرفت) الحسنه (تعريف الجنس) أى الحقيقه لان وقوع الجنس كالواجب لكثرته و اتساعه لتحققه فى كل نوع بخلاف النوع وجئ فى جانب السيئه بلفظ المضارع مع ان لما ذكره بقوله (والسيئه نادره بالنسبه إليها) أى إلى الحسنه المطلقه (و لهذا نكرت) السيئه ليدل على التقليل (وقد تستعمل ان فى) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلا)، كما إذا سئل العبد عن سيده هل هو فى الدار و هو يعلم انه فيها، فيقول: ان كان فيها اخبرك يتجاهل خوفا من السيد (أو لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فيجرى الكلام على سنن اعتقاده (كقولك لمن يكذبك ان صدقت

ص ۹۰

فماذا تفعل) مع علمك بانك صادق. (أو تنزيله) أى لتنزيل المخاطب العالم بوقوع الشرط (منزله الجاهل لمخالفته مقتضى العلم) كقولك لمن يؤذى اباه ان كان اباك فلا تؤذه. (أو التوبيخ) أى لتعيير المخاطب على الشرط (وتصوير ان المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الا لفرضه) أى فرض الشرط (كما يفرض المحال) لغرض من الاغراض (نحو افنضرب عنكم الذكر) أى انهملكم فنضرب عنكم القرآن و ما فيه من الامر و النهى و الوعد و الوعيد (صفحا) أى اعراضا أو للاعراض أو معرضين (ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ ان بالكسر) فكونهم مسرفين امر مقطوع به لكن جئ بلفظ ان لقصد التوبيخ. و تصوير ان الاسراف من العاقل فى هذا المقام يجب ان لا يكون الا على سبيل الفرض و التقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الايات الداله على ان الاسراف مما لا ينبغى ان يصدر عن العاقل اصلا فهو بمنزله المحال وان كان مقطوعا، بعدم وقوعه لكنهم يستعملون فيه ان

لتنزيله منزله ما لا قطع بعدمه على سبيل المساهله و ارخاء العنان لقصد التبكيت كما فى قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين. (أو تغليب غير المتصف به) أى بالشرط (على المتصف به) كما إذا كان القيام قطعى الحصول لزيد غير قطعى لعمرو فنقول ان قمتما كان كذا (وقوله تعالى للمخاطبين المرتابين وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا، يحتملهما) أى يحتمل ان يكون للتوبيخ و التصوير المذكور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان فى المخاطبين من يعرف الحق و انما ينكر عنادا فجعل الجميع كأنه لا ارتياب لهم. و ههنا بحث، وهو: انه إذا جعل الجميع بمنزله غير المرتابين كان الشرط قطعى اللاوقوع فلا يصح استعمال ان فيه كما إذا كان قطعى الوقوع لانها انما تستعمل فى المعانى المحتمله المشكوكه و ليس المعنى ههنا على حدوث الارتياب فى المستقبل و لهذا زعم الكوفيون ان ان ههنا بمعنى إذ ونص المبرد و الزجاج على ان ان لا

ص ٩١

تغلب كان على معنى الاستقبال لقوه دلالته على المضى فمجرد التغليب لا يصحح استعمال ان ههنا بل لابد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمنزله غير المرتابين فصار الشرط قطعى الانتفاء فاستعمل فيه ان على سبيل الفرض و التقدير للتبكيت و الالزام كقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وقل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين. (والتغليب) باب واسع (يجرى فى فنون كثيره كقوله تعالى و كانت من القانتين) غلب الذكر على الانثى بان اجرى الصفه المشتركه بينهما على طريقه اجرائها على الذكور خاصه فان القنوت مما يوصف به الذكور و الاناث لكن لفظ قانتين انما

يجرى على الـذكور فقـط (و) نحو (قوله تعـالى بـل انتم قوم تجهلون) غلب جـانب المعنى على جانب اللفظ لان القياس يجهلون بيـاء الغيبه لاـن الضـمير عائـد إلى قوم و لفظه لفـظ الغـائب لكونه اسـما مظهرا لكنه فى المعنى عباره عن المخاطبين فغلب جانب الخطـاب على جـانب الغيبه. (ومنه) أى و من التغليب (ابوان) للاب و الام (ونحوه) كالعمرين لابى بكر و عمر رضـى الله عنهما و القمرين للشـمس و القمر، و ذلـك بـان يغلب احـد المتصـاحبين أو المتشابهين على الاخر بان يجعل الاخر متفقا له فى الاسم ثم يثنى ذلك الاسم و يقصـد اللفظ اليهما جميعا فمثل ابوان ليس من قبيل قوله تعالى [وكانت من القانتين] كما توهمه بعضـهم لان الاـبوه ليست صـفه مشتركه بينهما كالقنوت. فالحاصل ان مخالفه الظاهر فى مثل القانتين من جهه الهيئه و الصـيغه وفى مثل ابوان من جهه المـاده و جـوهر اللفـظ بـالكليه (ولكونهمـا) أى ان و إذا (لتعليـق امر) هـو حصول مضـمون الجزاء (بغيره) يعنى حصول مضمون الشرط (فى الاستقبال) متعلق بغيره على معنى انه يجعل حصول الجزاء مترتبا و معلقا على حصول الشرط فى الاستقبال و لاـ يجوز ان يتعلق بتعليق امر لان التعليق انما هو فى زمان التكلم لا فى الاسـتقبال الا ترى انك إذا قلت ان دخلت الـدار فانت حر فقد علقت فى هذه الحال حريته على دخول الدار فى الاستقبال (كان كل من جملتى كل) من ان و إذا بعنى

ص ۹۲

الشرط و الجزاء (فعليه استقباليه).

اما الشرط فلانه مفروض الحصول فى الاستقبال فيمتنع ثبوته و مضيه.

واما الجزاء، فلان حصوله معلق على حصول الشـرط فى الاسـتقبال و يمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصـل فى

المستقبل (ولا يخالف ذلک لفظا الا لنكته) لامتناع مخالفه مقتضى الظاهر من غير فائده و قوله لفظا: اشاره إلى ان الجملتين وان جعلت كلتاهما أو احديهما اسميه أو فعليه ما ضويه فالمعنى على الاستقبال حتى ان قولنا ان اكرمتنى الان فقد اكرمتک امس معناه ان تعتد باكرامک ایای الان فاعتد باكرامی ایاک امس و قد تستعمل ان فی غير الاستقبال قياسا مطردا مع كان نحو وان كنتم فی ريب، كما مر و كذا إذا جئ بها فی مقام التأكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل و الربط دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل و عمرو وان اعطى جاها لئيم. وفی غير ذلک قليلا كقوله: فيا وطنى ان فاتنى بک سابق * من الدهر فلينعم لساكنک البال ثم اشار إلى تفصيل النكته الداعيه إلى العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله (كابر از غير الحاصل فی معرض الحاصل لقوه الاسباب) المتأخذه فی حصوله نحو ان اشتريت كان كذا حال انعقاد اسباب الاشتراء (أو كون ما هو مقطوع الوقوع كالواقع) هذا عطف على قوه الاسباب و كذا المعطوفات بعد ذلک باو لانها كلها علل لابراز غير الحاصل فی معرض الحاصل على ما اشار إليه فی اظهار الرغبه و من زعم انها كلها عطف على ابراز غير الحاصل فی معرض الحاصل فقدسها سهوا بينا. (أو التفاؤل أو اظهار الرغبه فی وقوعه) أی وقوع الشرط (نحو ان ظفرت بحسن العاقبه) فهو المرام هذا يصلح مثالا للتفاؤل و لاظهار الرغبه و لما كان اقتضاء اظهار الرغبه ابراز غير الحاصل فی معرض الحاصل يحتاج إلى بيان ما اشار إليه بقوله

ص ٩٣

(فان الطالب إذا عظمت رغبته فی حصول امر يكثر تصوره) أی

الطالب (اياه) أى ذلك الامر (فربما يخيل) أى ذلك الامر (إليه حاصلا) فيعبر عنه بلفظ الماضى (وعليه) أى على استعمال الماضى مع ان لاظهار الرغبه فى الوقوع ورد قوله تعالى و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء (ان اردن تحصنا) حيث لم يقل ان يردن. فان قيل تعليق النهى عن الاكراه بارادتهن التحصن يشعر بجواز الاكراه عند انتفائها على ما هو مقتضى التعليق بالشرط، اجيب بان القائلين بان التقييد بالشرط يدل على نفى الحكم عند انتفائه انما يقولون به إذا لم يظهر للشرط فائده اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الايه، المبالغه فى النهى عن الاكراه يعنى انهن إذا اردن العفه فالمولى احق بارادتها وايضا دلاله الشرط على انتفاء الحكم انما هو بحسب الظاهر و الاجماع القاطع على حرمه الاكراه مطلقا قد عارضه و الظاهر يدفع بالقاطع (قال السكاكى أو للتعريض) أى ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل. اما لما ذكر و اما للتعريض بان ينسب الفعل إلى واحد و المراد غيره (نحو) قوله تعالى و لقد اوحى اليك و الى الذين من قبلك (لئن اشركت ليحبطن عملك) فالمخاطب هو النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم اشراكه مقطوع به، لكن جئ بلفظ الماضى ابرازا للاشراك الغير الحاصل فى معرض الحاصل على سبيل الفرض و التقدير تعريضا لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم كما إذا شتمك احد فتقول و الله ان شتمنى الامير لاضربنه، و لا يخفى عليك انه لا معنى للتعريض لمن لم يصدر عنهم الاشراك وان ذكر المضارع لا يفيد التعريض لكونه على اصله و لما كان فى هذا الكلام نوع خفاء وضعف نسبه إلى السكاكى و الا فهو قد ذكر جميع

ما تقدم ثم قال. (ونظيره) أي نظير لئن اشركت، (فى التعريض) لا فى استعمال الماضى مقام المضارع فى الشرط للتعريض قوله تعالى (ومالى لا اعبد الذى فطرنى، أي و ما لكم لا تعبدون الذى فطركم بدليل و اليه ترجعون) إذ لو لا التعريض لكان المناسب ان يقال و اليه ارجع على ما هو الموافق للسياق (ووجه حسنه) أي حسن هذا

التعريض (اسماع) المتكلم (المخاطبين) الذين هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثانى للاسماع (على وجه لا يزيد) ذلك الوجه (غضبهم وهو) أى ذلك الوجه (ترك التصريح بنسبتهم إلى الباطل ويعين) عطف على يزيد و ليس هذا فى كلام السكاكى أى على وجه يعين (على قبوله) أى قبول الحق (لكونه) اى لكون ذلك الوجه (ادخل فى امحاض النصح لهم حيث لا يريد) المتكلم (لهم الا ما يريد لنفسه ولو للشرط) اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا (فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط) فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنى لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجئ مع القطع بانتفائه فيلزم انتفاء الاكرام فهى لامتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط يعنى ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط، هذا هو المشهور بين الجمهور. واعترض عليه ابن الحاجب بان الاول سبب و الثانى مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشئ اسباب متعدده بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع اسبابه فهى لامتناع الاول لامتناع الثانى الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهه الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهه دون العكس. واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتى كادوا ان يجمعوا على انها لامتناع

الاول لامتناع الثانی. اما لما ذکره و اما لان الاول ملزوم و الثانی لازم وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم من غیر عکس لجواز ان یکون اللازم اعم. وانا اقول منشأ هذا الاعتراض: قله التأمل، لانه لیس معنی قولهم لو لامتناع الثانی لامتناع الاول انه یستدل بامتناع الاول علی امتناع الثانی حتی یرد علیه ان انتفاع السبب أو الملزوم لا یوجب انتفاع المسبب أو اللازم بل معناه انها للدلاله علی ان انتفاء الثانی فی الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنی لو شاء الله لهدیکم ان انتفاء الهدایه انما هو بسبب انتفاء المشیءه یعنی انها تستعمل للدلاله علی ان عله

ص ۹۵

انتفاء مضمون الجزاء فی الخارج هی انتفاء مضمون الشرط من غیر التفات إلی ان عله العلم بانتفاء الجزاء ما هی الا تری ان قولهم لو لا لامتناع الثانی لوجود الاول نحو لو لا علی لهلک عمر معناه ان وجود علی سبب لعدم هلاک عمر لا ان وجوده دلیل علی ان عمر لم یهلک و لهذا صح مثل قولنا لو جئتنی لاکرمتک لکنک لم تجئ اعنی عدم الاکرام بسبب عدم المجئ، قال الحماسی ولو طار ذو حافر قبلها، لطارت ولکنه لم یطر یعنی ان عدم طیران تلک الفرس بسبب انه لم یطر ذو حافر قبلها، و قال أبو العلاء المعری ولو دامت الدولات کانوا کغیرهم، رعایا ولکن ما لهن دوام و اما المنطقیون فقد جعلوا، ان ولو، اداه اللزوم و انما یستعملونها فی القیاسات لحصول العلم بالنتائج فهی عندهم للدلاله علی ان العلم بانتفاء الثانی عله للعلم بانتفاء الاول ضروره انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفات إلی ان عله انتفاء الجزاء فی الخارج ما هی و

قوله تعالى لو كان فيهما آلهه الا الله لفسدتا وارد على هذه القاعده لكن الاستعمال على قاعده اللغه هو الشائع المستفيض و تحقيق هذا البحث على ما ذكرناه من اسرار هذا الفن. وفى هذا المقام مباحث اخرى شريفه اوردناها فى الشرح و إذا كان لو للشرط فى الماضى (فيلزم عدم الثبوت و المضى فى جملتيها) إذ الثبوت ينافى التعليق و الاستقبال ينافى المضى فلا يعدل فى جملتيها عن الفعليه الماضويه الا لنكته ومذهب المبرد انها تستعمل فى المستقبل استعمال ان للوصل و هو مع قلته ثابت. نحو قوله عليه السلام: اطلبوا العلم ولو بالصين و انى اباهى بكم الامم يوم القيامه ولو بالسقط. (فدخولها على المضارع فى نحو) واعلموا ان فيكم رسول الله (لو يطيعكم فى كثير من الامر لعنتم) أى لو قعتم فى جهد وهلاك (لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا).

ص ۹۶

و الفعل: هو الاطاعه يعنى ان امتناع عنتكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار ودخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار. ويجوز ان يكون الفعل امتناع الاطاعه يعنى ان امتناع عنتكم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتكم لانه كما ان المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت يجوز ان يفيد المنفى استمرار النفى و الداخل عليه لو يفيد استمرار الامتناع كما ان الجمله الاسميه المثبته تفيد تأكيد الثبوت ودوامه و المنفيه يفيد تأكيد النفى ودوامه لا ـ نفى التأكيد و الدوام كقوله تعالى و ما هم بمؤمنين ردا لقولهم انا آمنا على ابلغ وجه وآكده كما فى قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) حيث لم يقل الله مستهزئ بهم قصدا إلى استمرار الاستهزاء وتجدده وقتا فوقنا. (و) دخولها على المضارع (فى نحو قوله تعالى ولو

ترى) الخطاب لمحمد عليه السلام أو لكل من تأتى منه الرؤيه (إذ وقفوا على النار) أى اروها حتى يعاينوها واطلعوا عليها اطلاعا هى تحتهم أو ادخلوها فعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف أى لرأيت امرا فظيعا (لتنزيله) أى المضارع (منزله الماضى لصدوره) أى المضارع أو الكلام (عمن لا ـ خلاف فى اخباره). فهذا الحاله انما هى فى القيامه لكنها جعلت بمنزله الماضى المتحقق فاستعمل فيها لو واذ المختصان بالماضى لكن عدل من لفظ الماضى و لم يقل ولو رأيت اشاره إلى انه كلام من لا خلاف فى اخباره و المستقبل عنده بمنزله الماضى فى تحقق الوقوع فهذا الامر مستقبل فى التحقيق ماض بحسب التأويل كأنه قيل قد انقضى هذا الامر لكنك ما رأيته ولو رأيته لرأيت امرا فظيعا (كما) عدل عن الماضى إلى المضارع (فى ربما يود الذين كفروا) لتنزيله منزله الماضى لصدوره عمن لا خلاف فى اخباره. و انما كان الاصل ههنا هو الماضى لانه قد التزم ابن السراج وابو على فى الايضاح ان الفعل الواقع بعد رب المكفوفه بما يجب ان يكون ماضيا لانها للتقليل فى الماضى و معنى التقليل ههنا انه يدهشهم اهوال القيمه فيبهتون فان وجدت منهم افاقه ما تمنوا ذلك.

ص ٩٧

وقيل هى مستعاره للتكثير أو للتحقيق ومفعول يود محذوف لدلاله لو كانوا مسلمين عليه ولو للتمنى حكايه لودادتهم و اما على رأى من جعل لو اللتى للتمنى حرفا مصدريه فمفعول يود هو قوله لو كانوا مسلمين (أو لا ستحضار الصوره) عطف على قوله لتنزيله يعنى ان العدول إلى المضارع فى نحو ولو ترى اما لما ذكر و اما لاستحضار صوره رؤيه الكافرين موقوفين على النار لان المضارع مما يدل على الحال

الحاضـر الذى من شأنه ان يشاهد كأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصوره ليشاهدها السامعون و لا يفعل ذلک الا فى امريتهم بمشاهـدته لغرابته أو فظاعته أو نحو ذلک (كما قال الله تعالى فتثير سـحابا) بلفظ المضارع بعـد قوله تعالى الله الـذى ارسل الرياح (اسـتحضارا لتلـک الصـوره البـديعه الـداله على القـدره البـاهره) يعنى اثـاره صـوره السـحاب مسـخرا بين اسـماء و الاـرض على الكيفيـات المخصـوصه و الانقلابـات المتفـاوته (وامـا تنكيره) أى تنكير المسـند (فلاـ راده عـدم الحصـر و العهـد) الـدال عليهما التعريف (كقولک زيـد كاتب وعمرو شاعر أو للتفخيم نحو هدى للمتقين) بناء على انه خبر مبتدأ محذوف أو خبر تلک الكتاب (أو للتحقير) نحو ما زيـد شـىءا. (واما تحصـيصه) أى المسـند (بالاضافه) نحو زيـد غلام رجل (أو الوصف) نحو زيد رجل عالم (فلكون الفائـده اتم) لمـا مر من ان زيـاده الخصوص توجب اتميه الفائـده. واعلم ان جعـل معمولات المسـند كالحال ونحوه من المقيدات وجعل الاضافه و الوصف من المخصـصات انما هو مجرد اصـطلاح و قيل لان التخصـيص عباره عن نقص الشيوع و لا شيوع للفعـل لانه انما يـدل على مجرد المفهوم و الحال تقيـده و الوصف يجئ فى الاسم الـذى فيه الشـيوع فيخصـصه و فيه نظر. (واما تركه) أى ترک تخصيص المسند بالاضافه أو الوصف (فظاهر مما سبق) فى ترک تقيد المسند لمانع من تربيه الفائده.

ص ٩٨

(واما تعريفه فلا فاده السامع حكما على امر معلوم له باحـدى طرق التعريف) يعنى انه يجب عند تعريف المسـند إليه إذ ليس فى كلاـمهم مسـند إليه نكره و مسـند معرفه فى الجمله الخبريه (بـآخر مثله) أى حكما على امر معلوم بامر آخر مثله فى كونه معلوما للسامع باحدى طرق التعريف

سواء يتحدا الطريقان نحو الراكب هو المنطلق أو يختلفان نحو زيد هو المنطلق (أو لازم حكم) عطف على حكما (كذلك) أى على امر معلوم باخر مثله و فيه هذا تنبيه على ان كون المبتدأ و الخبر معلومين لا ينافى افاده الكلام للسامع فائده مجهوله لانه العلم بنفس المبتدأ و الخبر لا يستلزم العلم باسناد احدهما إلى الاخر (نحو زيد اخوك وعمرو المنطلق) حال كون المنطلق معرفا (باعتبار تعريف العهد أو الجنس). وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوك انما يقال لمن يعرف ان له اخا و المذكور فى الايضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء كان يعرف ان له اخا أو لم يعرف. ووجه التوفيق ما ذكره بعض المحققين من النحاه ان اصل وضع تعريف الاضافه على اعتبار العهد و الا لم يبق فرق بين غلام زيد وغلام لزيد فلم يكن احدهما معرفه و الاخر نكره لكن كثيرا ما يقال جاءنى غلام زيد من غير اشاره إلى معين كالمعرف باللام و هو خلاف وضع الاضافه فما فى الكتاب ناظر إلى اصل الوضع و ما فى الايضاح إلى خلافه. (وعكسها) أى و نحو عكس المثالين المذكورين و هو اخوك زيد و المنطلق عمرو و الضابط فى التقديم انه إذا كان للشئ صفتان من صفات التعريف وعرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به و هو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالاخر فيجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به و هو كالطالب بحسب

ص ٩٩

زعمك ان تحكم بثبوته للذات أو انتفائه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبر فإذا عرف

السامع زيدا بعينه واسمه و لا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوك و إذا عرف اخا له و لا يعرفه على التعيين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيد و لا يصح زيد اخوك ويظهر ذلك فى نحو قولنا رأيت اسودا غابها الرماح و لا يصح رماحها الغاب. (و الثانى) يعنى اعتبار تعريف الجنس (قد يفيد قصر الجنس على شئ تحقيقا نحو زيد الامير) إذا لم يكن امير سواه (أو مبالغه لكماله فيه) أى لكمال ذلك الشئ فى ذلك الجنس أو بالعكس (نحو عمرو الشجاع) أى الكامل فى الشجاعه كانه لااعتداد بشجاعه غيره لقصورها عن رتبه الكمال و كذا إذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الامير زيد و الشجاع عمرو و لا تفاوت بينهما وبين ما تقدم فى افاده قصر الاماره على زيد و الشجاعه على عمرو و الحاصل ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفه أو نكره وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ و الجنس قد يبقى على اطلاقه كما مرو قد يقيد بوصف أو حال أو ظرف أو مفعول أو نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم و هو السائر راكبا و هو الامير فى البلد و هو الواهب الف قنطار وجميع ذلك معلوم بالاستقراء وتصفح تراكيب البلغاء و قوله قد يفيد بلفظ قد اشاره إلى انه قد لا يفيد القصر كما فى قول الخنساء إذا قبح البكاء على قتيل، رايت بكاءك الحسن الجميلا فانه يعرف بحسب الذوق السليم و الطبع المستقيم و التدرب فى معرفه معانى كلام العرب ان ليس المعنى ههنا على القصر وان امكن ذلك بحسب

النظر الظاهر و التأمل القاصر. (وقيل) فى نحو زيـد المنطلق أو المنطلق زيـد (الاسم متعين للابتـداء) تقـدم أو تأخر (لـدلالته على الـذات و الصـفه) متعينه (للخبريه) تقـدمت أو تـأخرت (لـدلالتها على امر نسـبى) لاـن معنى المبتـدأ المنسوب إليه و معنى الخبر المنسوب و الذات هى المنسوب إليها و الصفه هى المنسوب فسواء

ص ١٠٠

قلنـا زيـد المنطلق أو المنطلق زيـد يكون زيـد مبتـدأ و المنطلق خبر و هـذا رأى الامـام الرازى قـدس الله سـره. (ورد بـان المعنى الشـخص الذى له الصفه صاحب الاسم) يعنى ان الصفه تجعل داله على الذات و مسندا إليها و الاسم يجعل دالا على امر نسبى و مسـندا. (وامـا كونه) أى المسـند (جمله فللتقوى) نحو زيـد قـام (أو لكونه سـببيا) نحو زيـد ابوه قايم (لما مر) من ان افراده يكون لكونه غير سـببى مع عـدم افاده التقوى. وسـبب التقوى فى مثل زيـد قام على ما ذكره صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لكونه مبتدأ يستدعى ان يسـند إليه شئ فإذا جاء بعده ما يصلح ان يسند إلى ذلك المبتدأ صرفه ذلك المبتدأ إلى نفسه سواء كان خاليا عن الضـمير أو متضـمنا له فينعقد بينهما حكم. ثم إذا كان متضـمنا له لضـميره المعتد به بان لا يكون مشابها للخالى عن الضمير كما فى زيد قائم صـرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا فيكتسى الحكم قوه فعلى هذا يختص التقوى بما يكون مسندا إلى ضمير مبتدا ويخرج عنه نحو زيد ضـربته ويجب ان يجعل سـببيا و اما على ما ذكره الشـيخ فى دلائل الاعجاز و هو ان الاسم لا يؤتى به معرى عن العوامل اللفظيه الا لحديث قد نوى اسناده إليه. فإذا قلت زيد فقد اشعرت قلب

السامع بانک تريـد الاخبار عنه فهـذا توطئه له وتقـدمه للاعلام به. فإذا قلت قام دخل فی قلبه دخول المأنوس و هـذا اشد للثبوت وامنع من الشـبهه و الشک. وبالجمله ليس الاعلام بالشـئ بغته مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه، و التقدمه، فان ذلک يجری مجری تأکيد الاعلام فی التقوی و الاحکام فيدخل فيه نحو زيد ضـربته وزيد مررت به ومما يکون المسند فيه جمله لا للسببيه أو التقوی خبر ضمير الشان و لم يتعرض له لشهره امره وکونه معلوما مما سبق.

ص ۱۰۱

واما صوره التخصـيص نحو انا سـعيت فی حاجتک ورجل جاءنی فهی داخله فی التقوی علی ما مر (واسـميتها وفعليتها وشرطيتها لما مر) يعنی ان کون المسند جمله للسببيه أو التقوی وکون تلک الجمله اسميه للدوام و الثبوت وکونها فعليه للتجدد و الحدوث و الـدلاله علی احـد الاـزمنه الثلثه علی اخصـر وجه وکونهـا شـرطيه للاعتبـارات المختلفه الحاصـله من ادوات الشـرط (وظرفيتها لاختصار الفعليه إذ هی) أی الظرفيه (مقـدره بالفعل علی الاصـح) لان الفعل هو الاصل فی العمل و قيل باسم الفاعل لان الاصـل فی الخبر ان يکون مفردا، ورجح الاول بوقوع الظرف صـله للموصول نحوی الذی فی الدار اخوک. واجيب بان الصـله من مظان الجمله بخلاـف الخبر، ولو قـال إذا الظرف مقـدر بالفعـل علی الاصـح، لکان اصوب لان ظاهر عبارته يقتضـی ان الجمله الظرفيه مقـدره باسم الفاعل علی القول الغير الاصح، و لا يخفی فساده. (واما تأخيره) أی تأخير المسـند (فلان ذکر المسـند إليه اهم کما مر) فی تقديم المسـند إليه (واما تقديمه) أی تقديم المسـند (فلتخصـيصه بالمسـند إليه) أی لقصر المسند إليه علی ما حققناه فی ضمير الفصل لان معنی قولنا تميمی انا هو

انه مقصور على التميميه لا يتجاوزها إلى القيسيه (نحو لا فيها غول أى بخلاف خمور الدنيا) فان فيها غولا. فان قلت المسند هو الظرف اعنى فيها و المسند إليه ليس بمقصور عليه بل على جزء منه اعنى الضمير المجرور الراجع إلى خمور الجنه قلت المقصود ان عدم الغول مقصور على الاتصاف بفى خمور الجنه لا يتجاوزه إلى الانصاف بفى خمور الدنيا وان اعتبرت النفى فى جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور على عدم الحصول فى خمور الجنه لا يتجاوزه إلى عدم الحصول فى خمور الدنيا فالمسند إليه مقصور على المسند قصرا غير حقيقى وكذلك قياس فى قوله تعالى لكم دينكم ولى دين.

ص ١٠٢

ونظيره ما ذكره صاحب المفتاح فى قوله تعالى ان حسابهم الا على ربى من ان المعنى حسابهم مقصور على الاتصاف بعلى ربى لا يتجاوزه إلى الاتصاف بعلى فجميع ذلك من قصر الموصوف على الصفه دون العكس كما توهمه بعضهم (و لهذا) أى و لأن التقديم يفيد التخصيص (لم يقدم الظرف) الذى هو المسند على المسند إليه (فى لا ريب فيه) و لم يقل لا فيه ريب (لئلا يفيد) تقديمه عليه ثبوت الريب فى سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الريب بالقرآن. و انما قال فى سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر فى مقابله القرآن كما ان المعتبر فى مقابله خمور الجنه هى خمور الدنيا لا مطلق المشروبات و غيرها (أو التنبيه) عطف على تخصيصه أى تقديم المسند للتنبيه (من اول الامر على انه) أى المسند (خبر لا نعت) إذ النعت لا يتقدم على المنعوت. و انما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا نعت بالتأمل فى المعنى و

النظر إلى انه لم يرد فى الكلام خبر للمبتدأ (كقوله له همم لا منتهى لكبارها * وهمته الصغرى اجل من الدهر) حيث لم يقل همم له (أو التفاؤل) نحو سعدت بغره وجهك الايام. (أو التشويق إلى ذكر المسند إليه بان يكون فى المسند المتقدم طول يشوق النفس إلى ذكر المسند إليه فيكون له وقع فى النفس ومحل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب (كقوله ثلاثه) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله (تشرق) من اشرق بمعنى صار مضيئا (الدنيا) فاعل تشرق و العائد إلى الموصوف هو الضمير المجرور فى و قوله (ببهجتها) أى بحسنها ونضارتها أى تصير الدنيا منوره ببهجه هذه الثلاثه وبهائها و المسند إليه المتأخر هو قوله (شمس الضحى و ابو اسحق و القمر). (تنبيه، كثير مما ذكر فى هذا الباب) يعنى باب المسند (والذى قبله) يعنى باب المسند إليه (غير مختص بهما كالذكر و الحذف و غيرهما) من التعريف و التنكير و التقديم و التأخير و الاطلاق و التقييد و غير ذلك مما سبق.

ص ١٠٣

و انما قال كثير مما ذكر لان بعضها مختص بالبابين كضمير الفصل المختص بما بين المسند إليه و المسند وككون المسند مفردا فعلا فانه مختص بالمسند إذ كل فعل مسند دائما و قيل: هو اشاره إلى ان جميعها لا يجرى فى غير البابين كالتعريف فانه لا يجرى فى الحال و التمييز وكالتقديم فانه لا يجرى فى المضاف إليه و فيه نظر لان قولنا جميع ما ذكر فى البابين غير مختص بهما لا يقتضى ان يجرى شئ من المذكورات فى كل واحد من الامور التى هى غير المسند إليه و المسند فضلا عن ان يجرى

كـل منها فيه إذا يكفى لعـدم الاختصاص بالبابين ثبوته فى شـئ مما يغايرهما فافهم. (والفطن إذا اتقن اعتبار ذلك فيهما) أى فى البابين (لا يخفى عليه اعتباره فى غيره هما) من المفاعيل و الملحقات بها و المضاف إليه.

ص ١٠٥

باب ۴ أحوال متعلقات الفعل

قد اشـير فى التنبيه إلى ان كثيرا من الاعتبارات السابقه يجرى فى متعلقات الفعل لكن ذكر فى هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاختصاصه بمزيـد بحث و مهد لذلك مقدمه. فقال (الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل فى ان الغرض من ذكره معه) أى ذكر كـل من الفاعـل و المفعول أو ذكر الفعـل مع كل منهما (افاده تلبسه به) أى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهه وقوعه عنه و اما بالمفعول فمن جهه وقوعه عليه (لا افاده وقوعه مطلق) أى ليس الغرض من ذكره معه افاده وقوع الفعل و ثبوته فى نفسه من غير اراده ان يعلم ممن وقع عنه أو على من وقع عليه إذ لو اريـد ذلك لقيل وقع الضـرب أو وجد أو ثبت من غير ذكر الفاعل أو المفعول لكونه عبثـا (فـإذا لم يـذكر) المفعول به (معه) اى مع الفعل المتعـدى المسـند إلى فاعله. (فالغرض ان كان اثباته) أى اثبات الفعل (لفاعله أو نفيه عنه مطلقا) أى من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضـلا عن عمومه و خصوصه (نزل) الفعل المتعدى (منزله اللازم و لم يقـدر له مفعول لان المقـدر كالمـذكور) فى ان السامع يفهم منها ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبـار تعلقه بمن وقع عليه. فان قولنا فلان يعطى الـدنانير يكون لبيان جنس ما يتناوله الاعطاء لا لبيان كونه معطيا و يكون كلاما مع من اثبت له

اعطاء غير الدنانير لا مع من نفى ان يوجد منه اعطاء (وهو) أى هذا القسم الذى نزل منزله اللازم (ضربان لانه اما ان يجعل الفعل) حال كونه (مطلقا) أى من غير اعتبار عموم أو خصوص فيه و من غير اعتبار

ص ١٠٦

تعلقه بالمفعول (كنايه عنه) أى عن ذلك الفعل حال كونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرينه اولا) يجعل كذلك (الثانى كقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) أى لا يستوى من يوجد له حقيقه العلم و من لا يوجد فالغرض اثبات العلم لهم ونفيه عنهم من غير اعتبار عموم فى افراده و لا خصوص و من غير اعتبار تعلقه بمعلوم عام أو خاص. و انما قدم الثانى لانه باعتبار كثره وقوعه اشد اهتماما بحاله السكاكى ذكر فى بحث افاده اللام الاستغراق انه إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا كقوله صلى الله عليه و آله و سلم المؤمن غر كريم و المنافق خب لئيم حمل المعرف باللام مفردا كان أو جمعا على الاستغراق بعله ايهام ان القصد إلى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقه فيهما ترجيح لاحد المتساويين على الاخر. ثم ذكر فى بحث حذف المفعول، انه قد يكون للقصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدى منزله اللازم ذهابا فى نحو فلان يعطى إلى معنى يفعل الاعطاء و يوجد هذه الحقيقه ايهاما للمبالغه بالطريق المذكور فى افاده اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشاره إلى قوله ثم إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق و اليه اشار بقوله. (ثم) أى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل و تنزيله منزله اللازم من غير اعتبار كونه كنايه (إذا كان المقام

خطابيـا) يكتفى فيه بمجرد الظن (لاـ اسـتدلاليا) يطلب فيه اليقين البرهـانى (افـاد) المقـام أو الفعل (ذلک) أى کون الغرض ثبوته لفاعله أو نفيه عنه مطلقا (مع التعميم) فى افراد الفعل (دفعا للتحکم) اللازم من حمله على فرد دون آخر و تحقيقه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقيقه يحمل فى المقام الخطابى على اسـتغارق الاعطاآت و شـمولها مبالغه لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر. لا يقال افاده التعميم فى افراد الفعل تنافى کون الغرض الثبوت أو النفى عنه

ص ١٠٧

مطلقا أى من غير اعتبار عموم و لا خصوص. لانا نقول لا نسـلم ذلک فان عدم کون الشئ معتبرا فى الغرض لا يستلزم عدم کونه مفادا من الکلام فالتعميم مفاد غير مقصود، و لبعضـهم فى هـذا المقام تخيلات فاسـده لا طائل تحتها فلم نتعرض لها. (والاول) و هو ان يجعـل الفعـل مطلقـا کنـايه عنه متعلقـا بمفعول مخصوص (کقول البخترى فى المعتز بـالله) تعريضا بالمستعين بالله (شـجو حساده و غيظ عداه، (شـجو حساده و غيظ عداه * ان يرى مبصـر و يسـمع واع) اى ان يکون ذو رؤيه وذو سـمع فيدرک بالبصـر (محاسـنه) و بالسـمع (اخباره الظاهره الداله على اسـتحقاقه الامامه دون غيره فلا يجدوا) نصب و عطف على يدرک أى فلا يجد اعداؤه و حساده الذين يتمنون الامامه (إلى منازعته) الامامه (سبيلا). فالحاصل انه نزل يرى و يسـمع منزله اللازم، أى: من يصدر عنه السـماع و الرؤيه من غير تعلق بمفعـول مخصوص، ثم جعلهـا کنـايتين عن الرؤيه و السـماع المتعلقين بمفعول مخصوص هو محاسنه. و اخباره بادعاء الملازمه بين مطلق الرؤيه و رؤيه آثاره و محاسنه و کذا بين مطلق السماع و سماع

اخباره للدلاله على ان آثاره و اخباره بلغت من الكثره و الاشتهار إلى حيث يمتنع اخفاؤها فأبصرها كل راء و سمعها كل واع بل لا يبصر الرايى الا تلك الاثار و لا يسمع الواعى الا تلك الاخبار، فذكر اللازم و اراد الملزوم على ما هو طريق الكنايه ففى ترك المفعول و الاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الكثره إلى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سمع وذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل و لا۔ يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول أو تقديره (والا۔) أي: وان لم يكن الغرض عند عدم ذكر المفعول مع الفعل المتعدى المسند إلى فاعله أو نفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غير مذكور (وجب التقدير بحسب القرائن) الداله على

ص ۱۰۸

تعيين المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص، و لما وجب تقدير المفعول تعين انه مراد فى المعنى و محذوف من اللفظ لغرض فاشار إلى تفصيل الغرض بقوله (ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام كما فى فعل المشىء) و الاراده و نحو هما إذا وقع شرطا فان الجواب يدل عليه و يبينه لكنه انما يحذف (ما لم يكن تعلقه به) اى تعلق فعل المشىء بالمفعول (غريبا نحو فلو شاء لهديكم اجمعين) اى لو شاء الله هدايتكم لهديكم اجمعين. فانه لما قيل لو شاء علم السامع، ان هناك شىءا علقت المشىء عليه لكنه مبهم عنده، فإذا جئ بجواب الشرط صار مبينا له و هذا اوقع فى النفس (بخلاف) ما إذا كان تعلق فعل المشىء به غريبا فانه لا يحذف حينئذ كما فى نحو قوله (ولو شئت ان ابكى دما لبكيته)، عليه و لكن ساحه

الصبر اوسع، فان تعلق فعل المشيءه ببكاء الدم غريب فذكره ليتقرر فى نفس السامع و يأنس به. (واما قوله: فلم يبق منى الشوق غير تفكرى * فلو شئت ان ابكى بكيت تفكر فليس منه) أى مما ترك فيه حذف مفعول المشيءه بناء على غرابه تعلقها به على ما ذهب إليه صدر الافاضل فى ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا فلم يحذف منه مفعول المشيءه و لم يقل لو شئت بكيت تفكرا لان تعلق المشيءه ببكاء التفكر غريب كتعلقها ببكاء الدم. و انما لم يكن من هذا القبيل (لان المراد بالاول البكاء الحقيقى) لا البكاء التفكرى لانه اراد ان يقول افنانى النحول فلم يبق منى غير خواطر تجول فى حتى لو شئت البكاء فمريت جفونى و عصرت عينى ليسيل منها دمع لم اجده و خرج منها بدل الدمع التفكر فالبكاء الذى اراد ايقاع المشيءه عليه بكاء مطلق مبهم غير معدى

ص ١٠٩

إلى التفكر البته و البكاء الثانى مقيد معدى إلى التفكر فلا يصلح ان يكون تفسيرا للاول و بيانا له كما إذا قلت لو شئت ان تعطى درهما اعطيت درهمين كذا فى دلائل الاعجاز، و مما نشأ فى هذا المقام من سوء الفهم و قله التدبر ما قيل ان الكلام فى مفعول ابكى و المراد ان البيت ليس من قبيل ما حذف فيه المفعول للبيان بعد الابهام بل انما حذف لغرض آخر و قيل: يحتمل ان يكون المعنى لو شئت ان ابكى تفكرا بكيت تفكرا أى لم يبق فى ماده الدمع فصرت بحيث اقدر على بكاء التفكر فيكون من قبيل ما ذكر فيه مفعول المشيءه لغرابته و فيه نظر لان ترتب

هـذا الكلام على قوله لم يبق منى الشوق غير تفكرى يأبى هـذا المعنى عند التأمل الصادق لان القدره على بكاء التفكر لا تتوقف على ان لا يبقى فيه غير التفكر فافهم. (واما لـدفع توهم اراده غير المراد) عطف على اما للبيان (ابتـداء) متعلق بتوهم (كقوله وكم ذدت) أى دفعت (عنى من تحامل حادث) يقال تحامل فلان على إذا لم يعدل وكم خبريه مميزها قوله من تحامل قالوا و إذا فصل بين كم الخبريه و مميزها بفعل متعد وجبت الاتيان بمن لئلا يلتبس بالمفعول و محل كم النصب على انها مفعول ذدت و قيل المميز محذوف أى كم مره و من فى من تحامل زائده و فيه نظر للاستغناء عن هـذا الحذف و الزياده بما ذكرناه (وسوره ايام) أى شدتها وصولتها (حزن) أى قطعن اللحم (إلى العظم) فحذف المفعول اعنى اللحم (إذ لو ذكر اللحم لربما توهم قبل ذكر ما بعده) أى ما بعد اللحم يعنى إلى العظم (ان الحز لم ينته إلى العظم). و انما كان فى بعض اللحم فحذف دفعا لهذا التوهم (واما لانه اريد ذكره) أى ذكر المفعول (ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه) لا على الضمير العائد إليه (اظهارا لكمال العنايه بوقوعه) أى الفعل (عليه) أى على المفعول حتى كأنه لا يرضى ان يوقعه على ضميره وان كان كنايه عنه (كقوله:

ص ١١٠

قد طلبنا فلم نجد لك فى السؤدد * و المجد و المكارم مثلا) أى قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا إذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اعنى ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل (ويجوز ان يكون السبب) فى حذف مفعول طلبنا (ترك مواجهه الممدوح

بطلب مثل له) قصدا إلى المبالغه فى التأدب معه حتى كأنه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده. (واما للتعميم) فى المفعول (مع الاختصار كقولك قد كان منك ما يؤلم أى كل احد) بقرينه ان المقام مقام المبالغه، و هذا التعميم وان امكن ان يستفاد من ذكر المفعول بصيغه العموم لكن يفوت الاختصار حينئذ. (وعليه) أى و على حذف المفعول للتعميم مع الاختصار ورد قوله تعالى (والله يدعوا إلى دار السلام) أى جميع عباده. فالمثال الاول يفيد العموم مبالغه و الثانى تحقيقا (واما لمجرد الاختصار) من غير ان يعتبر معه فائده اخرى من التعميم و غيره. وفى بعض النسخ (عند قيام قرينه) و هو تذكره لما سبق و لا حاجه إليه و ما يقال من ان المراد عند قيام قرينه داله على ان الحذف لمجرد الاختصار ليس بسديد لان هذا المعنى معلوم ومع هذا جار فى سائر الاقسام و لا وجه لتخصيصه بمجرد الاختصار (نحو اصغيت إليه أى اذنى و عليه) أى على الحذف لمجرد الاختصار (قوله تعالى رب ارنى انظر اليك أى ذاتك). و ههنا بحث و هو ان الحذف للتعميم مع الاختصار ان لم يكن فيه قرينه داله على ان المقدر عام فلا تعميم اصلا وان كانت فالتعميم مستفاد من عموم المقدر سواء حذف أو لم يحذف فالحذف لا يكون الا لمجرد الاختصار. (واما للرعايه على الفاصله نحو) قوله تعالى و الضحى و الليل إذا سجى (ما ودعك ربك و ما قلى) أى و ما قلاك و حصول الاختصار ايضا ظاهر (واما لاستهجان) ذكره) أى ذكر المفعول (كقول عائشه) رضى الله تعالى عنه ما رأيت منه

أی من

ص ۱۱۱

النبی علیه السلام (ولا رأی منی) أی العوره. (واما لنکته اخری) کاخفائه أو التمکن من انکاره ان مست إلیه حاجه أو تعینه حقیقه أو ادعاء أو نحو ذلک (وتقدیم مفعوله) أی مفعول الفعل (ونحوه) أی نحو المفعول من الجار و المجرور و الظرف و الحال و ما اشبه ذلک (علیه) أی علی الفعل (لرد الخطاء فی التعیین کقولک زیدا عرفت لمن اعتقد انک عرفت انسانا) و اصاب فی ذلک (و) اعتقد (انه غیر زید) و اخطأ فیه (وتقول لتأکیده) أی تأکید هذا الرد زیدا عرفت لا غیره و قد یکون ایضا لرد الخطاء فی الاشتراک کقولک زیدا عرفت لمن اعتقد انک عرفت زیدا و عمرو، و تقول لتأکیده زیدا عرفت وحده، و کذا فی نحو زیدا اکرم و عمروا لا تکرم امرا و نهیا فکان الاحسن ان یقول لافاده الاختصاص. (ولذلک) أی و لأن التقدیم لرد الخطاء فی تعیین المفعول مع الاصابه فی اعتقاد وقوع الفعل علی مفعول ما (لا یقال ما زیدا ضربت و لا غیره) لان التقدیم یدل علی وقوع الضرب علی غیر زید تحقیقا لمعنی الاختصاص و قولک و لا غیره ینفی ذلک فیکون مفهوم التقدیم مناقضا لمنطوق لا غیره. نعم لو کان التقدیم لغرض آخر غیر التخصیص جاز ما زیدا ضربت و لا غیره و کذا زیدا ضربت و غیره (ولا ما زیدا ضربت ولکن اکرمته) لان مبنی الکلام لیس علی ان الخطاء واقع فی الفعل بانه الضرب حتی ترده إلی الصواب بانه الاکرام و انما الخطا فی تعیین المضروب فالصواب ولکن عمروا. (واما نحو زیدا عرفته فتأکید ان قدر) الفعل المحذوف (المفسر) بالفعل المذکور (قبل المنصوب) أی عرفت

زيـدا عرفته (والا) أى وان لم يقـدر المفسـر قبل المنصوب بل بعـده (فتخصـيص) أى زيـدا عرفت عرفته لان المحـذوف المقـدر كالمـذكور فالتقـديم عليـه كالتقـديم على المـذكور فى افـاده الاختصـاص كمـا فى بسم الله فنحـو زيـدا عرفته محتمـل للمعنيين التخصـيص و التأكيد فالرجوع فى التعيين إلى القرائن و عند قيام القرينه على انه للتخصـيص يكون اوكد من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار وفى بعض النسخ.

ص ١١٢

(واما نحو و اما ثمود فهدينا هم فلا يفيد الا التخصـيص) لامتناع ان يقدر الفعل مقدما نحو اما فهدينا ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين اما و الفاء بل التقدير اما ثمود فهدينا هم بتقديم المفعول، وفى كون هذا التقديم للتخصيص نظر لانه يكون مع الجهل بثبوت اصـل الفعـل كمـا إذا جـاءك زيـد و عمرو ثم سألـك سائـل ما فعلت بهما فتقول اما زيـدا فضـربته و اما عمروا فأكرمته فليتأمل. (وكـذلك) أى و مثل زيدا عرفت فى افاده الاختصاص (قولك بزيد مررت) فى المفعول بواسـطه لمن اعتقد انك مررت بانسان و انه غير زيـد و كذلك يوم الجمعه سـرت وفى المسـجد صـليت و تأديبا ضـربته و ما شـيا حججت. (والتخصـيص لازم للتقديم غالبا) أى لا ينفك عن تقديم المفعول و نحوه فى اكثر الصور بشهاده الاستقراء و حكم الذوق. و انما قال غالبا لان اللزوم الكلى غير متحقق، إذا التقديم قد يكون لاغراض اخر كمجرد الاهتمام و التبرك و الاسـتلذاذ و موافقه كلام السامع و ضـروره الشعر أو رعايه السـجع و الفاصله و نحو ذلك قال الله تعالى خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه، ثم فى سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه، و قال وان عليكم لحافظين، و اما اليتيم فلا تقهر،

و امـا السائـل فلا تنهر، و قال و ما ظلمنا هم ولكن كانوا انفسـهم يظلمون، إلى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصـيص عند من له معرفه باسـاليب الكلام. (و لهـذا) أى و لأـن التخصـيص لاـزم للتقـديم غالبـا (يقـال فى اياك نعبـد و اياك نسـتعين معناه نخصك بالعباده و الاسـتعانه) بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصا بـذلك لا نعبـد و لا نسـتعين غيرك (وفى لا لى الله تحشـرون معناه إليه تحشـرون لا إلى غيره و يفيـد) التقـديم (فى الجميع) أى جميع صور التخصـيص (وراء التخصـيص) أى بعده (اهتماما بالمقـدم) لانهم يقدمون الذى شانه اهم وهم ببيانه اعنى (و لهذا يقدر) المحذوف (فى بسم الله مؤخرا) أى بسم الله افعل كـذا ليفيـد مع الاختصاص الاهتمام لان المشـركين كانوا يبدؤن باسـماء آلهتهم فيقولون باسم اللات باسم العزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام و الرد عليهم.

ص ۱۱۳

(واورد اقرأ باسم ربك) يعنى لو كان التقـديم مفيـدا للاختصاص و الاهتمام لوجب ان يؤخر الفعل و يقدم باسم ربك لان كلام الله تعـالى احق لرعـايه مـا تجب رعـايته (واجيب بـان الاهم فيه القرائه) لانها اول سوره نزلت فكان الامر بالقرائه اهم باعتبار هـذا العـارض وان كـان ذكر الله اهم فى نفسه هـذا جواب جار الله العلامه فى الكشاف (وبانه) أى باسم ربك (متعلق باقرأ الثانى) أى هو مفعول اقرأ الذى بعده. (ومعنى) اقرأ (الاول اوجد القرائه) من غير اعتبار تعديته إلى مقروء به كما فى فلان يعطى و يمنع كذا فى المفتاح (وتقـديم بعض معمولاته) أى معمولات الفعل (على بعض لان اصـله) أى اصل ذلك البعض (التقـديم) على البعض الاخر (ولا مقتضى للعدول عنه) أى عن الاصل (كالفاعل

فی نحو ضرب زید عمروا) لانه عمده فی الکلام و حقه ان یلی الفعل و انما قال فی نحو ضرب زید عمروا لان فی نحو ضرب زید غلامه مقتضیا للعدول عن الاصل (والمفعول الاول فی نحو اعطیت زیدا درهما) فان اصله التقدیم لما فیه من معنی الفاعلیه و هو انه عاط أی آخذ للعطاء (أو لان ذکره) أی ذکر ذلک البعض الذی یقدم. (اهم) جعل الاهمیه ههنا قسیما لکون الاصل التقدیم و جعلها فی المسند إلیه شاملا له و لغیره من الامور المقتضیه للتقدیم و هو الموافق للمفتاح و لما ذکره الشیخ عبد القاهر حیث قال انا لم نجدهم اعتمدوا فی التقدیم شیءا یجری مجری الاصل غیر العنایه و الاهتمام لکن ینبغی ان یفسر وجه العنایه بشئ یعرف له فیه معنی و قد ظن کثیر من الناس انه یکفی ان یقال قدم للعنایه و لکونه اهم من غیر ان یذکر من این کانت تلک العنایه وبم کان اهم. فمراد المصنف بالاهمیه ههنا الاهمیه العارضه بحسب اعتناء المتکلم أو السامع بشانه و الاهتمام بحاله لغرض من الاغراض (کقوله قتل الخارجی فلان) لان الاهم فی تعلق القتل هو الخارجی المقتول لیتخلص الناس من شره (أو لان فی التأخیر اخلالا ببیان المعنی نحو قوله تعالی و قال رجل مؤمن من آل فرعون یکتم

ص ۱۱۴

ایمانه فانه لو اخر) قوله من آل فرعون عن قوله یکتم ایمانه (لتوهم انه من صله یکتم) أی یکتم ایمانه من آل فرعون (فلم یفهم انه) أی ذلک الرجل کان (منهم) أی من آل فرعون و الحاصل انه ذکر للرجل ثلاثه اوصاف انه مؤمن، و من آل فرعون، و یکتم ایمانه، قدم الاول اعنی مؤمن

لكونه اشرف ثم الثانى لئلا يتوهم خلاف المقصود (أو) لان فى التأخير اخلالا (بالتناسب كرعايه الفاصله نحو قوله تعالى فاوجس فى نفسه خيفه موسى) بتقديم الجار و المجرور و المفعول على الفاعل لان فواصل الاى على الالف.

ص ۱۱۵

باب ۵ القصر

القصر فى اللغه

الحبس وفى الاصطلاح تخصيص شئ بشئ بطريق مخصوص و هو (حقيقى و غير حقيقى) لان تخصيص شئ بشئ اما ان يكون بحسب الحقيقه وفى نفس الامر بان لا يتجاوزه إلى غيره اصلا و هو الحقيقى. أو بحسب الاضافه إلى شئ آخر بان لا يتجاوزه إلى ذلك الشئ وان امكن ان يتجاوزه إلى شئ آخر فى الجمله و هو غير حقيقى بل اضافى كقولك ما زيد الا قائم بمعنى انه لا يتجاوز القيام إلى القعود لا بمعنى انه لا يتجاوزه إلى صفه اخرى اصلا. و انقسامه إلى الحقيقى و الاضافى بهذا المعنى لا ينافى كون التخصيص مطلقا من قبيل الاضافات. (وكل واحد منهما) اى من الحقيقى و غيره (نوعان قصر الموصوف على الصفه) و هو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفه إلى صفه آخر لكن يجوز ان تكون تلك الصفه لموصوف آخر. (وقصر الصفه على الموصوف) و هو ان لا يتجاوز تلك الصفه ذلك الموصوف إلى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات آخر. (والمراد) بالصفه ههنا الصفه (المعنويه) اعنى المعنى القائم بالغير (لا النعت النجوى) اعنى التابع الذى يدل على معنى فى متبوعه غير الشمول و بينهما عموم من وجه لتصادقهما فى مثل اعجبنى هذا العلم و تفارقهما فى مثل العلم حسن و مررت بهذا الرجل.

ص ۱۱۶

واما نحو قولك ما زيد الا اخوك و ما الباب الاساج و ما هذا الا زيد

فمن قصر الموصوف على الصفه تقديرا إذ المعنى انه مقصور على الاتصاف بكونه اخا اوساجا أو زيدا. (والاول) أى قصر الموصوف على الصفه (من الحقيقى نحو ما زيد الا كاتب إذا اريد انه لا يتصف بغيرها) أى غير الكتابه من الصفات (وهو لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطه بصفات الشئ) حتى يمكن اثبات شئ منها و نفى ما عداها بالكليه بل هذا محال لان للصفه المنفيه نقيضا و هو من الصفات التى لا يمكن نفيها ضروره امتناع ارتفاع النقيضين مثلا. إذا قلنا ما زيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيره لزم ان لا يتصف بالقيام و لا بنقيضه و هو محال. (و الثانى) أى قصر الصفه على الموصوف من الحقيقى (كثير نحو ما فى الدار الا زيد) على معنى ان الحصول فى الدار المعينه مقصور على زيد (وقد يقصد به) أى بالثانى (المبالغه لعدم الاعتداد بغير المذكور) كما يقصد بقولنا ما فى الدار الا زيد ان جميع من فى الدار ممن عدا زيدا فى حكم العدم فيكون قصرا حقيقيا ادعائيا و اما فى القصر الغير الحقيقى فلا يجعل فيه غير المذكور بمنزله العدم بل يكون المراد ان الحصول فى الدار مقصور على زيد بمعنى انه ليس حاصلا لعمرو وان كان حاصلا لبكر و خالد. (والاول) أى قصر الموصوف على الصفه (من غير الحقيقى تخصيص امر بصفه دون) صفه (اخرى أو مكانها) أى تخصيص امر بصفه مكان صفه اخرى. (و الثانى) أى قصر الصفه على الموصوف من غير الحقيقى (تخصيص صفه بامر دون) امر (آخر أو مكانه) و قوله دون اخرى معناه متجاوز اعن الصفه الاخرى فان المخاطب اعتقد اشتراكه فى صفتين و المتكلم يخصصه باحديهما

و يتجاوز عن الاخرى و معنى دون فى الاصل ادنى مكانا من الشىء يقال هذا دون ذاك إذا كان احط منه قليلا ثم استعير

ص ۱۱۷

للتفاوت فى الاحوال و الرتب ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوز حد إلى حد و تخطى حكم إلى حكم. و لقائل ان يقول ان اريد بقوله دون اخرى و دون آخر دون صفه واحده اخرى و دون امر واحد آخر فقد خرج عن ذلك ما إذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنتين كقولنا ما زيد الا كاتب لمن اعتقده كاتبا و شاعرا و منجما و قولنا ما كاتب الا زيد لمن اعتقد ان الكاتب زيد أو عمرو واو بكر وان اريد به الاعم من الواحد و غيره فقد دخل فى هذا التفسير القصر الحقيقى و كذا الكلام على مكان اخرى و مكان آخر. (فكل منهما) أى فعلم من هذا الكلام و من استعمال لفظه أو فيه ان كان واحد من قصر الموصوف على الصفه و قصر الصفه على الموصوف (ضربان). الاول التخصيص بشئ دون شئ و الثانى التخصيص بشئ مكان شئ (والمخاطب بالاول من ضربى كل) من قصر الموصوف على الصفه و قصر الصفه على الموصوف و يعنى بالاول التخصيص بشئ دون شئ (من يعتقد الشركه) أى شركه صفتين فى موصوف واحد فى قصر الموصوف على الصفه و شركه موصوفين فى صفه واحده فى قصر الصفه على الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زيد الا كاتب من يعتقد اتصافه بالشعر و الكتابه و بقولنا ما كاتب الا زيد من يعتقد اشتراك زيد و عمرو فى الكتابه. (ويسمى) هذا القصر (قصر افراد لقطع الشركه) التى اعتقدها المخاطب (و) المخاطب (بالثانى) اعنى التخصيص بشىء

مكان شئ من ضربى كل من القصرين (يعتقد العكس) أى عكس الحكم الذى اثبته المتكلم فالمخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القيام و بقولنا ما شاعر الا زيد من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زيد. (ويسمى) هذا القصر (قصر قلب لقلب حكم المخاطب أو تساويا عنده) عطف على قوله يعتقد العكس على ما يفصح عنه لفظ الايضاح أى المخاطب بالثانى اما من يعتقد العكس و اما من تساوى عنده الامر ان اعنى الاتصاف بالصفه المذكوره

ص ١١٨

وغيرها فى قصر الموصوف على الصفه و اتصاف الامر المذكور و غيره بالصفه فى قصر الصفه على الموصوف حتى يكون المخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من يعتقد اتصافه بالقيام أو القعود من غير علم بالتعيين و بقولنا ما شاعر الا زيد من يعتقد ان الشاعر زيدا و عمروا من غير ان يعلمه على التعيين. (ويسمى) هذا القصر (قصر تعيين) لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب. فالحاصل ان التخصيص بشئ دون شئ آخر قصر افراد و التخصيص بشئ مكان شئ ان اعتقد المخاطب فيه العكس قصر قلب وان تساويا عنده قصر تعيين و فيه نظر لانا لو سلمنا ان فى قصر التعيين تخصيص شئ بشئ مكان شئ آخر فلا يخفى ان فيه تخصيص شئ بشئ دون آخر فان قولنا ما زيد الا قائم لمن تردد بين القيام و القعود تخصص له بالقيام دون القعود و لهذا جعل السكاكى التخصيص بشئ دون شئ مشتركا بين قصر الافراد و القصد الذى سماه المصنف قصر تعيين و جعل التخصيص بشئ مكان شئ قصر قلب فقط. (وشرط قصر الموصوف على الصفه افرادا عدم تنافى الوصفين) ليصح اعتقاد المخاطب

اجتماعهمـا فى الموصوف حتى تكون الصـفه المنفيه فى قولنا ما زيـد الا شاعر كونه كاتبا أو منجما لا كونه مفحما أى غير شاعر لاـن الافحام و هو وجـدان الرجل غير شاعر ينافى الشاعريه. (و) شـرط قصـر الموصوف على صـفه (قلبا تحقق تنافيهما) أى تنافى الوصفين حتى يكون المنفى فى قولنا ما زيد الا قائم كونه قاعدا أو مضطجعا أو نحو ذلك مما ينافى القيام. و لقد احسن صاحب المفتـاح فى اهمـال هـذا الاشتراط لان قولنا ما زيـد الا شاعر، لمن اعتقـد انه كاتب و ليس بشاعر قصـر قلب على ما صـرح به فى المفتاح مع عـدم تنافى الشـعر و الكتابه و مثل هذا خارج عن اقسام القصـر على ما ذكره المصـنف. لا يقال هذا شـرط الحسن أو المراد التنافى فى اعتقاد المخاطب.

ص ١١٩

لانـا نقول امـا الاول فلا دلاله للفظ عليه مع انا لا نسـلم عـدم حسن قولنا ما زيـد الا شاعر لمن اعتقـده كاتبا غير شاعر و اما الثانى فلان التنافى بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذكره فى تفسيره ان قصر القلب هو الذى يعتقد فيه المخاطب العكس فيكون هذا الاـشتراط ضائعـا، و ايضـا لـم يصـح قول المصـنف فى الايضـاح ان السـكاكى لم يشترط فى قصـر القلب تنـافى الوصـفين و علل المصـنف رحمه الله اشتراط تنافى الوصفين بقوله ليكون اثبات الصفه مشعرا بانتفاء غيرها و فيه نظر بين فى الشرح. (وقصر التعيين اعم) من ان يكون الوصـفان فيه متنـافيين أو لاـ فكل مثال يصـلح لقصـر الافراد و القلب يصـلح التعيين من غير عكس. (وللقصـر طرق) و المـذكور ههنـا اربعـه و غيرهـا قـد سـبق ذكره، فالاـربعه المـذكوره ههنـا (منهـا العطـف كقولـك فى قصـره) أى قصـر الموصوف

على الصـفه (افرادا زيـد شـاعر لا كاتب أو ما زيـد كاتبا بل شاعر) مثل بمثالين اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه و المنفى معطوف و الثانى بالعكس (وقلبا زيـد قائم لا قاعـد أو ما زيـد قائما بل قاعد). فان قلت إذا تحقق تنافى الوصـفين فى قصـر القلب فاثبـات احـدهما يكون مشـعرا بانتفـاء الغير فما فائـده نفى الغير و اثبات المـذكور بطريق الحصـر. قلت الفائـده فيه التنبيه على رد الخطاء فيه إذ المخاطب اعتقـد العكس فان قولنا زيد قائم وان دل على نفى القعود لكنه خال عن الدلاله على ان المخاطب اعتقد انه قاعـد. (وفى قصـرها) أى قصـر الصـفه على الموصوف افرادا، أو قلبـا بحسب المقـام (زيـد شاعر لا عمرو اوما عمرو شاعرا بل زيد) و يجوز ما شاعر عمرو بل زيد بتقديم الخبر لكنه يجب حينئذ رفع الاسمين لبطلان العمل و لما لم يكن فى قصر الموصوف على الصفه مثال الافراد صالحا للقلب لاشتراط عدم التنافى فى الافراد.

وتحقق التنافى فى القلب على زعمه اورد للقلب مثالا يتنافى فيه الوصـفان بخلاف قصـر الصـفه فان فيه مثالا واحدا يصلح لهما، و لما كان كل ما يصـلح مثالا لهما يصـلح مثالا لقصـر التعيين لم يتعرض لـذكره، و هكذا فى سائر الطرق. (ومنها النفى و الاسـتثناء كقولك فى قصـره) افرادا (ما زيد الاشاعر) قلبا (وما زيد الا قائم وفى قصـرها) افرادا و قلبا (ما شاعر الا زيد) و الكل يصـلح مثالا للتعيين و التفـاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب. (ومنها انما كقولك فى قصـره) افرادا (انما زيـد كاتب) قلبا (و انما زيـد قائم وفى قصرها) افرادا و قلبا (انما قائم زيد). وفى دلائل الاعجاز ان انما ولاء العاطفه

انما يستعملان فى الكلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد. و اشار إلى سبب افاده انما القصر بقوله (لتضمنه معنى ما والا) و اشار بلفظ التضمن إلى انه ليس بمعنى ما و الا حتى كأنهما لفظان مترادفان إذ فرق بين ان يكون فى الشئ معنى الشئ. و بين ان يكون الشئ الشئ، على الاطلاق فليس كل كلام يصلح فيه ما والا يصلح فيه انما صرح بذلك الشيخ فى دلائل الاعجاز، و لما اختلفوا فى افاده انما القصر و فى تضمنه معنى ما والا بينه بثلثه اوجه فقال (لقول المفسرين انما حرم عليكم الميته بالنصب معناه ما حرم الله عليك الا الميته و) هذا المعنى (هو المطابق لقرائه الرفع) أى رفع الميته، و تقرير هذا الكلام ان فى الايه ثلث قرائات حرم مبنيا للفاعل مع نصب الميته و رفعها و حرم مبنيا للمفعول مع رفع الميته كذا فى تفسير الكواشى، فعلى القرائه الاولى ما فى انما كافه إذ لو كانت موصوله لبقى ان بلا خبر و الموصول بلا عائد و على الثانيه موصوله لتكون الميته خبرا إذ لا يصح ارتفاعها بحرم المبنى للفاعل على ما لا يخفى و المعنى ان الذى حرمه الله تعالى عليكم هو الميته و هذا يفيد القصر (لما مر) فى

تعريف المسند من ان نحو المنطلق زيد و زيد المنطلق يفيد قصر الانطلاق على زيد. فإذا كان انما متضمنا معنى ما والا و كان معنى القرائه الاولى ما حرم الله عليكم الا ـ الميته كانت مطابقه للقرائه الثانيه والا ـ لم تكن مطابقه لها لافادتها القصر، فمراد السكاكى و المصنف بقرائه النصب و الرفع هو القرائه الاولى و الثانيه فى المبنى للفاعل و لهذا

لم يتعرضا للاختلاف فى لفظ حرم بل فى لفظ الميته رفعا و نصبا و اما على القرائه الثالثه اعنى رفع الميته و حرم مبنيا للمفعول فيحتمل ان يكون ما كافه أى ما حرم عليكم الا الميته وان يكون موصوله أى ان الذى حرم عليكم و هو الميته و يرجح هذا ببقاء ان عامله على ما هو اصلها. و بعضهم توهم ان مراد السكاكى و المصنف بقرائه الرفع هذه القرائه الثالثه فطالبهما بالسبب فى اختيار كونها موصوله مع ان الزجاج اختار انها كافه. (ولقول النحاه انما لا ثبات ما يذكر بعده و نفى ما سواه) أى سوى ما يذكر بعده اما فى قصر الموصوف نحو انما زيد قائم فهو لاثبات قيام زيد و نفى ما سواه من القعود و نحوه و اما فى قصر الصفه نحو انما يقوم زيد فهو لاثبات قيامه و نفى ما سواه من قيام عمرو و بكر و غيرهما (ولصحه انفصال الضمير معه) أى معه انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال و لا تعذر ههنا الا بان يكون المعنى ما يقوم الا انا فيقع بين الضمير و عامله فصل لغرض ثم استشهد على صحه هذا الانفصال ببيت من هو ممن يستشهد بشعره و لهذا صرح باسمه فقال (قال الفرزدق انا الذائد)، من الذود و هو الطرد (الحامى الذمار) أى العهد. وفى الاساس هو الحامى الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم و عنف من حماه و حريمه (و انما يدافع عن احسابهم انا أو مثلى،) لما كان غرضه ان يخص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمير و اخره إذ لو قال و انما ادافع عن

احسـابهم لصـار المعنى انه يـدافع عن احسـابهم لاـ عن احسـاب غيرهم و هو ليس بمقصوده و لاـ يجوز ان يقال انه محمول على الضروره لانه كان يصح ان يقال انما ادافع عن

ص ١٢٢

احسـابهم انـا على ان يكون انا تأكيـدا و ليست ما موصوله اسم ان و انا خبرها إذ لا ضـروره فى العـدول عن لفظ من إلى لفظ ما (ومنها التقـديم) أى تقـديم ما حقه التأخير كتقـديم الخبر على المبتـدأ أو المعمولات على الفعل (كقولك فى قصـره) أى قصـر الموصوف (تميمى انا) كان الانسب ذكر المثالين لان التميميه و القيسـيه ان تنافيا لم يصلح هذا مثالا لقصر الافراد و الا لم يصلح لقصر القلب بل للافراد (وفى قصرها انا كفيت مهمتك) افرادا و قلبا أو تعيينا بحسب اعتقاد المخاطب. (وهذه الطرق الاربعه) بعد اشتراكها فى افاده القصـر (تختلف من وجوه فـدلاله الرابع) أى التقديم (بالفحوى) أى بمفهوم الكلام بمعنى انه إذا تأمل صاحب الـذوق السـليم فيه فهم منمه القصـر وان لم يعرف اصـطلاح البلغاء فى ذلك (و) دلاله الثلثه (الباقيه بالوضع) لان الواضع وضـعها لمعـان تفيـد القصـر. (والاصـل) أى الوجه الثـانى من وجوه الاختلاـف ان الاصـل (فى الاـول) أى فى طريق العطف (النص على المثبت و المنفى كمـا مر فلاـ يترك) النص عليهمـا (الا لكراهه الاطناب كما إذا قيل زيـد يعلم النحو الصـرف و العروض أو زيد يعلم النحو و عمرو و بكر فتقول فيهمـا) أى فى هـذين المقـامين (زيـد يعلم النحو لا غير) و اما فى الاول فمعناه لاغير زيـد أى لا عمرو و لا بكر و حذف المضاف إليه من غير و بنى هو على الضم تشبيها بالغايات، و ذكر بعض النحاه ان

لا ـ فی لا ـ غیر لیست عاطفه بل لنفی الجنس (أو نحوه) أی نحو لا غیر مثل لا ما سواه و لا من عـداه و ما اشـبه ذلک. (و) الاصـل (فی) الثلاـثه (الباقیه النص علی المثبت فقط) دون المنفی و هو ظاهر (والنفی) أی وجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفی بلاء العاطفه (لا یجامع الثانی) اعنی النفی و الاسـتثناء فلا یصح ما زید الا قائم لا قاعد، و قد یقع مثل ذلک فی کلام المصـنفین لا فی کلاـم البلغـاء (لاـن شـرط المنفی بلاـء العاطفه ان لا یکون) ذلک المنفی (منفیا قبلها بغیرها) من ادوات النفی لانها موضوعه لان تنفی بها ما اوجبته للمتبوع لا لان تعید بها النفی فی شئ قد نفیته و هذا

ص ١٢٣

الشرط مفقود فی النفی و الاستثناء. لانک إذا قلت ما زید الا قائم فقد نفیت عنه کل صفه وقع فیها التنازع حتی کانک قلت لیس هو بقاعـد و لاـ نائم و لا مضـطجع و نحو ذلک، فإذا قلت لا قاعـد فقـد نفیت عنه بلاء العاطفه شـیءا هو منفی قبلها بماء النافیه و کـذا الکلام فی ما یقوم الا زیـد و قوله بغیرها یعنی من ادوات النفی علی ما صـرح به فی المفتاح. و فائدته الاحتراز عما إذا کان منفیا بفحوی الکلام أو علم المتکلم أو السامع و نحو ذلک کما سـیجئ فی بحث انما، لا یقال هـذا یقتضـی جواز ان یکون منفیا قبلها بلاء العاطفه الاخری نحو جاءنی الرجال لا النساء لا هنـد لانا نقول الضـمیر لـذلک المشـخص أی بغیر لاء العاطفه التی نفی بها ذلک المنفی و معلوم انه یمتنع نفیه قبلها بها لامتناع ان ینفی شئ بلاء قبل الاتیان

بها و هذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يؤذى غيره فان المفهوم منه ان لا يؤذى غيره سواء كان ذلك الغير كريما أو غير كريم. (ويجامع) أى النفى بلاء العاطفه (الاخيرين) أى انما و التقديم (فيقال انما انا تميمى لا قيسى و هو يأتينى لاعمرو و لأن النفى فيهما) أى فى الاخيرين (غير مصرح به) كما فى النفى و الاستثناء فلا يكون المنفى (بلاء العاطفه منفيا بغيرها من ادوات النفى و هذا كما يقال امتنع زيد عن المجيء لا عمرو) فانه يدل على نفى المجئ عن زيد لكن لا صريحا بل ضمنا و انما معناه الصريح هو ايجاب امتناع المجئ عن زيد فيكون لا نفيا لذلك لايجاب و التشبيه بقوله امتنع زيد عن المجئ لاعمرو من جهه ان النفى الضمنى ليس فى حكم النفى الصريح لا من جهه ان المنفى بلاء العاطفه منفى قبلها بالنفى الضمنى كما فى انما انا تميمى لا قيسى إذ لا دلاله لقولنا امتنع زيد عن المجئ على نفى امتناع مجئ عمرو لا ضمنا و لا صريحا. قال (السكاكى شرط مجامعته) أى مجامعه النفى بلاء العاطفه (الثالث) أى انما (ان لا يكون الوصف فى نفسه مختصا بالموصوف) لتحصل الفائده (نحو انما

يستجيب الذين يسمعون) فانه يمتنع ان يقال لا الذين لا الذين لا يسمعون لان الاستجابه لا تكون الا ممن يسمع و يعقل بخلاف انما يقوم زيد لا عمرو إذ القيام ليس مما يختص بزيد و قال الشيخ (عبد القاهر لا تحسن) مجامعه الثالث (فى) الوصف (المختص كما تحسن فى غيره و هذا اقرب) إلى الصواب إذ لا دليل على الامتناع عند قصد زياده التحقيق و التأكيد (واصل الثانى)

أى الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفى و الاستثناء (ان يكون ما استعمل له) أى الحكم الذى استعمل فيه النفى و الاستثناء (مما يجهله المخاطب و ينكره بخلاف الثالث) أى انما فان اصله ان يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب و لا ينكره كذا فى الايضاح نقلا عن دلائل الاعجاز و فيه بحث لان المخاطب إذا كان عالما بالحكم و لم يكن حكمه مشوبا بخطاء لم يصح القصر بل لا يفيد الكلام سوى لازم الحكم و جوابه ان مراده ان انما يكون لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب و لا ينكره حتى ان انكاره يزول بادنى تنبيه لعدم اصراره عليه و على هذا يكون موافقا لما فى المفتاح (كقولك لصاحبك و قد رأيت شبحا من بعيد ما هو الازيد إذا اعتقده غيره) أى إذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد (مصرا) على هذا الاعتقاد (وقد ينزل المعلوم منزله المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له) أى لذلك المعلوم. (الثانى) أى النفى و الاستثناء (افرادا) أى حال كونه قصر افراد (نحو و ما محمد الا رسول صلى الله عليه و آله أى مقصور على الرساله لا يتعداها إلى التبرى من الهلاك) فالمخاطبون وهم الصحابه رضى الله عنهم كانوا عالمين بكونه مقصورا على الرساله غير جامع بين الرساله و التبرى من الهلاك لكنهم لما كانوا يعدون هلاكه امرا عظيما (نزل استعظامهم هلاكه منزله انكارهم اياه) أى الهلاك فاستعمل له النفى و الاستثناء و اعتبار المناسب هنا هو الاشعار بعظم هذا الامر فى نفوسهم و شده حرصهم على بقائه عليه الصلاه و السلام عندهم.

ص ١٢٥

(أو قلبا) عطف على قوله افرادا (نحو ان انتم الا بشر

مثلنا) فالمخاطبون وهم الرسل عليهم السلام لم يكونوا جاهلين بكونهم بشرا و لا منكرين لذلك لكنهم نزلوا منزله المنكرين (لاعتقاد القائلين) وهم الكفار (ان الرسول لا يكون بشرا مع اصرار المخاطبين على دعوى الرساله) فنزلهم القائلون منزله المنكرين للبشريه لما اعتقدوا اعتقادا فاسدا من التنافى بين الرساله و البشريه فقلبوا هذا الحكم بان قالوا ان انتم الا بشر مثلنا أى مقصورون على البشريه ليس لكم وصف الرساله التى تدعونها و لما كان هنا مظنه سؤال و هو ان القائلين قد ادعوا التنافى بين البشريه و الرساله و قصروا المخاطبين على البشريه و المخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشريه حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم فكأنهم سلموا انتفاء الرساله عنهم اشار إلى جوابه بقوله. (وقولهم) أى قول الرسل المخاطبين (ان نحن الا بشر مثلكم من) باب (مجاراه الخصم) و ارخاء العنان إليه بتسليم بعض مقدماته (ليعثر) الخصم من العثار و هو الزله. و انما يفعل ذلك (حيث يراد تبكيته) أى اسكات الخصم و الزامه (لا لتسليم انتفاء الرساله) فكأنهم قالوا ان ما ادعيتم من كوننا بشرا فحق لا ننكره. ولكن هذا لا ينافى ان يمن الله تعالى علينا بالرساله فلهذا اثبتوا البشريه لانفسهم و اما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم (وكقولك) عطف على قوله كقولك لصاحبك و هذا مثال لاصل انما أى الاصل فى انما ان يستعمل فيما لا ينكره المخاطب كقولك (انما هو اخوك لمن يعلم ذلك و يقر به و انت تريد ان ترقه عليه) أى ان تجعل من يعلم ذلك رقيقا مشفقا على اخيه و الاولى بناء على ما ذكرنا ان يكون هذا المثال من الاخراج لا على

الظاهر (وقد ینل المجهول منزله المعلوم لادعاء ظهوره فیستعمل له الثالث) أی انما (قوله تعالی حکایه عن الیهود انما نحن مصلحون) ادعوا ان کونهم مصلحین امر ظاهر من شأنه ان لا یجهله المخاطب و لا ینکره (ولذلک جاء الا انهم هم المفسدون للرد علیهم مؤکدا بما تری) من ایراد الجمله الاسمیه الداله علی الثبات. و تعریف الخبر الدال علی الحصر و توسیط ضمیر الفصل المؤکد لذلک و تصدیر الکلام بحرف التنبیه الدال علی ان مضمون الکلام مما له خطر وله عنایه. ثم لتأکیده بان ثم تعقیبه بما یدل علی التقریع و التوبیخ و هو قوله ولکن لا- یشعرون (ومزیه انما علی العطف انه یعقل منها) أی من انما (الحکمان) اعنی الاثبات للمذکور و النفی عما عداه (معا) بخلاف العطف فانه یفهم منه اولا الاثبات ثم النفی نحو زید قائم لا قاعد و بالعکس نحو ما زید قائما بل قاعدا. (واحسن مواقعها) أی مواقع انما (التعریض نحو انما یتذکر اولو الالباب فانه تعریض بان الکفار من فرط جهلهم کالبهائم فطمع النظر) أی التأمل (منهم کطمعه منها) أی کطمع النظر من البهائم. (ثم القصر کما یقع بین المبتدأ و الخبر علی ما مر یقع بین الفعل و الفاعل) نحو ما قام الا زید (وغیرهما) کالفاعل و المفعول نحو ما ضرب زید الا عمروا و ما ضرب عمروا الا- زید و المفعولین نحو ما اعطیت زیدا الا درهما و ما اعطیت درهما الا زثدا و غیر ذلک من المتعلقات. (ففی الاستثناء یؤخر المقصور علیه مع اداه الاستثناء) حتی لو ارید القصر علی الفاعل قبل ما ضرب عمروا الا زید ولو ارید القصر علی المفعول قبل ما ضرب

زيـد الاـ عمروا و معنى قصـر الفاعـل على المفعول مثلاـ قصـر الفعل المسـند إليه الفاعل على المفعول. و على هـذا قياس البواقى فيرجع فى الحقيقه إلى قصـر الصفه إلى الموصوف و بالعكس و يكون حقيقيا و غير حقيقى افرادا و قلبا و تعيينا و لا يخفى اعتبار ذلك. (وقل) أى جاز على قله (تقديمهما) أى تقديم المقصور عليه واداه الاستثناء

ص ١٢٧

على المقصور (حـال كونهمـا بحالهمـا) و هو ان يلى المقصور عليه الاـداه (نحو مـا ضـرب الا عمروا زيـد) فى قصـر الفاعل على المفعول (ومـا ضـرب الاـ زيـد عمروا) فى قصـر المفعول على الفاعـل، و انمـا قال بحالهما احترازا عن تقـديمهما مع ازالتهما عن حالهما بان يؤخر الاداه عن المقصور عليه كقولك فى ما ضـرب زيـدا الا عمروا ما ضـرب عمروا الا زيـد فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلال المعنى و انعكاس المقصود. و انما قل تقديمهما بحالهما (لاسـتلزامه قصر الصفه قبل تمامها) لان الصفه المقصوره على الفاعـل مثلا هى الفعل الواقع على المفعول لا مطلق الفعل فلا يتم المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصـره، و على هـذا فقس، و انما جاز على قله نظرا إلى انها فى حكم التام باعتبار ذكر المتعلق فى الاخر. (ووجه الجميع) أى السبب فى افاده النفى و الاسـتثناء القصر فيما بين مبتدأ و الخبر و الفاعل و المفعول و غير ذلك (ان النفى فى الاستثناء المفرغ) الذى حذف منه المستثنى منه و اعرب ما بعد الا بحسب العوامل (يتوجه إلى مقدر و هو مسـتثنى منه) لان الا للاخراج و الاخراج يقتضى مخرجا منه. (عام) ليتناول المستثنى و غيره فيتحقق الاخراج (مناسب للمستثنى فى جنسه) بان يقدر فى

نحو ما ضرب الا زيد ما ضرب احد وفى نحو ما كسوته الا الجبه ما كسوته لباسا وفى نحو ما جاءنى الا راكبا ما جاءنى كائنا على حال من الاحوال وفى نحو ما سرت الا يوم الجمعه ما سرت وقتا من الاوقات. و على هذا القياس (و) فى (صفته) يعنى فى الفاعليه و المفعوليه و الحاليه و نحو ذلك. و إذا كان النفى متوجها إلى هذا المقدر العام المناسب للمستثنى فى جنسه وصفته (فإذا اوجبت منه) أى من ذلك المقدر (شئ بالاجاء القصر) ضروره بقاء ما عداه على صفه الانتقاء. (وفى انما يؤخر المقصور عليه تقول انما ضرب زيد عمروا) فيكون القيد الاخير بمنزله الواقع بعد الا فيكون هو المقصور عليه (ولا يجوز تقديمه) أى تقديم

ص ١٢٨

المقصور عليه بانما (على غيره للالتباس) كما إذا قلنا فى انما ضرب زيد عمروا انما ضرب عمروا زيد بخلاف النفى و الاستثناء فانه لا التباس فيه إذا المقصور عليه هو المذكور بعد الاسواء قدم اواخر وههان ليس الا مذكورا فى اللفظ بل تضمنا. (وغير كالا فى افاده القصرين) أى قصر الموصوف على الصفه و قصر الصفه على الموصوف افراد و قلبا و تعيينا (و) فى (امتناع مجامعته لاء) العاطفه لما سبق فلا يصح ما زيد غير شاعر لا كاتب و لا ما شاعر غير زيد لا عمرو.

ص ١٢٩

باب ۶ الإنشاء

اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذى ليس لنسبته خارج تطابقته أو لا تطابقته و قد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك و الاظهر ان المراد ههنا هو الثانى بقرينه تقسيمه إلى الطلب و غير الطلب و تقسيم الطلب إلى

التمنى و الاستفهام و غيرهما و المراد بها معانيها المصدريه لا الكلام المشتمل عليها بقرينه قوله و اللفظ الموضوع له كذا و كذا لظهور ان لفظ ليت مثلا- يستعمل لمعنى التمنى لا- لقولا ليت زيدا قائم فافهم. فالانشاء ان لم يكن طلبا كافعال المقاربه و افعال المدح و الذم و صيغ العقود و القسم ورب و نحو ذلک فلا يبحث عنها ههنا لقله المباحث المناسبه المتعلقه بها و لأن اكثرها فى الاصل اخبار نقلت إلى معنى الانشاء فالانشاء (ان كان طلبا استدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب) لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقيه و يتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام. (وانواعه) أى الطلب (كثيره منها: التمنى) و هو طلب حصول شئ على سبيل المحبه (واللفظ الموضوع له ليت و لا يشترط امكان المتمنى) بخلاف الترجى (كقولک ليت الشباب يعود يوما) فاخبره بما فعل المشيب و لا تقود لعله يعود لكن إذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لک توقع و طماعيه فى وقوعه والا لصار ترجيا. (وقد يتمنى بهل نحو هى لى من شفيع حيث يعلم ان لا شفيع له) لانه

ص ۱۳۰

حينئذ يمتنع حمله على حقيقه الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه، و النكته فى التمنى بهل و العدول عن ليت هى ابراز المتمنى لكمال العنايه به فى صوره الممكن الذى لا جزم بانتفائه. (و) قد يتمنى (بلو نحو لو تأتينى فتحدثنى بالنصب) على تقدير فان تحدثنى فان النصب قرينه على ان لو ليست على الصلها إذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان و انما يضمر ان بعد الاشياء السته و المناسب للمقام ههنا هو التمنى. قال

(السكاكى كان حروف التنديم و التحضيض و هى هلا والا بقلب الهاء همزه ولولا ولو ما مأخوذه منهما) و خبر كأن منهما أى كأنها مأخوذه من هل ولو اللتين للتمنى حال كونهما (مركبتين مع ماء ولاء المزيدتين لتضمينهما) عله لقوله مركبتين و التضمين جعل الشئ فى ضمن الشئ تقول ضمنت الكتاب كذا كذا بابا إذا جعلته متضمنا لتلك الابواب يعنى ان الغرض المطلوب من هذا التركيب و التزامه هو جعل هل ولو متضمنتين (معنى التمنى ليتولد) عله لتضمينهما يعنى ان الغرض من تضمينهما معنى التمنى ليس افاده التمنى بل ان يتولد (منه) أى من معنى التمنى المتضمنتين هما اياه (فى الماضى التنديم نو هلا اكرمت زيدا) أو لو ما اكرمته على معنى ليتك اكرمته قصدا إلى جعله نادما على ترك الاكرام. (وفى المضارع التحضيض نحو هلا تقوم) ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدا إلى حثه على القيام و المذكور فى الكتاب ليس عباره السكاكى لكنه حاصل كلامه و قوله لتضمينهما مصدر مضاف إلى المفعول الاول و معنى التمنى مفعوله الثانى. و وقع فى بعض النسخ لتضمنهما على لفظ التفعل و هو لا يوافق معنى كلام المفتاح. و انما ذكر هذا بلفظ كأن لعدم القطع بذلك. (وقد يتمنى بلعل فيعطى له حكم ليت) و ينصب فى جوابه المضارع على اضمار ان ٠ نحو لعلى احج فازورك بالنصب لبعد المرجو عن الحصول).

ص ١٣١

وبهذا يشبه المحالات و الممكنات التى لاطماعيه فى وقوعها فيتولد منه معنى التمنى و منها أى من انواع الطلب (الاستفهام) و هو طلب حصول صوره الشئ فى الذهن فان كانت وقوع نسبه بين امرين أو لا وقوعها فحصولاه هو التصديق و الا فهو

التصور. (والالفـاظ الموضوعه له الهمزه و هـل و مـا و من واى وكم و كيف و اين و انى و متى و ايان. فالهمزه لطلب التصـديق) أى انقياد الـذهن و اذعانه لوقوع نسـبه تامه بين الشـىءين (كقولك اقام زيد) فى الجمله الفعليه (وازيد قائم) فى الجمله الاسـميه (أو) لطلب (التصور) أى ادراك غير النسـبه (كقولك) فى طلب تصور المسند إليه (ادبس فى الاناء ام عسل) عالما بحصول شئ فى الانـاء طالبـا لتعيينه (و) فى طلب تصور المسـند (فى الخـابيه دبسك ام فى الزق) عالما بكون الـدبس فى واحـد من الخابيه و الزق طالبا لتعيين ذلك (و لهـذا) أى ولمجئ الهمزه لطلب التصور (لم يقبـح) فى تصور الفاعل (ازيـد قام) كما قبـح هل زيد قام (و) (لم يقبـح فى طلب تصور المفعول اعمروا عرفت) كما قبح هل عمروا عرفت و ذلك لان التقديم يسـتدعى حصول التصديق بنفس الفعـل فيكون هـل لطلب حصول الحاصـل و هـذا ظـاهر فى أعمروا عرفت لا فى ازيـد قام فليتأمل (والمسؤول عنه بها) أى بالهمزه (هو ما يليها كالفعل فى اضربت زيدا) إذا كان الشك فى نفس الفعل اعنى الضرب الصادر من المخاطب الواقع على زيد واردت بالاسـتفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصـديق. ويحتمل ان يكون لطلب تصور المسـند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخـاطب بزيـد لكن لاـ تعرف انه ضـرب أو اكرام (والفاعل فئ انت ضـربت) إذا كان الشك فى الضارب (والمفعول فى ازيـدا ضربت) إذا كان الشك فى المضـروب، و كذا قياس سائر المتعلقات (وهل لطلب التصديق فحسب) وتدخل على الجملتين (نحو هل قام زيد

ص ۱۳۲

وهل عمرو قاعد) إذا كان المطلوب حصول التصديق بثبوت القيام لزيد و

القعود لعمرو. (و لهذا) أي و لا ختصاصها بطلب التصديق (امتنع هل زيد قام ام عمرو) لان وقوع المفرد ههنا بعد ام دليل على ان ام متصله و هى لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبوت اصل الحكم و هل انما تكون لطلب الحكم فقط. ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو لقبح و لا يمتنع لما سيجئ (و) لهذا ايضا (قبح هل زيدا ضربت لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل) فيكون هل لطلب حصول الحاصل و هو محال. و انما لما يمتنع؟ لاحتمال ان يكون زيدا مفعول فعل محذوف أو يكون التقديم لمجرد الاهتمام لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر (دون) هل زيدا (ضربته) فانه لا يقبح (لجواز تقدير المفسر قبل زيدا) أى هل ضربت زيدا ضربته (وجعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك) أى لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجل بدل من الضمير فى عرف قدم للتخصيص. (ويلزمه) أى السكاكى (ان لا يقبح هل زيد عرف) لان تقديم المظهر المعرفه ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاه و فيه نظر لان ما ذكره من اللزوم ممنوع لجواز ان يقبح لعله اخرى (وعلل غيره) أى غير السكاكى (قبحهما) أى قبح هل رجل عرف و هل زيد عرف (بان هل بمعنى قد فى الاصل) واصله اهل (وترك الهمزه قبلها لكثره وقوعها فى الاستفهام فاقيمت هى مقام الهمزه و قد تطفلت عليها فى الاستفهام و قد من خواص الافعال فكذا ما هى به معناها. و انما لم يقبح هل زيد قائم لانها إذا لم

تر الفعل فى حيزها ذهلت عنه ونسيت بخلاف ما إذا رأته فانها تذكرت العهود وجنت إلى الالف المألوف فلم ترض بافتراق

ص ۱۳۳

الاسم بينهما. (وهى) أى هل (تخصص المضارع بالاستقبال) بحكم الوضع كالسين وسوف (فلا يصح هل تضرب زيدا) فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال على ما يفهم عرفا و من قوله (وهو اخوك كما يصح اتضرب زيدا و هو اخوك) قصدا إلى انكار الفعل الواقع فى الحال بمعنى انه لا ينبغى ان يكون و ذلك لان هل تخصص المضارع بالاستقبال فلا يصح لانكار الفعل الواقع فى الحال بخلاف الهمزه فانها تصلح لانكار الفعل الواقع لانها ليست مخصصه للمضارع بالاستقبال و قولنا فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار فى كل ما يوجد فيه قرينه تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع فى الحال سواء عمل ذلك المضارع فى جمله حاليه كقولك اتضرب زيدا و هو اخوك أو لا كقوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون، وكقولك اتؤذى اباك و اتشتم الامير فلا يصح وقوع هل فى هذه المواضع و من العجائب ما وقع لبعضهم فى شرح هذا الموضع من ان هذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال واعماله فيها. ولعمرى ان هذه فريه ما فيها مريه إذ لم ينقل عن احد من النحاه امتناع مثل سيجئ زيد راكبا وسأضرب زيدا و هو بين يدى الامير كيف و قد قال الله تعالى سيدخلون جهنم داخرين، و انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين، وفى الحماسه ساغسل عنى العار بالسيف جاليا، على قضاء الله ما كان جالبا وامثال هذه اكثر من ان تحصى. واعجب من هذا انه

لمـا سـمع قول النحـاه انه يجب تجريـد صـدر الجمله الحـاليه عن علم الاسـتقبال لتنافى الحال و الاسـتقبال بحسب الظاهر على ما سنـذكره حتى لا يجوز يأتينى زيـد سيركب أو لن يركب فهم منه انه يجب تجريـد الفعل العامل فى الحال عن علامه الاسـتقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضـرب وستضرب و لن تضرب بالحال واورد هذا المقال دليلا على ما ادعاه و لم ينظر فى صدر هذا المقال حتى يعرف

ص ۱۳۴

انه لبيـان امتنـاع تصـدير الجمله الحـاليه بعلم الاسـتقبال (ولاختصـاص التصـديق بها) أى لكون هل مقصوره على طلب التصـديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق. (وتخصيصـها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر) و مـا موصوله وكونه مبتـدأ خبره اظهر وزمانيـا خبر الكون أى بالشـئ الـذى زمـانيته اظهر (كالفعـل) فان الزمان جزء عن مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل بعروضه له اما اقتضاء تخصيصـها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهر و اما اقتضاء كونها لطلب التصـديق فقط لـذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء و النفى و الاثبات انما يتوجهان إلى المعانى و الاحداث التى هى مدلولات الافعال لا إلى الذوات التى هى مدلولات الاسـماء. (و لهذا) أى و لأن لها مزيد اختصاص بالفعل (كان فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من فهل تشكرون وفهل انتم تشكرون) مع انه مؤكد بالتكرير لان انتم فاعل فعل محذوف (لان ابراز ما سيتجدد فى معرض الثابت ادل على كمال العنايه بحصوله) من ابقائه على اصله كما فى هل تشكرون لان هل فى هل تشكرون وفى هل انتم تشكرون على اصلها لكونها داخله على الفعل تحقيقا فى الاول وتقديرا

فی الثـانی. (و) فهل انتم شاکرون ادل علی طلب الشکر (من افانتم شاکرون) ایضا (وان کان للثبوت باعتبار) کون الجمله اسـمیه (لان هل ادعی للفعل من الهمزه فترکه معها) أی ترک الفعل مع هل (ادل علی ذلک) أی علی کمال العنایه بحصول ما سیتجدد (و لهـذا) أی و لأن هل ادعی للفعل من الهمزه (لا یحسن هل زیـد منطلق الا من البلیغ) لانه الـذی یقصـد به الـدلاله علی الثبوت وابراز ما سـیوجد فی معرض الوجود (وهی) أی هل (قسـمان بسـیطه و هی التی یطلب بها وجود الشئ أو لا) وجوده (کقولنا هل الحرکه موجوده) أو لا موجوده (ومرکبه و هی التی یطلب بها

ص ۱۳۵

وجود شـئ لشئ) أو لا وجود له (کقولنا هل الحرکه دائمه) أو لا دائمه فان المطلوب وجود الدوام للحرکه أو لا وجوده لها و قد اعتبر فی هذه شـیءان غیر الوجود وفی الاولی شـئ واحد فکانت مرکبه بالنسـبه إلی الاولی و هی بسـیطه بالنسـبه إلیها. (والباقیه) من الفاظ الاسـتفهام تشترک فی انها (لطلب التصور فقط) وتختلف من جهه ان المطلوب بکل منها تصور شئ آخر. (قیل فیطلب بمـا، شـرح الاـسم کقولنـا ما العنقاء) طالبا ان یشـرح هـذا الاسم ویبین مفهومه فیجاب بایراد لفظ اشـهر (أو ما هیه المسـمی) أی حقیقته التی هو بهـا هو (کقولنا ما الحرکه) أی ما حقیقه مسـمی هـذا اللفظ فیجاب بایراد ذاتیاته. (وتقع هل البسـیطه فی الترتیب بینهما) أی بین ما التی لشـرح الاسم و التی لطلب الماهیه یعنی ان مقتضـی الترتیب الطبیعی ان یطلب أو لا شـرح الاسم ثم وجود المفهوم فی نفسه ثم ما هیته وحقیقته لان من لا یعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان یطلب

وجود ذلك المفهوم و من لا يعرف انه موجود استحال منه ان يطلب حقيقته وماهيته إذ لا حقيقه للمعدوم و لا ماهيه له و الفرق بين المفهوم من الاسم بالجمله وبين الماهيه التى يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فهما ما ووقف على الشئ الذى يدل عليه الاسم إذا كان عالما باللغه و اما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعه المنطق فالموجودات لما كان لها حقائق ومفهومات فلها حدود حقيقيه واسميه و اما المعدومات فليس لها الا المفهومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجوده حتى ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن عليها فى اثناء التعاليم انما هى حدود اسميه ثم إذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقيه جميع ذلك مذكور فى الشفاء. (و) يطلب (بمن العارض المشخص) أى الامر الذى يعرض (لذى العلم) فيفيد تشخصه وتعينه (كقولنا من فى الدار) فيجاب عنه بزيد ونحوه مما يفيد تشخصه

(وقال السكاكى يسأل بما عن الجنس تقول ما عندك أى أى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه) ويدخل فيه السؤال عن الماهيه و الحقيقه نحو ما الكلمه أى أى اجناس الالفاظ هى وجوابه لفظ مفرد موضوع (أو عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه و) يسأل (بمن عن الجنس من ذى العلم تقول من جبريل أى ابشر هو ام ملك ام جنى و فيه نظر) إذ لا نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح فى جواب من جبريل ان يقال ملك بل جوابه ملك من عند الله يأتى

بالوحى كذا و كذا مما يفيد تشخصه (ويسأل باى عما يميز احد المتشاركين فى امر يعمهما) و هو مضمون اضيف إليه أى (نحو أى الفريقين خير مقاما، أى انحن ام اصحاب محمد عليه السلام) و المؤمنون و الكافرون قد اشتركا فى الفريقيه وسألوا عما يميز احدهما عن الاخر مثل كون الكافرين قائلين بهذا القول ومثل كون اصحاب محمد عليه السلام غير قائلين. (و) يسأل (بكم عن العدد نحو سل بنى اسرائيل كم آتيناهم من آيه بينه،) أى كم آيه آتيناهم اعشرين ام ثلثين فمن آيه مميزكم بزياده من لما وقع من الفصل بفعل متعد بين كم ومميزه كما ذكرنا فى الخبريه، فكم ههنا للسؤال عن العدد لكن الغرض من هذا السؤال هو التقريع و التوبيخ. (و) يسأل (بكيف عن الحال وباين عن المكان وبمتى عن الزمان) ماضيا كان أو مستقبلا (وبايان عن) الزمان (المستقبل. قيل ويستعمل فى مواضع التفخيم مثل يسأل ايان يوم القيمه، وانى تستعمل تاره بمعنى كيف) ويجب ان يكون بعدها فعل (نحو فأتوا حرثكم انى شئتم) أى على أى حال و من أى شق اردتم بعد ان يكون المأتى موضع الحرث و لم يجئ انى زيد بمعنى كيف هو (واخرى بمعنى من اين نحو انى لك هذا) أى من اين لك هذا الرزق الاتى كل يوم و قوله يستعمل اشاره إلى انه يحتمل ان يكون مشتركا بين المعنيين وان يكون فى احدهما حقيقه وفى الاخر مجازا ويحتمل ان يكون معناه اين الا انه فى الاستعمال ص ١٣٧

يكون مع من ظاهره كما فى قوله من انى عشرون لنا أى من اين أو مقدره كما فى قوله تعالى انى لك هذا أى من اين

لـک هـذا علی مـا ذکره بعض النحاه. (ثم ان هـذه الکلمات الاسـتفهامیه کثیرا ما تسـتعمل فی غیر الاسـتفهام) مما یناسب المقام بحسب معونه القرائن (کالاـ سـتبطاء نحو کم دعوتـک و التعجب نحو مـالی لا اری الهدهـد) لانه کان لا یغیب عن سـلیمان علیه السـلام الا باذنه فلما لا یبصـره مکانه تعجب من حال نفسه فی عـدم ابصاره ایاه و لا یخفی انه لا معنی لاسـتفهام العاقل عن حال نفسه و قول صـاحب الکشاف انه نظر سـلیمان إلی مکان الهدهـد فلم یبصـره فقال مالی لا اراه علی معنی انه لا یراه و هو حاضـر لساتر ستره أو غیر ذلک ثم لاح له انه غائب فاضـرب عن ذلک واخـذ یقول اهو غائب کانه یسأل عن صـحه ما لاح له یدل علی ان الاسـتفهام علی حقیقته. (والتنبیه علی الضـلال نحو فاین تـذهبون و الوعید کقولک لمن یسـیٔ الادب الم اؤدب فلانا إذا علم) المخـاطب (ذلک) و هو انک ادبت فلانا فیفهم معنی الوعیـد و التخویف و لا یحمله علی السؤال. (والتقریر) أی حمل المخاطب علی الاـقرار بمـا یعرفه و الجـائه إلیه (بایلاـء المقرر به الهمزه) أی بشـرط ان یـذکر بعـد الهمزه ما حمل المخاطب علی الاقرار به (کما مر) فی حقیقه الاسـتفهام من ایلاء المسؤل عنه الهمزه تقول اضربت زیدا فی تقریره بالفعل وانت ضربت فی تقریره بالفاعل وازیدا ضـربت فی تقریره بالمفعول وعلی هذا القیاس و قد یقال التقریر بمعنی التحقیق و التثبیت فیقال اضـربت زیدا بمعنی انک ضربته البته (والانکـار کـذلک نحو اغیر الله تـدعون) أی بایلاـء المنکر الهمزه کالفعـل فی قوله ایقتلنی و المشـرفی مضاجعی، و الفاعل فی قوله تعالی اهم یقسمون رحمه ربک، و

المفعول فى قوله تعالى اغير الله اتخذ وليا، واغير الله تدعون و اما غير الهمزه فيجئ للتقرير و الانكار لكن لا يجرى فيه هذه التفاصيل و لا يكثر كثره الهمزه فلذا لم يبحث عنه. (ومنه) أى من مجئ الهمزه للانكار (نحو اليس الله بكاف عبده، أى الله

ص ۱۳۸

كاف) لان انكار النفى نفى له و (نفى النفى اثبات و هذا) المعنى (مراد من قال الهمزه فيه للتقرير) أى لحمل المخاطب على الاقرار (بما دخله النفى) و هو الله كاف (لا بالنفى) و هو ليس الله بكاف فالتقرير لا يجب ان يكون بالحكم الذى دخلت عليه الهمزه بل بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتا أو نفيا. وعليه قوله تعالى أ أنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله، فالهمزه فيه للتقرير أى بما يعرفه عيسى عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قد قال ذلك فافهم و قوله و الانكار كذلك دل على ان صوره انكار الفعل ان يلى الفعل الهمزه، و لما كان له صوره اخرى لا يلى فيها الفعل الهمزه اشار إليها بقوله (ولانكار الفعل صوره اخرى و هى نحو ازيدا ضربت ام عمروا لمن يردد الضرب بينهما) من غير ان يعتقد تعلقه بغيرهما فإذا انكرت تعلقه بهما فقد نفيته عن اصله لانه لابد له من محل يتعلق به (والانكار اما للتوبيخ أى ما كان ينبغى ان يكون) ذلك الامر الذى كان (نحو اعصيت ربک) فان العصيان واقع لكنه منكر و ما يقال انه للتقرير فمعناه التحقيق و التثبيت (أو لا ينبغى ان يكون فى) أى ان يحدث ويتحقق مضمون ما دخلت عليه الهمزه و ذلک فى المستقبل (نحو اتعصى ربک) يعنى لا

ينبغى ان يتحقق العصيان (أو للتكذيب) فى الماضى (أى لم يكن نحو افاصفيكم ربكم بالبنين) أى لم يفعل ذلك (أو) فى المستقبل أى (لا ـ يكون نحو انلز مكموها) أى انلزمكم تلك الهدايه أو الحجه بمعنى أنكرهكم على قبولها ونقسركم على الاهتداء و الحال انكم لها كارهون يعنى لا يكون منا هذا الالزام (والتهكم) عطف على الاستبطاء أو على الانكار، و ذلك انهم اختلفوا فى انه إذا ذكر معطوفات كثيره ان الجميع معطوف على الاول أو كل واحد عطف على ما قبله (نحو اصلوتك تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا) و ذلك ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلوات و كان قومه إذا رأوه يصلى تضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلوتك تأمرك الهزء و السخريه لاحقيقه الاستفهام (والتحقيق نحو من هذا) استحقارا بشانه مع انك

ص ١٣٩

تعرفه (والتهويل كقرائه ابن عباس) رضى الله عنه (و لقد نجينا بنى اسرائيل من العذاب المهين من فرعون بلفظ الاستفهام) أى من بفتح الميم (ورفع فرعون) على انه مبتدأ و من الاستفهاميه خبره أو بالعكس على اختلاف الرأيين فانه لا معنى لحقيقه الاستفهام ههنا و هو ظاهر بل المراد انه لما وصف الله العذاب بالشده و الفظاعه زادهم تهويلا من فرعون أى هل تعرفون من هو فى فرط عتوه وشده شكيمته فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله (و لهذا قال انه كان عاليا من المسرفين) زياده لتعريف حاله وتهويل عذابه (والاستبعاد نحو انى لهم الذكرى فانه لا يجوز حمله على حقيقه الاستفهام و هو ظاهر. بل المراد استبعاد ان يكون لهم الذكرى بقرينه قوله تعالى (وقد جاءهم رسول مبين ثم تولوا عنه) أى كيف يتذكرون ويتعظون ويوفون بما وعدوه من الايمان عند

كشف العذاب عنهم و قد جاءهم ما هو اعظم وادخل فى وجوب الاذكار من كشف الدخان و هو ما ظهر على يد رسول الله صلى الله عليه و آله من الايات و البينات من الكتاب المعجز و غيره فلم يتذكروا واعرضوا عنه. (ومنها) أى من انواع الطلب (الامر) و هو طلب فعل غير كف على جهه الاستعلاء وصيغته تستعمل فى معان كثيره، فاختلفوا فى حقيقته الموضوعه هى لها اختلافا كثيرا، و لما لم تكن الدلائل مفيده للقطع بشئ. قال المصنف: (والاظهر ان صيغته من المقترنه باللام نحو ليحضر زيد و غيرها نحو اكرم عمرا ورويد بكرا) فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسما أو فعلا (موضوعه لطلب الفعل استعلاء) أى على طريق طلب العلو وعد الآمر نفسه عاليا سواء كان عاليا فى نفسه ام لا (لتبادر الفهم عند سماعها) أى سماع الصيغه (إلى ذلك) المعنى اعنى الطلب استعلاء و التبادر إلى الفهم من اقوى امارات الحقيقه. (و قد تستعمل) صيغه الامر (لغيره) أى لغير طلب الفعل استعلاء (كالاباحه نحو جالس الحسن أو ابن سيرين) فيجوز له ان يجالس احدهما أو كليهما وان لا

ص ۱۴۰

يجالس احدا منهما اصلا (والتهديد) أى التخويف وهوا اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخويف. وفى الصحاح الانذار تخويف و هو مع دعوه (نحو اعملوا ما شئتم) لظهور ان ليس المراد الامر بكل عمل شاؤا (والتعجيز نحو فأتوا بسوره من مثله) إذ ليس المراد طلب اتيانهم بسوره من مثله لكونه محالا و الظرف اعنى قوله من مثله متعلق بفأتوا و الضمير لعبدنا أو صفه لسوره و الضمير لما نزلنا أو لعبدنا. فان قلت لم لا يجوز على

الاول ان يكون الضمير لما نزلنا. قلت: لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن فى البلاغه وعلوا الطبقه بشهاده الذوق إذ التعجيز انما يكون عن المأتى به فكأن مثل القرآن ثابت لكنهم عجزوا عن ان يأتوا عنه بسوره بخلاف ما إذا كان وصفا للسوره فان المعجوز عنه هو السوره الموصوفه باعتبار انتفاء الوصف. فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء المأتى به منه. قلنا احتمال عقلى لا يسبق إلى الفهم و لا يوجد له مساغ فى اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلا اعتداد به، ولبعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته (والتسخير نحو كونوا قرده خاسئين و الاهانه نحو كونوا حجاره أو حديدا) إذ ليس الغرض من يطلب منهم كونهم قرده أو حجاره أو حديدا لعدم قدرتهم على ذلك لكن فى التسخير يحصل الفعل اعنى صيرورتهم قرده وفى الاهانه لا يحصل إذا المقصود قله المبالاه بهم. (والتسويه نحو اصبروا أو لا ـ تصبروا) ففى الاباحه كأن المخاطب توهم ان الفعل محظور عليه فاذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وفى التسويه كانه توهم ان احد الطرفين من الفعل و الترك انفع له وارجح بالنسبه إليه فرفع ذلك التوهم وسوى بينهما. (والتمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى) بصبح و ما الا صباح منك بامثل، إذ ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل إذ ليس ذلك فى وسعه لكنه يتمنى

ذلك تخلصا عما عرض له فى الليل من تباريح الجو و لا ستطاله تلك الليله كأنه طماعيه له فى انجلائها فلهذا يحمل على التمنى دون الترجى. (والدعاء) أى الطلب على سبيل التضرع (نحو رب اغفر لى و الالتماس كقولك لمن يساويك رتبه افعل بدون الاستعلاء) و التضرع، فان قيل أى

حاجه إلى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويک رتبه، قلت قد سبق ان الاستعلاء لا- يستلزم العلو فيجوز ان يتحقق من المساوی بل من الادنی ایضا. (ثم الامر قال السکاکی حقه الفور لانه الظاهر من الطلب) عند الانصاف کما فی الاستفهام و النداء (ولتبادر الفهم عند الامر بشئ بعد الامر بخلافه إلى تغيير) الامر (الاول دون الجمع) بين الامرين (واراده التراخی). فان المولی إذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتی المساء يتبادر الفهم إلى انه غير الامر بالقيام إلى الامر بالاضطجاع و لم يرد الجمع بين القيام و الاضطجاع مع تراخی احدهما. (و فيه نظر) لانا لا- نسلم ذلک عند خلو المقام عن القرائن. (ومنها) أی من انواع الطلب (النهی) و هو طلب الکف عن الفعل استعلاء (وله حرف واحد و هو لا- الجازمه فی نحو قولک لا- تفعل و هو کالامر فی الاستعلاء) لانه المتبادر إلى الفهم. (وقد يستعمل فی غير طلب الکف) عن الفعل کما هو مذهب البعض (أو) طلب (الترک) کما هو مذهب البعض. فانهم قد اختلفوا فی ان مقتضی النهی کف النفس عن الفعل بالاشتغال باحد اضداده أو ترک الفعل و هو نفس ان لا تفعل (کالتهديد کقولک لعبد لا يمتثل امرک لا تمثل امری) وکالدعاء و الالتماس و هو ظاهر. (وهذه الاربعه) يعنی التمنی و الاستفهام و الامر و النهی (يجوز تقدير الشرط بعدها) وايراد الجزاء عقيبها مجز و ما بان المضمره مع الشرط (کقولک) فی التمنی (ليت لی مالا انفقه) أی ان ارزقه انفقه.

(و) فی الاستفهام (اين بيتک ازرک) أی ان تعرفنيه ازرک (و) فی الامر (اکرمنی اکرمک) أی ان تکرمنی اکرمک

(و) فى النهى (لا تشتمنى يكن خيرا لك) أى ان لا تشتم يكن خيرا لك، و ذلك لان الحامل للمتكلم على الكلام الطلبى كون المطلوب مقصورا للمتكلم اما لذاته أو لغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله و هذا معنى الشرط فإذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصودا لذلك المذكور بعده لا لنفسه فيكون إذا معنى الشرط فى الطلب مع ذكر ذلك الشئ ظاهرا و لما جعل النحاه الاشياء التى تضمن حرف الشرط بعدها خمسه اشياء اشار المصنف إلى ذلك بقوله (واما العرض كقولك الا تنزل عندنا تصب خيرا) أى ان تنزل تصب خيرا (فمولد من الاستفهام) و ليس شيءا آخر برأسه لان الهمزه فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى وامتنع حملها على حقيقه الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلا وتولد عنه بمعونه قرينه الحال عرض النزول على المخاطب وطلبه عنه (ويجوز) تقدير الشرط (فى غيرها) أى فى غير هذه المواضع (لقرينه) تدل عليه (نحو ام اتخذوا من دونه اولياء (فالله هو الولى أى ان ارادوا اولياء بحق) فالله هو الولى الذى يجب ان يتولى وحده ويعتقد انه المولى و السيد و قيل لا شك ان قوله ام اتخذوا انكار توبيخ بمعنى انه لا ينبغى ان يتخذ من دونه اولياء وحينئذ يترتب عليه قوله تعالى فالله هو الولى من غير تقدير شرط كما يقال لا ينبغى ان يعبد غير الله فالله هو المستحق للعباده و فيه نظر إذ ليس كل ما فيه معنى الشئ حكمه حكم ذلك الشئ و الطبع المستقيم شاهد صدق على صحه قولنا لا تضرب زيدا فهو اخوك بالفاء بخلاف اتضرب زيدا فهو اخوك استفهام

انکـار فـانه لاـ یصـح الاـ بـالواو الحـالیه. (منهـا) أی من انواع الطلب (النـداء) و هو طلب الاقبـال بحرف نائب مناب ادعو لفظا أو تقدیرا. (وقد تستعمل صیغته) أی صیغه النداء (فی غیر معناه) و هو طلب الاقبال

(کالاـغراء فی قولـک لمن اقبـل یتظلم یـا مظلـوم) قصـدا إلی اغرائه وحثه علی زیـاده التظلم وبث الشـکوی لاـن القبـال حاصـل (والاختصـاص فی قولهم انا افعل کـذا ایها الرجل) فقولنا ایها الرجل اصـله تخصـیص المنادی بطلب اقباله علیک ثم جعل مجردا عن طلب الاقبال ونقل إلی تخصـیص مدلوله من بین امثاله بما نسب إلیه إذ لیس المراد بای ووصـفه المخاطب بمنادی بل ما دل علیه ضـمیر المتکلم فایها مضـموم و الرجل مرفوع و المجموع فی محل النصب علی انه حال و لهذا قال (متخصـصا) أی مختصـا (من بین الرجـال) و قـد یسـتعمل صـیغه النـداء فی الاسـتغاثه نحو یـا لله و التعجب نحو یـا للماء و التحسـر و التوجع کما فی نـداء الاطلاـل و المنـازل و المطایـا و ما اشـبه ذلک. (ثم الخبر قـد یقع موقع الانشاء اما للتفاؤل) بلفظ الماضـی دلاله علی انه کأنه وقع نحو وفقـک الله للتقوی (أو لاظهـار الحرص فی وقوعه) کما مر فی بحث الشـرط من ان الطالب إذا عظمت رغبته فی شـیء یکثر تصوره ایاه فربما یخیل إلیه حاصـلا نحو رزقنی الله لقاءک (والـدعاء بصـیغه الماضـی من البلیغ) کقوله رحمه الله (یحتملهما) أی التفـاؤل واظهـار الحرص و امـا غیر البلیغ فهو ذاهـل عن هـذه الاعتبارات (أو للاحتراز عن صوره الامر) کقول العبـد للمولی ینظر المولی إلی ساعه دون انظر لانه فی صوره الامر وان قصد به الدعاء أو الشفاعه (أو لحمل المخاطب علی المطلوب

بـان يكون) المخـاطب (ممن لاـ يحب ان يكـذب الطالب) أى ينسب إليه الكـذب كقولك لصاحبك الـذى لا يحب تكـذيبك تـأتينى غـدا مقـام اءتينى تحمله بالطف وجه على الاتيان لانه ان لم يأتك غـدا صـرت كاذبا من حيث الظاهر لكون كلامك فى صوره الخبر. (تنبيه) الانشاء كالخبر فى كثير مما ذكر فى الابواب الخمسه السابقه) يعنى احوال

ص ۱۴۴

الاسـناد و المسند إليه و المسـند ومتعلقات الفعل و القصـر (فليعتبره) أى ذلك الكثير الـذى يشارك فيه الانشاء و الخبر. (الناظر) بنور البصـيره فى لطائف الكلام مثلا الكلام الانشايى ايضا اما مؤكـد أو غير مؤكد و المسـند إليه فيه اما محذوف أو مذكور إلى غير ذلك.

ص ۱۴۵

باب ۷ الفصل و الوصل

بدأ بذكر الفصل لانه الاصل و الوصل طار أى عارض عليه حاصل بزياده حرف من حروف العطف، لكن لما كان الوصل بمنزله الملكه و الفصـل بمنزله العـدم و الاعـدام انما تعرف بملكاتها بـدأ فى التعريف بـذكر الوصل. فقال (الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه) أى ترك عطفه عليه (فإذا أتت جمله بعد جمله فالاولى اما ان يكون لها محل من الاعراب أو لاوعلى الاـول) أى على تقـدير ان يكون للاـولى محل من الاعراب (ان قصـد تشـريك الثانيه لها) أى للاولى (فى حكمه) أى فى حكم الاعراب الـذى كان لها مثل كونها خبر مبتدأ أو حالا أو صـفه أو نحو ذلك. (عطفت) الثانيه (عليها) أى على الاول ليدل العطف على التشـريك المـذكور (كـالمفرد) فـانه إذا قصـد تشـريكه لمفرد قبله فى حكم اعرابه من كونه فاعلاـ أو مفعولا أو نحو ذلك وجب عطفه عليه (فشرط كونه) أى كون عطف الثانيه على الاولى (مقبولا بالواو ونحوه ان يكون بينهما) أى بين الجملتين

(جهه جـامعه نحو زيـد يكتب ويشـعر) لمـا بين الكتابه و الشـعر من التناسب الظاهر (أو يعطى ويمنع) لما بين الاعطاء و المنع من التضـاد، بخلاـف نحـو زيـد يكتب ويمنع أو يعطى ويشـعر و ذلـک لئلاـ يكون الجمع بينهمـا كـالجمع بين الضب و النون و قوله ونحوه اراد به مـا يـدل على التشـريک كالفـاء وثم و حتى وذكره حشو مفسـد لان هـذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء، وثم،؟؟، معنى محصلا غير التشريک و الجميعه فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهه جامعه بخلاف الواو.

ص ۱۴۶

(و لهـذا) أي ولاـنه لابـد فى الواو من جهه جـامعه (عيب على ابى تمام، قوله لا و الـذى هو عالم ان النوى، صبر وان ابا الحسـين كريم) إذ لا مناسبه بين كرم ابى الحسين ومراره النوى. فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر أو عطف جمله على جمله باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط فى الصورتين و قوله لا نفى لما ادعته الحبيبه عليه من اندراس هواه بدلاله البيت السابق (والا) أي وان لم يقصد تشريک الثانيه للاولى فى حكم اعرابها (فصلت) الثانيه (عنها) لئلا يلزم من العطف التشريک الذى ليس بمقصود (نحو و إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن، الله يستهزئ بهم لم يعطف الله يستهزئ بهم على انا معكم لانه ليس من مقولهم) فلو عطف عليه لزم تشريكه له فى كونه مفعول قالوا فيلزم ان يكون مقول قول المنـافقين و ليس كـذلک. و انما قال على انا معكم دون انما نحن مسـتهزؤن لان قوله انما نحن مسـتهزؤن بيان لقوله انا معكم فحكمه

حکمه. وایضا العطف علی المتبوع هو الاصل (وعلی الثانی) أی علی تقدیر ان لا یکون للاولی محل من الاعرب (ان قصد ربطها بها) أی ربط الثانیه بالاولی (علی معنی عاطف سوی الواو عطفت) الثانیه علی الاولی (به) أی بذلک العاطف من غیر اشتراط امر آخر (نحو دخل زید فخرج عمرو أو ثم خرج عمرو و إذا قصد التعقیب أو المهمله) و ذلک لان ما سوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراک معانی محصله مفصله فی علم النحو، فإذا عطفت الثانیه علی الاولی بذلک العاطف ظهرت الفائده اعنی حصول معانی هذه الحروف. بخلاف الواو فانه لا یفید الا مجرد الاشتراک و هذا انما یظهر فیما له حکم اعرابی و اما فی غیره ففیه خفاء واشکال و هو السبب فی صعوبه باب الفصل و الوصل

ص ۱۴۷

حتی حصر بعضهم البلاغه فی معرفه الفصل و الوصل. (والا) أی وان لم یقصد ربط الثانیه بالاولی علی معنی عاطف سوی الواو (فان کان للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثانیه فالفصل) واجب لئلا یلزم من الوصل التشریک فی ذلک الحکم (نحو و إذا خلوا الایه لم یعطف الله یستهزئ بهم علی قالوا لئلا یشارکه فی الاختصاص بالظرف لما مر) من ان تقدیم المفعول ونحوه من الظرف و غیره یفید الاختصاص فیلزم ان یکون استهزاء الله بهم مختصا بحال خلوهم إلی شیاطینهم و لیس کذلک. فان قیل إذا شرطیه لا ظرفیه. قلنا إذا الشرطیه هی الظرفیه استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ینافی ما ذکرناه لانه اسم معناه الوقت لابد له من عامل و هو قالوا انا معکم بدلاله المعنی. و إذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر علیه یفهم اختصاص الفعلین

به كقولنا يوم الجمعه سرت وضربت زيدا بدلاله الفحوى و الذوق (والا) عطف على قوله فان كان للاولى حكم أى وان لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانيه و ذلك بان لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجمله أو يكون ولكن قصد اعطاؤه للثانيه ايضا (فان كان بينهما) أى بين الجملتين (كمال الانقطاع بلا ايهام) أى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود (أو كمال الاتصال أو شبه احدهما) أى احد الكمالين (فكذلك) أى يتعين الفصل لان الوصل يقتضى مغايره ومناسبه (والا) أى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام و لا كمال الاتصال و لا شبه احدهما (فالوصل) متعين لوجود الداعى وعدم المانع و الحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب و لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانيه سته احوال. الاول كمال الانقطاع بلا ايهام. الثانى كمال الاتصال، الثالث شبه كمال الانقطاع،

ص ۱۴۸

الرابع شبه كمال الاتصال، الخامس كمال الانقطاع مع الايهام، السادس التوسط بين الكمالين. فحكم الاخيرين الوصل و حكم الاربعه السابقه الفصل فاخط المصنف فى تحقيق الاحوال السته فقال (اما كمال الانقطاع) بين الجملتين (فلا ختلافهما خبر أو انشاء لفظا و معنى) بان يكون احديهما خبرا لفظا و معنى و الاخرى انشاء لفظا و معنى (نحو و قال رائدهم) هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء و الكلاء (ارسوا) أى اقيموا من ارسيت السفينه حبستها بالمرساه (نزاولها) أى نحاول تلك الحرب ونعالجها، فكل حتف امرئ يجرى بمقدار. أى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجرى بقدر الله تعالى لا الجبن ينجيه و لا الاقدام يرديه. لم يعطف نزاو لها على ارسوا لانه خبر لفظا و معنى

وارسوا انشاء لفظا و معنى و هذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرا وانشاء لفظا و معنى مع قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب والا فالجملتان فى محل النصب على انه مفعول قال (أو) لاختلافهما خبرا وانشاء (معنى) فقط بان يكون احديهما خبرا معنى و الاخرى انشاء معنى وان كانتا خبريتين أو انشاءيتين لفظا (نحو مات فلان رحمه الله) لم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنى ومات خبر معنى وان كانتا جميعا خبريتين لفظا (أو لانه) عطف على لاختلافهما و الضمير للشان (لا جامع بينهما كما سيأتى). بيان الجامع فلا يصح العطف فى مثل زيد طويل وعمرو نائم. (واما كمال الاتصال) بين الجملتين (فلكون الثانيه مؤكده للاولى) تأكيدا معنويا (لدفع توهم تجوز أو غلط نحو لا ريب فيه) بالنسبه إلى ذلك الكتاب إذا جعلت آلم طائفه من الحروف أو جمله مستقله و ذلك الكتاب جمله ثانيه و لا ريب فيه ثالثه (فانه لما بولغ فى وصفه أى وصف الكتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه أى فى

ان وصف بانه بلغ (الدرجه القصوى فى الكمال) وبقوله بولغ تتعلق الباء فى قوله (بجعل المبتدأ ذلك) الدال على كمال العنايه بتمييزه و التوسل ببعده إلى التعظيم وعلو الدرجه (وتعريف الخبر باللام) الدال على الانحصار مثل حاتم الجواد. فمعنى ذلك الكتاب انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص بل ليس بكتاب (جاز) جواب لما أى جاز بسبب هذه المبالغه المذكوره (ان يتوهم السامع قبل التأمل انه) اعنى قوله ذلك الكتاب (مما يرمى به جزافا) من غير صدور عن رويه وبصيره (فاتبعه) على لفظ المبنى

للمفعول و المرفوع المستتر عائد إلى لا ريب فيه و المنصوب البارز إلى ذلك الكتاب أى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب (نفيا لـذلك) التوهم (فوزانه) أى وزان لا ريب فيه مع ذلك الكتاب (وزان نفسه) مع زيـد (فى جاءنى زيـد نفسه). فظهر ان لفظ وزان فى قوله وزان نفسه ليس بزائد كما توهم أو تأكيدا لفظيا كما اشار إليه بقوله (ونحو هـدى) أى هو هـدى (للمتقين) أى الضالين الصائرين إلى التقوى. (فان معناه انه) أى الكتاب (فى الهدايه بالغ درجه لا يدركها كنهها) أى غايتها لما فى تنكير هدى من الابهام و التفخيم (حتى كأنه هـدايه محضه) حيث قيل هـدى و لم يقل هـاد (وهـذا معنى ذلـك الكتاب لان معناه كما مر الكتاب الكامل و المراد بكماله كماله فى الهدايه لان الكتب السماويه بحسبها) أى بقدر الهدايه واعتبارها (تتفاوت فى درجات الكمال) لا ـ بحسب غيرها لانها المقصود الاصلى من الانزال (فوزانه) أى وزان هـدى للمتقين (وزان زيـد الثانى فى جاءنى زيد زيـد) لكونه مقررا لـذلك الكتاب مع اتفاقهما فى المعنى بخلاف لاـريب فيه فانه يخالفه معنى (أو) لكون الجمله الثانيه (بـدلا منهـا) أى مـن الاولى (لانهـا) أى الاولى (غير وافيه بتمام المراد أو كغير الوافيه) حيث يكون فى الوفاء قصور ما أو خفاء ما (بخلاف الثانيه) فانها وافيه كمال الوفاء (والمقام يقتضى اعتناء بشانه) أى بشان المراد (لنكته ككونه) أى المراد (مطلوبا فى نفسه أو فظيعا أو عجيبا أو لطيفا)

ص ١٥٠

فتنزل الثانيه من الاولى منزله بـدل البعض أو الاشتمال فالاول (نحو امدكم بما تعلمون، امدكم بانعام وبنين، وجنات وعيون، فان المراد التنبيه على نعم الله تعالى) و المقام يقتضى اعتناء بشانه لكونه مطلوبا

فى نفسه وذريعه إلى غيره. (و الثانى) اعنى قوله امدكم بانعام إلى آخره (أو فى بتأديته) أى تأديه المراد الذى هو التنبيه (لدلالته) أى الثانيه (عليها) أى على نعم الله تعالى (بالتفصيل من غير احاله على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه فى اعجبنى زيد وجهه لدخول الثانى فى الاول) لان ما تعلمون يشتمل الانعام و غيرها. (و الثانى) اعنى المنزل منزله بدل الاشتمال (نحو اقول له ارحل لا تقيمن عندنا، و الا فكن فى السر و الجهر مسلما فان المراد به) أى بقوله ارحل (كمال اظهار الكراهه لاقامته) أى المخاطب (وقوله لا تقيمن عندنا أو فى بتأديته لدلالته) أى لدلاله لا تقيمن عندنا (عليه) أى كمال اظهار الكراهه (بالمطابقه مع التأكيد) الحاصل من النون وكونها مطابقه باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لا تقم عندى و لا يقصد كفه عن الاقامه بل مجرد اظهار كراهه حضوره (فوزانه) أى وزان لا تقيمن عندنا (وزان حسنها فى اعجبنى الدار حسنها لان عدم الاقامه مغاير للارتحال) فلا يكون تأكيدا (وغيره داخل فيه) فلا يكون بدل بعض و لم يعتد ببدل الكل لانه انما يتميز عن التأكيد بمغايره اللفظين وكون المقصود هو الثانى و هذا لا يتحقق فى الجمل لا سيما التى لا محل لها من الاعراب (مع ما بينهما) أى بين عدم الاقامه و الارتحال (من الملابسه) اللزوميه فيكون بدل اشتمال و الكلام فى ان الجمله الاولى اعنى ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر فى ارسوا نزاولها. و انما قال فى المثالين ان الثانيه أو فى لان الاولى وافيه مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقه الدلاله فصارت كغير الوافيه (أو) لكون الثانيه (بيانا لها)

أى للاولى (لخفائها) أى الاولى (نحو فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجره الخلد وملك لايبلى فان وزانه) اى وزان قال يا آدم (وزان عمر

ص ١٥١

فى قوله اقسم بالله أبو حفص عمر) ما مسها من نقب و لا دبر حيث جعل الثانى بيانا وتوضيحا للاول. فظهر ان ليس لفظ قال بيانا وتفسيرا للفظ وسوس حتى يكون هذا من باب بيان الفعل دون الجمله بل المبين هو مجموع الجمله (واما كونها) أى الجمله الثانيه كالمنقطعه عنها أى عن الاولى (فلكون عطفها عليها) أى عطف الثانيه على الاولى (موهما لعطفها على غيرها) مما ليس بمقصود وشبه هذا بكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجيا يمكن دفعه بنصب قرينه لم يجعل هذا من كمال الانقطاع. (ويسمى الفصل لذلك قطعا مثاله وتظن سلمى اننى ابغى بها بدلا، اراها فى الضلال تهيم) فبين الجملتين مناسبه ظاهره لاتحاد المسندين لان معنى اراها اظنها وكون المسند إليه فى الاولى محبوبا وفى الثانيه محبا لكن ترك العاطف لئلا يتوهم انه عطف على ابغى فيكون من مظنونات سلمى. (ويحتمل الاستيناف) كأنه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى ادويه الضلال. (واما كونها) أى الثانيه (كالمتصله بها) اى بالاولى (فلكونها) اى الثانيه (جوابا لسؤال اقتضته الاولى فتنزل) الاولى (منزلته) أى السؤال لكونها مشتمله عليه ومقتضيه له (فتفصل) أى الثانيه (عنها) أى عن الاولى (كما يفصل الجواب عن السؤال) لما بينهما من الاتصال. (وقال السكاكى فينزل ذلك) أى السؤال الذى تقتضيه الاولى وتدل عليه بالفحوى (منزله السؤال الواقع) ويطلب بالكلام الثانى وقوعه جوابا له فيقطع عن الكلام الاول لذلك وتنزيله منزله الواقع انما يكون

(لنكته كاغناء السامع عن ان يسأل أو) مثل (ان لا يسمع منه) أى من السامع (شئ) تحقيرا له وكراهه لكلامه أو مثل ان لا ينقطع كلامك بكلامه أو مثل القصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ و هو تقدير السؤال وترك العاطف أو غير ذلك و ليس فى كلام السكاكى دلاله على ان الاولى

ص ١٥٢

تنزل منزله السؤال فكان المصنف نظر إلى قطع الثانيه عن الاولى مثل قطع الجواب عن السؤال انما يكون على تقدير تنزيل الاولى منزله السؤال وتشبيهها به و الاظهر انه لا حاجه إلى ذلك بل مجرد كون الاولى منشأ للسؤال كاف فى ذلك اشير إليه فى الكشاف. (ويسمى الفصل لذلك) أى لكونه جوابا لسؤال اقتضته الاولى (استينافا وكذا) الجمله (الثانيه) نفسها ايضا تسمى استينافا ومستأنفه. (وهو) أى الاستيناف (ثلاثه اضرب لان السؤال) الذى تضمنته الاولى (اما عن سبب الحكم مطلقا نحو قال: لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل أى ما بالك عليلا أو ما سبب علتك) بقرينه العرف و العاده. لانه إذا قيل فلان مريض فانما يسأل عن مرضه وسببه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا لا سيما السهر و الحزن حتى يكون السؤال عن السبب الخاص (واما عن سبب خاص) لهذا الحكم (نحو و ما ابرئ نفسى ان النفس لاماره بالسوء كأنه قيل هل النفس اماره بالسوء). فقيل ان النفس لاماره بالسوء بقرينه التأكيد فالتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص فان الجواب عن مطلق السبب لا يؤكد (وهذا الضرب يقتضى تأكيد الحكم) الذى هو فى الجمله الثانيه اعنى الجواب لان السائل متردد فى هذا السبب الخاص هل هو سبب الحكم ام لا (كما

مر) فى احوال الاسناد الخبرى من ان المخاطب إذا كان طالبا مترددا حسن تقويه الحكم بمؤكد و لا يخفى ان المراد الاقتضاء استحسانا لا وجوبا و المستحسن فى باب البلاغه بمنزله الواجب (واما عن غيرهما) أى غير السبب المطلق و السب الخاص (نحو قالوا سلاما قال سلام) أى فماذا قال ابراهيم فى جواب سلامهم فقيل قال سلام أى حياهم بتحيه احسن لكونها بالجمله الاسميه الداله على الدوام و الثبوت. (وقوله زعم العواذل) جمع عاذله بمعنى جماعه عاذله (اننى فى غمره) وشده

ص ۱۵۳

(صدقوا) أى الجماعات العواذل فى زعمهم اننى فى غمره (ولكن غمرتى لا ـ تنجلى) و لا ـ تنكشف بخلاف اكثر الغمرات و الشدائد كأنه قيل اصدقوا ام كذبوا فقيل صدقوا (وايضا منه) أى من الاستيناف و هذا اشاره إلى تقسيم آخر له (ما يأتى باعاده اسم ما استؤنف عنه) أى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام ما استؤنف عنه الحديث فحذف المفعول ونزل الفعل منزله اللازم (نحو احسنت) انت (إلى زيد زيد حقيق بالاحسان) باعاده اسم زيد (ومنه ما يبنى على صفته) أى صفه ما استؤنف عنه دون اسمه و المراد بالصفه صفه تصلح لترتب الحديث عليه (نحو) احسنت إلى زيد (صديقك القديم اهل لذلك) و السؤال المقدر فيهما لماذا احسن إليه و هل هو حقيق بالاحسان (وهذا) أى الاستيناف المبنى على الصفه (ابلغ) لاشتماله على بيان السبب الموجب للحكم كالصداقه القديمه فى المثال المذكور لما يسبق إلى الفهم من ترتب الحكم على الوصف الصالح للعليه انه عله له وههنا بحث و هو ان السؤال ان كان عن السبب. فالجواب يشتمل على بيانه لا محاله و الا فلا وجه لاشتماله عليه كما فى قوله تعالى قالوا سلاما

قال سلام، و قوله زعم العواذل، ووجه التفصی عن ذلک مذکور فی الشرح (وقد یحذف صدر الاستیناف) فعلا کان أو اسما (نحو یسبع له فیها بالغدو و الاصال، رجال) فیمن قرأها مفتوحه الباء کانه قیل من یسبحه فقیل رجال أی یسبحه رجال (وعلیه نعم الرجل زید) أو نعم رجلا زید (علی قول) أی علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف أی هو زید. ویجعل الجمله استینافا جوابا للسؤال عن تفسیر الفاعل المبهم. (وقد یحذف) الاستیناف (کله اما مع قیام شئ مقامه نحو) قول الحماسی (زعمتم ان اخوتکم قریش، لهم الف) أی ایلاف فی الرحلتین المعروفتین لهم فی التجاره رحله فی الشتاء إلی الیمن ورحله فی صیف إلی الشام (ولیس لکم آلاف) أی مؤالفه فی الرحلتین المعرفتین کأنه قیل اصدقنا فی هذا الزعم ام کذبنا فقیل کذبتم

فحذف هذا الاستیناف کله واقیم قوله لهم آلاف و لیس لکم الالف مقامه لدلالته علیه (أو بدون ذلک) أی قیام شئ مقامه اکتفاء بمجرد القرینه (نحو فنعم الماهدون) أی نحن (علی قول) أی علی قول من یجعل المخصوص خبر المبتدأ أی هم نحن و لما فرغ من بیان الاحوال الاربعه المقتضیه للفصل شرع فی بیان الحالتین المقتضیتین للوصل. فقال (واما الوصل لدفع الایهام فکقولهم لا۔ وایدک الله) فقولهم لا رد لکلام سابق کما إذا قیل هل الامر کذلک فیقال لا أی لیس الامر کذلک فهذه جمله اخباریه وایدک الله جمله انشائیه دعائیه فبینهما کمال الانقطاع لکن عطفت علیها لان ترک العطف یوهم انه دعاء علی المخاطب بعدم التأیید مع ان المقصود الدعاء له بالتأیید فاینما وقع هذا الکلام فالمعطوف علیه هو مضمون قولهم لا وبعضهم لما لم یقف علی

المعطوف عليه فى هـذا الكلام. نقل عن الثعالبى حكايه مشتمله على قوله قلت لا وايـدک الله وزعم ان قوله وايـدک الله عطف على قوله قلت و لم يعرف انه لو كان كـذلک لم يـدخل الدعاء تحت القول وانه لو لم يحک الحكايه فحين ما قال للمخاطب لا وايـدک الله فلابد له من معطوف عليه (واما للتوسط) عطف على قوله اما الوصل لدفع الايهام أى اما الوصل لتوسط الجملتين بين كمال الانقطاع و الاتصال و قد صحفه بعضهم اما بكسر الهمزه بفتح الهمزه فركب متن عمياء وخبط خبط عشواء (فإذا اتفقتا) أى الجملتـان (خبرا أو انشـاء لفظـا و معنى أو معنى فقـط بجامع) أى بان يكون بينهما جامع بـدلاله ما سبق من انه إذا لم يكن بينهما جـامع فبينهما كمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقتان خبرا أو انشاء لفظا و معنى قسـمان لانهما اما انشائيتان أو خبريتان و المتفقتان معنى فقـط سـته اقسـام لانهمـا ان كانتـا انشـائيتين معنى. فاللفظـان امـا خبران أو الاـولى خبر و الثـانيه انشاء أو بالعكس وان كانتا خبريتين معنى فاللفظان اما انشا آن أو الاولى انشاء و الثانيه خبر أو بالعكس فالمجموع ثمانيه اقسام.

ص ١٥٥

و المصـنف اورد للقسـمين الاـولين مثاليهما (كقوله تعالى يخادعون الله و هو خادعهم و قوله ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم) فى الخبريتين لفظـا و معنى الا انهما فى المثال الثانى متناسـبان فى الاسـميه بخلاف الاول (وقوله تعالى كلوا واشـربوا و لا تسـرفوا) فى الانشـائيتين لفظـا و معنى واورد للاتفاق معنى فقط مثالا واحـدا واشاره إلى انه يمكن تطبيقه على قسـمين من اقسامه السته واعاد فيه لفظه الكاف تنبيها على انه مثال للاتفاق معنى فقط فقال (وكقوله

تعالی واذ اخـذنا میثاق بنی اسـرائیل لا تعبدون الا الله وبالوالدین احسانا وذی القربی و الیتامی و المساکین و قولوا للناس حسـنا،) فعطف قولوا علی لاـ تعبـدون مع اختلافهمـا لفظـا لکونهمـا انشـائیتین معنی لاـن قوله لاـ تعبـدون اخبـار فی معنی الانشاء (أی لا تعبـدوا) و قـوله وبالوالـدین احسانـا لابـد له من فعـل فامـا ان یقـدر خـبر فی معنی الطلب أی (وتحسـنون بمعنی احسـنوا) فتکون الجملتـان خبرا ولفظـا وانشاء معنی وفائـده تقـدیر الخبر. ثم جعله بمعنی الانشاء اما لفظا فالملایمه مع قوله لا تعبـدون و اما معنی فالمبـالغه باعتبـار ان المخـاطب کأنه سارع إلی الامتثال فهو یخبر عنه کما تقول تـذهب إلی فلان وتقول له کـذا تریـد الامر (أو) یقـدر من اول الامر صـریح الطلب علی ما هو الظاهر أی (واحسـنوا) بالوالـدین احسانا فتکونان انشائیتین معنی مع ان لفظه الاولی اخبار ولفظه الثانیه انشاء (والجامع بینهما) أی بین الجملتین (یجب ان یکون باعتبار المسـند الیهما و المسندین جمیعا) أی باعتبار المسـند إلیه فی الجمله الاولی و المسـند إلیه فی الجمله الثانیه و کذا باعتبار المسند فی الجمله الاولی و المسند فی الجمله الثانیه (نحو یشـعر زیـد ویکتب) للمناسـبه الظـاهره بین الشـعر و الکتـابه وتقارنهمـا فی خیـال اصـحابهما (ویعطی) زیـد (ویمنع) لتضاد الاعطاء و المنع. هذا عند اتحاد المسند الیهما، و اما عند تغایر هما فلابد من تناسبهما ایضا کما اشار إلیه بقوله (زید شاعر وعمرو کاتب وزید طویل وعمرو قصیر لمناسبه بینهما).

ص ۱۵۶

أی بین زیـد وعمرو کالاـخوه أو الصـداقه أو العـداوه أو نحو ذلـک وبـالجمله یجب ان یکون احـدهما مناسـبا للاخر وملابسا له ملابسه لها نوع اختصاص بهما (بخلاف زید کاتب وعمرو شاعر بدونها) أی بدون

المناسبه بين زيد وعمرو فانه لا يصح وان اتحد المسندان و لهذا حكموا بامتناع نحو خفى ضيق وخاتمى ضيق (وبخلاف زيد شاعر وعمرو طويل مطلقا) أى سواء كان بين زيد وعمرو ومناسبه أو لم تكن لعدم تناسب الشعر وطول القامه (السكاكى) ذكر انه يجب ان يكون بين الجملتين ما يجمعهما عند القوه المفكره جمعا من جهه العقل و هو الجامع العقلى أو من جهه الوهم و هو الجامع الوهمى أو من جهه الخيال و هو الجامع الخيالى و المراد بالعقلى القوه العاقله المدركه للكليات وبالوهمى القوه المدركه للمعانى الجزئيه الموجوده فى المحسوسات من غير ان تتأدى إليها من طرق الحواس كادراك الشاه معنى فى الذئب وبالخيال القوه التى تجتمع فيها صور المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبوبتها عن الحس المشترك و هى القوه التى تتأدى إليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهره وبالمفكره القوه التى من شانها التفصيل و التركيب بين الصور المأخوذه عن الحس المشترك و المعانى المدركه بالوهم بعضها مع بعض ونعنى بالصور ما يمكن ادراكها باحدى الحواس الظاهره وبالمعانى ما لا يمكن ادراكها. فقال السكاكى الجامع بين الجملتين اما عقلى و هو ان يكون بين الجملتين اتحاد فى تصور ما مثل الاتحاد فى المخبر عنه أو فى المخبر به أو فى قيد من قيودهما و هذا ظاهر فى ان المراد بالتصور الامر المتصور و لما كان مقررا عندهم انه لا يكفى فى عطف الجملتين وجود الجامع بين فردين من مفرداتهما باعتراف السكاكى ايضا غير المصنف عباره السكاكى. فقال (الجامع بين الشيءين اما عقلى) و هو امر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما فى المفكره و ذلك (بان يكون بينهما اتحاد فى التصور أو تماثل فان

العقل بتجريده المثلين عنن التشخص فى الخارج يرفع التعدد) بينهما فيصيران متحدين و ذلك لان العقل يجرد الجزيى الحقيقى عن عوارضه المشخصه الخارجيه وينتزع منه المعنى الكلى

ص ۱۵۷

فيدركه على ما تقرر فى موضعه و انما قال فى الخارج لانه لا يجرده عن المشخصات العقليه لان كل ما هو موجود فى العقل فلابد له من تشخص عقلى به يمتاز عن سائر المعقولات. وههنا بحث و هو ان التماثل هو الاتحاد فى النوع مثل اتحاد زيد وعمرو مثلا فى الانسانيه و إذا كان التماثل جامعا لم تتوقف صحه قولنا زيد كاتب وعمرو وشاعر على اخوه زيد وعمرو أو صداقتهما أو نحو ذلك لانهما متماثلان لكونهما من افراد الانسان و الجواب ان المراد بالتماثل ههنا هو اشتراكهما فى وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيتضح فى باب التشبيه (أو تضايف) و هو كون الشيءين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما الا بالقياس إلى تعقل الاخر (كما بين العله و المعلول) فان كل امر يصدر عنه امر آخر بالاستقلال أو بواسطه انضمام الغير إليه فهو عله و الاخر معلول (أو الاقل و الاكثر) فان كل عدد يصير عند العد فانيا قبل عدد آخر فهو اقل من الاخر و الاخر اكثر منه (أو وهمى) و هو امر بسببه يحتال الوهم فى اجتماعهما عند المفكره بخلاف العقل فانه إذا خلى ونفسه لم يحكم بذلك و ذلك (بان يكون بين تصوريهما شبه تماثل كلونى بياض و صفره فان الوهم يبرزهما فى معرض المثلين) من جهه انه يسبق إلى الوهم انهما نوع واحد زيد فى احدهما عارض بخلاف العقل فانه يعرف انهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس هو اللون (ولذلك) أى و

لأن الوهم يبر زهما فی معرض المثلين (حسن الجمع بين الثلاثه التی فی قوله: ثلاثه تشرق الدنيا ببهجتها * شمس الضحی وابو اسحق و القمر) فان الوهم يتوهم ان الثلاثه من نوع واحد و انما اختلفت بالعوارض و العقل يعرف انها امور متباينه (أو) يكون بين تصوريهما (تضاد) و هو التقابل بين امرين وجوديين يتعاقبان علی محل واحد (كالسواد و البياض) فی المحسوسات (الايمان و الكفر) فی المعقولات و الحق ان بينهما تقابل العدم و الملكه لان الايمان هو تصديق النبی عليه الصلاه و السلام فی جميع ما علم مجيئه به بالضروره اعنی قبول النفس

ص ۱۵۸

لذلك و الاذعان له علی ما هو تفسير التصديق فی المنطق عند المحققين مع الاقرار به باللسان و الكفر عدم الايمان عما من شانه الايمان و قد يقال الكفر انكار شئ من ذلك فيكون وجوديا فيكونان متضادين (وما يتصف بها) أی بالمذكورات كالاسود و الابيض و المؤمن و الكافر وامثال ذلك فانه قد يعد من المتضادين باعتبار الاشتمال علی الوصفين المتضادين (أو شبه تضاد كالسماء و الارض) فی المحسوسات فانهما وجوديان احدهما فی غايه الارتفاع و الاخر فی غايه الانحطاط، و هذا معنی شبه التضاد و ليسا متضادين لعدم تواردهما علی المحل لكونهما من الاجسام دون الاعراض و لا من قبيل الاسود و الابيض لان الوصفين المتضادين ههنا ليسا بداخلين فی مفهومی السماء و الارض (والاول و الثانی) فيما يعم المحسوسات و المعقولات فان الاول هو اللذی يكون سابقا علی الغير و لا يكون مسبوقا بالغير و الثانی هو الذی يكون مسبوقا بواحد فقط فاشبها المتضادين باعتبار اشتمالهما علی وصفين لا يمكن اجتماعهما و لم يجعلا متضادين كالاسود و الابيض

لانه قد يشترط فى المتضادين ان يكون بينهما غايه الخلاف و لا يخفى ان مخالفه الثالث و الرابع و غيرهما للاول اكثر من مخالفه الثانى له مع ان العدم معتبر فى مفهوم الاول فلا يكون وجوديا (فانه) أى انما يجعل التضاد وشبهه جامعا وهميا لان الوهم (ينزلهما منزله التضائف) فى انه لا يحضره احد المتضادين أو الشبيهين بهما الا ويحضره الآخر (ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد) من المغايرات الغير المتضاده يعنى ان ذلك مبنى على حكم الوهم و الا فالعقل يتعقل كلا منهما ذاهلا عن الآخر (أو خيالى) و هو امر بسببه يقتضى الخيال اجتماعهما فى المفكره و ذلك (بان يكون بين تصوريهما تقارن فى الخيال سابق) على العطف لاسباب مؤديه إلى ذلك (واسبابه) أى واسباب التقارن فى الخيال (مختلفه ولذلك اختلفت الصور الثابته فى الخيالات ترتيبا وضوحا) فكم من صور لا انفكاك بينها فى خيال و هى فى خيال آخر مما لا تجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب

عن خيال و هى فى خيال آخر مما لا تقع قط. (ولصاحب علم المعانى فضل احتياج إلى معرفه الجامع) لان معظم ابوابه الفصل و الوصل و هو مبنى على الجامع (لاسيما) الجامع (الخيالى فان جمعه على مجرى الالف و العاده) بحسب انعقاد الاسباب فى اثبات الصور فى خزانه الخيال وبيان الاسباب مما يفوته الحصر. فظهر ان ليس المراد بالجامع العقلى ما يدرك بالعقل وبالوهمى ما يدرك بالوهم وبالخيالى ما يدرك بالخيال لان التضاد وشبهه ليسا من المعانى التى يدركها الوهم و كذا التقارن فى الخيال ليس من الصور التى تجتمع فى الخيال بل جميع ذلك معان معقوله و قد خفى هذا على

كثير من النـاس فـاعترضوا بـان السواد و البياض مثلا من المحسوسات دون الوهميات. واجابوا بان الجامع كون كل منهما متضادا للآخر و هـذا معنى جزيى لا يـدركه الا الوهم و فيه نظر لانه ممنوع وان ارادوا ان تضـاد هـذا السواد لهـذا البياض معنى جزيى فتماثـل هـذا مع ذلـك وتضـائفه معه ايضـا معنى جزيى فلا تفـاوت بين التماثـل و التضـائف وشـبههما فى انهما ان اضـيفت إلى الكليات كانت كليات وان اضيفت إلى الجزئيات كانت جزئيات فكيف يصح جعل بعضها على الاطلاق عقليا وبعضها وهميا. ثم ان الجـامع الخيـالى هو تقـارن الصور فى الخيـال وظـاهر انه ليس بصوره ترتسم فى الخيـال بـل هو من المعـانى. فـان قلت كلام المفتـاح مشـعر بـانه يكفى لصـحه العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما و هو نفسه معترف بفساد ذلك حيث منع صحه نحو خفى ضيق وخاتمى ضيق و نحو الشمس مراره الارنب و الف باذنجانه محدثه. قلت كلامه ههنا ليس الا فى بيان الجامع بين الجملتين و اما ان أى قدر من الجامع يجب لصحه العطف فمفوض إلى موضع آخر. وصرح فيه باشتراط المناسبه بين المسندين و المسند اليهما جميعا و المصنف لما

ص ١٦٠

اعتقـد ان كلامه فى بيان الجامع سـهو منه واراد اصـلاحه غيره إلى ما ترى فذكر مكان الجملتين الشـىءين ومكان قوله اتحاد فى تصور مـا اتحاد فى التصور فوقع الخلل فى قوله الوهمى ان يكون بين تصوريهما شـبه تماثل أو تضاد أو شـبه تضاد و الخيالى ان يكون بين تصوريهما تقارن فى الخيال لان التضاد مثلا انما هو بين نفس السواد و البياض لابين تصوريهما اعنى العلم بهما و كذا التقارن فى الخيال انما هو بين

نفس الصور. فلابد من تأويل كلام المصنف وحمله على ما ذكره السكاكى بان يراد بالشىءين الجملتان وبالتصور مفرد من مفردات الجمله مع ان ظاهر عبارته يأبى ذلك ولبحث الجامع زياده تفصيل و تحقيق اوردناها فى الشرح وانه من المباحث التى ما وجدنا احدا حام حول تحقيقها. (ومن محسنات الوصل) بعد وجود المصحح (تناسب الجملتين فى الاسميه و الفعليه و) تناسب (الفعليتين فى المضى و المضارعه). فإذا اردت مجرد الاخبار من غير تعرض للتجدد فى احديهما و الثبوت فى الاخرى قلت قام زيد وقعد عمرو وكذلك زيد قائم وعمرو قاعد (الا لمانع) مثل ان يراد فى احديهما التجدد وفى الاخرى الثبوت فيقال قام زيد وعمرو قاعد أو يراد فى احديهما المضى وفى الاخرى المضارعه فيقال زيد قام و عمرو يعقد أو يراد فى احديهما الاطلاق وفى الاخرى التقييد بالشرط كقوله تعالى و قالوا لو لا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر، ومنه قوله تعالى فإذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعه و لا يستقدمون فعندى ان قوله و لا يستقدمون عطف على الشرطيه قبلها لا على الجزاء اعنى قوله لا يستأخرون إذ لا معنى لقولنا إذا جاء اجلهم لا يستقدمون. تذنيب هو جعل الشئ ذنابه للشئ شبه به ذكر بحث الجمله الحاليه وكونها بالواو تاره وبدونها اخرى عقيب بحث الفصل و الوصل لمكان التناسب (اصل الحال

ص ١٦١

المنتقله) أى الكثير الراجح فيها كما يقال الاصل فى الكلام الحقيقه (ان تكون بغير واو) واحترز بالمنتقله عن المؤكده المقرره لمضمون الجمله فانها يجب ان تكون بغير واو البته لشده ارتباطها بمقابلها. و انما كان الاصل فى المنتقله الخلو عن الواو (لانها فى المعنى حكم على صاحبها كالخبر) بالنسبه

إلى المبتدأ فان قولك جاءنى زيد راكبا اثبات الركوب لزيد كما فى زيد راكب الاـ انه فى الحال على سبيل التبعيه و انما المقصود اثبات المجئ وجئت بالحال لتزيد فى الاخبار عن المجئ هذا المعنى (ووصف له) أى و لأنها فى المعنى وصف لصاحبها (كالنعت) بالنسبه إلى المنعوت الا ان المقصود فى الحال كون صاحبها على هذا الوصف حال مباشره الفعل فهى قيد للفعل وبيان لكيفيه وقوعه بخلاف النعت فانه لاـ يقصد به ذلك بل مجرد اتصاف المنعوت به و إذا كانت الحال مثل الخبر و النعت فكما انهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال و اما ما اورده بعض النحويين من الاخبار و النعوت المصدره بالواو كالخبر فى باب كان و الجمله الوصفيه المصدره بالواو التى تسمى واو تأكيد للصوق الصفه بالموصوف فعلى سبيل التشبيه و الالحاق بالحال (لكن خولف) هذا الاصل (إذا كانت) الحال (جمله فانها) أى الجمله الواقعه حالا (من حيث هى جمله مستقله بالافاده) من غير ان تتوقف على التعليق بما قبلها. و انما قال من حيث هى جمله لانها من حيث هى حال غير مستقله بل متوقفه على التعليق بكلام سابق قصد تقييده بها (فتحتاج) الجلمه الواقعه حالا (إلى ما يربطها بصاحبها) الذى جعلت حالا عنه (وكل من الضمير و الواو صالح للربط و الاصل) الذى لا يعدل عنه ما لم تمس حاجه إلى زياده ارتباط (هو الضمير بدليل) الاقتصار عليه فى الحال (المفرده و الخبر و النعت فالجمله) التى تقع حالاـ (ان خلت عن ضمير صاحبها) الذى تقع هى حالاـ عنه (وجب فيها الواو) ليحصل الارتباط فلا يجوز خرجت زيد قائم و لما ذكر ان كل جمله خلت عن الضمير

وجبت فيها الواو اراد ان يبين ان أى

ص ۱۶۲

جمله يجوز ذلـك فيهـا واى جمله لاـ يجوز ذلك فقال (وكل جمله خاليه عن ضـمير ما) أى الاسم الـذى (يجوز ان ينتصب عنه حـال) و ذلـك بان يكون فاعلا أو مفعولا معرفا أو منكرا مخصوصا لا نكره محضه أو مبتـدأ أو خبرا فانه لا يجوز ان ينتصب عنه حال على الاصل. و انما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لان قوله كل جمله مبتدأ وخبره قوله (يصح ان تقع) تلك الجمله (حالا عنه) أى عمـا يجوز ان ينتصب عنه حالا (بالواو) و ما لم يثبت له هـذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصـح اطلاق اسم صاحب الحـال عليه الاـ مجـازا. و انمـا قـال ينتصب عنه حال و لم يقل يجوز ان تقع تلك الجمله حالا عنه لتـدخل فيه الجمله الخاليه عن الضـمير المصـدره بالمضـارع المثبت لاـن ذلـك الاسم مما لا يجوز ان تقع تلك الجمله حالا عنه لكنه مما يجوز ان ينتصب عنه حال فى الجمله وحينئـذ يكون قوله كل جمله خاليه عن ضـمير ما يجوز ان ينتصب عنه حالا متنا و لا للمصدره بالمضارع الخاليه عن الضـمير المـذكور فيصح اسـتثناؤها بقوله (الا المصدره بالمضارع المثبت نحو جاء زيد ويتكلم عمرو) فانه لا يجوز ان يجعل ويتكلم عمرو حالاـ عن زيـد (لمـا سيأتى) من ان ربـط مثلهـا يجب ان يكون بالضـمير فقط و لا يخفى ان المراد بقوله كل جمله الجمله الصـالحه للحـاليه فى الجمله بخلاـف الانشائيـات فانهـا لا تقع حالا البته لا مع الواو و لا بـدونها (والا) عطف على قوله ان خلت أى وان لم تخل الجمله الحاليه عن ضمير صاحبها (فان كانت فعليه

و الفعـل مضـارع مثبت امتنع دخولهـا) أی الواو (نحو و لاـ تمنن تسـتكثر) أی و لاـ تعـط حـال كونـک تعـد مـا تعطيه كثيرا (لان الاصـل) فی الحـال هی الحـال (المفرده) لعراقه المفرد فی الاـعراب وتطفل الجمله عليه لوقوعها موقعه (وهی) أی المفرده (تـدل علی حصول صـفه) أی معنی قـائم بـالغير لانهـا لبيان الهيئه التی عليها الفاعل أو المفعول و الهيئه معنی قائم بالغير (غير ثابته) لان الكلاـم فی الحـال المسـتقله (مقـارن) ذلک الحصول (لما جعلت) الحال (قيـدا له) يعنی العامل لان الغرض من الحال تخصـيص وقوع

ص ۱۶۳

مضـمون عاملها بوقت حصول مضـمون الحال و هـذا معنی المقارنه. (وهو) أی المضارع المثبت (كـذلک) أی دال علی حصول صفه غير ثـابته مقـارن لمـا جعلت قيـدا له جعلت قيـدا له كـالمفرده فتمتنع الواو فيه كمـا فی المفرده (امـا الحصول) أی اما دلاله المضـارع المثبت علی حصول صـفه غير ثـابته (فلكونه فعلاـ) فيـدل علی التجـدد وعـدم الثبوت (مثبتا) فيـدل علی الحصول (واما المقـارنه فلكونه مضارعـا) فيصـلح للحـال كمـا يصـلح للاسـتقبال و فيه نظر لان الحال التی يـدل عليها المضارع هو زمان التكلم وحقيقته اجزاء متعـاقبه من اواخر الماضـی واوائـل المسـتقبل و الحـال التی نحن بصـددها يجب ان يكون مقـارنه لزمان مضـمون الفعـل المقيـد بالحـال ماضـيا كـان أو حالا أو اسـتقبالا فلا دخل للمضارعه فی المقارنه فالاولی ان يعلل امتناع الواو فی المضارع المثبت بـانه علی وزن اسم الفاعـل لفظا وبتقـديره معنی (واما ما جاء من نحو) قول بعض العرب (قمت واصک وجهه و قوله فلما خشيت اظافيرهم) أی اسلحتهم (نجوت وارهنهم مالكا فقيل) انما جاء الواو فی المضارع المثبت الواقع حالا (علی) اعتبار (حذف المبتدأ) لتكون الجمله اسميه (أی وانا

اصـك وانـا ارهنهم) كمـا فى قوله تعـالى لم تؤذوننى و قـد تعلمون انى رسول الله اليكم أى وانتم قـد تعلمون. (وقيل الاول) أى قمت واصـك وجهه (شـاذ و الثـانى) أى نجوت وارهنهم (ضـروره و قال عبـد القاهر هى) الواو (فيهما للعطف) لا للحال إذ ليس المعنى قمت صاكا وجهه ونجوت راهنا مالكا بل المضارع بمعنى الماضـى (والاصل) قمت (وصككت) ونجوت ورهنت (عدل) عن لفظ الماضى (إلى) لفظ (المضارع حكايه للحال) الماضيه و معناها ان يفرض ما كان فى الزمان الماضى واقعا فى هذا الزمان فيعبر عنه بلفظ المضارع (وان كان الفعل) مضارعا (منفيا فالامر ان جايزان) الواو وتركه (كقرائه ابن ذكوان فاستقيما و لا تتبعان، بالتخفيف) أى بتخفيف النون و لا تتبعان فيكون لا للنفى دون النهى لثبوت النون التى هى علامه الرفع فلا يصح عطفه على الامر الذى قبله فيكون الواو للحال بخلاف قرائه العامه و لا تتبعان بالتشديد فانه

ص ۱۶۴

نهى مؤكـد معطوف على الامر قبله (ونحو قوله تعالى ومالنا) أى أى شـئ ثبت لنا (لا نؤمن بالله) أى حالكوننا غير مؤمنين فالفعل المنفى حـال بـدون الواو. و انمـا جـاز فيه الامران (لـدلالته على المقارنه لكونه مضارعا دون الحصول لكونه منفيا) و المنفى انما يـدل مطابقه على عـدم الحصول (وكذا) يجوز الواو وتركه (ان كان) الفعل (ماضـيا لفظا أو معنى كقوله تعالى) اخبارا عن زكريا عليه السـلام (انى يكون لى غلام و قد بلغنى الكبر) بالواو (وقوله أو جاؤكم حصرت صدورهم) بدون الواو هذا فى الماضى لفظا و امـا الماضـى معنى فـالمراد به المضـارع المنفى بلم أو لمـا فانهمـا تقلبـان معنى المضارع إلى الماضـى فاورد للمنفى بلم مثالين احدهما مع الواو و الاخر بدونه

واقتصر فی المنفی بلما علی ما هو بالواو وکانه لم یطلع علی مثال ترک الواو و فیه الا انه مقتضی القیاس اشار إلی امثله ذلک فقال. (وقوله انی یکون لی غلام و لم یمسسنی بشر، و قوله فانقلبوا بنعمه من الله وفضل لم یمسسهم سوء، و قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنه و لما یأتکم مثل الذی خلوا من قبلکم، اما المثبت) أی اما جواز الامرین فی الماضی المثبت (فلدلالته علی الحصول) یعنی حصول صفه غیر ثابته (لکونه فعلا مثبتا دون المقارنه لکونه ماضیا) فلا یقارن الحال. (و لهذا) أی ولعدم دلالته علی المقارنه (شرط ان یکون مع قد ظاهره) کما فی قوله تعالی و قد بلغنی الکبر (أو مقدره) کما فی قوله تعالی حصرت صدورهم لان قد تقرب الماضی من الحال و الاشکال المذکور وارد ههنا و هو ان الحال التی نحن بصددها غیر الحال التی تقابل الماضی وتقرب قد الماضی منها فتجوز المقارنه إذا کان الحال و العامل ماضیین ولفظ قد انما تقرب الماضی من الحال التی هی زمان التکلم. وربما تبعده عن الحال التی نحن بصددها کما فی قولنا جاءنی زید فی السنه الماضیه و قد رکب فرسه، و الاعتذار عن ذلک مذکور فی الشرح. (واما المنفی) أی اما جواز الامرین فی الماضی المنفی (فلدلالته علی المقارنه

ص ١٦٥

دون الحصول اما الاول) أی دلالته علی المقارنه (فلان لما للاستغراق) أی لامتداد النفی؟؟ حین الانتفاء إلی زمان التکلم (وغیرها) أی غیر لما مثل لما و ما (لانتفاء متقدم) علی زمان التکلم (ان الاصل استمراره) أی استمرار ذلک الانتفاء لما سیجئ حتی تظهر قرینه علی الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زید امس لکنه ضرب الیوم

(فيحصل به) أى باستمرار النفى أو بان الاصل فيه الاستمرار (الدلاله عليها) أى على المقارنه (عند الاطلاق) وترك التقييد بما يدل على انقطاع ذلك الانتفاء (بخلاف المثبت فان وضع الفعل على افاده التجدد) من غير ان يكون الاصل استمراره. فإذا قلت ضرب مثلا كفى فى صدقه وقوع الضرب فى جزء من اجزاء الزمان الماضى. و إذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفى لجميع اجزاء الزمان الماضى لكن لا قطعيا بخلاف لما و ذلك لانهم قصدوا ان يكون الاثبات و النفى فى طرفى النقيض و لا يخفى ان الاثبات فى الجمله انما ينافيه النفى دائما. (وتحقيقه) أى تحقيق هذا الكلام (ان استمرار العدم لا يفتقر إلى سبب بخلاف استمرار الوجود) يعنى ان بقاء الحادث و هو استمرار وجوده يحتاج إلى سبب موجود لانه وجود عقيب وجود ولابد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا يحتاج إلى وجود سبب بل يكفيه مجرد انتفاء سبب الوجود و الاصل فى الحوادث العدم حتى توجد عللها. وبالجمله لما كان الاصل فى المنفى الاستمرار حصلت من الاطلاق الدلاله على المقارنه. (واما الثانى) أى عدم دلالته على الحصول (فلكونه منفيا) هذا إذا كانت الجمله فعليه (وان كانت اسميه فالمشهور جواز تركها) أى الواو (لعكس ما مر فى الماضى المثبت) أى لدلاله الاسميه على المقارنه لكونها مستمره لا على حصول صفه

ص ۱۶۶

غير ثابته لدلالتها على الدوام و الثبات (نحو كلمته فوه إلى فى) بمعنى مشافها. (و) ايضا المشهور (ان دخولها) أى الواو (اولى) من تركها (لعدم دلالتها) أى الجمله الاسميه (على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زياده رابطه نحو فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون،) أى وانتم من

اهل العلم و المعرفه وانتم تعلمون ما بينهما من التفاوت (وقال عبد القاهر ان كان المبتدأ) فى الجمله الاسميه الحاليه (ضمير ذى الحال وجبت) أى الواو سواء كان خبره فعلا (نحو جاء زيد و هو يسرع أو) اسما نحو جاء زيد (وهو مسرع) و ذلك لان الجمله لا تترك فيها الواو حتى تدخل فى صله العامل وتنضم إليه فى الاثبات وتقدر تقدير المفرد فى ان لا يستأنف لها الاثبات و هذا مما يمتنع فى نحو جاء زيد و هو يسرع أو و هو مسرع لانك إذا اعدت ذكر زيد وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمنزله اعاده اسمه صريحا فى انك لا تجد سبيلا إلى ان تدخل يسرع فى صله المجئ وتضمه إليه فى الاثبات لان اعاده ذكره لا تكون حتى تقصد استيناف الخبر عنه بانه يسرع والا لكنت تركت المبتدأ بمضيعه وجعلته لغوا فى البين وجرى مجرى ان تقول جاءنى زيد وعمرو يسرع امامه ثم تزعم انك لم تستأنف كلاما و لم تبتدأ للسرعه اثباتا. وعلى هذا فالاصل و القياس ان لا تجئ الجمله الاسميه الا مع الواو و ما جاء بدونه فسبيله سبيل الشئ الخارج عن قياسه واصله بضرب من التأويل ونوع من التشبيه. هذا كلامه فى دلائل الاعجاز و هو مشعر بوجوب الواو فى نحو جاءنى زيد وزيد يسرع أو مسرع امامه وجاء زيد وعمرو يسرع أو مسرع امامه بالطريق الاولى ثم قال الشيخ (وان جعل نحو على كتفه سيف حالا كثر فيها) أى فى تلك الحال (تركها) أى ترك الواو (نحو) قول بشار: إذا انكرتنى بلده أو نكرتها * (خرجت مع البازى على سواد) أى بقيه من الليل يعنى إذا لم يعرف

قدری اهل بلده أو لم اعرفهم خرجت

ص ۱۶۷

منهم مصاحبا للبازی الذی هو ابکر الطیور مشتملا علی شئ من ظلمه اللیل غیر منتظر لاسفار الصبح فقوله علی سواد حال ترک فیها الواو. ثم قال الشیخ الوجه ان یکون الاسم فی مثل هذا فاعلا بالظرف لاعتماده علی ذی الحال لا مبتدأ وینبغی ان یقدر ههنا خصوصا ان الظرف فی تقدیر اسم الفاعل دون الفعل اللهم ان لا یقدر فعل ماض هذا کلامه و فیه بحث و الظاهر ان مثل علی کتفه سیف یحتمل ان یکون فی تقدیر المفرد وان یکون جمله اسمیه قدم خبرها وان یکون فعلیه مقدره بالماضی أو المضارع فعل التقدیرین یمتنع الواو وعلی التقدیرین لا تجب الواو فمن اجل هذا کثر ترکها، و قال الشیخ ایضا (ویحسن الترک) أی ترک الواو فی الجمله الاسمیه (تاره لدخول حرف علی المبتدأ) یحصل بذلک الحرف نوع من الارتباط (کقوله: فقلت عسی ان تبصرینی کأنما * بنی حوالی الاسود الحوارد) من حرد إذا غضب فقوله بنی الاسود جمله اسمیه وقعت حالا من مفعول تبصرینی ولو لا دخول کانما علیها لم یحسن الکلام الا بالواو و قوله حوالی أی فی اکنافی وجوانبی حال من بنی لما فی حرف التشبیه من معنی الفعل (و) یحسن الترک تاره اخری (لوقوع الجمله الاسمیه) الواقعه حالا (بعقب مفرد) حال (کقوله: الله یبقیک لنا سالما * بر داک تبجیل وتعظیم) فقوله برداک تبجیل حال ولو لم یتقدمها قوله سالما لم یحسن فیها ترک الواو.

ص ۱۶۹

باب ۸ الإیجاز و الأطناب و المساواه

(قال السکاکی اما الایجاز و الاطناب فلکونهما نسبیین) أی من الامور النسبیه التی یکون تعلقها بالقیاس إلی تعقل شی آخر فان الموجز انما یکون موجزا بالنسبه إلی کلام ازید

منه و كـذا المطنب انما يكون مطنبا بالنسبه إلى ما هو انقض منه (لا يتسـير الكلام فيها الا بترك التحقيق و التعيين) أى لا يمكن التنصيص على ان هذا المقدار من الكلام ايجاز و ذلك اطناب اذرب كلام موجز يكون مطنبا بالنسبه إلى كلام آخر وبالعكس. (والبنـاء على امر عرفى) أى والا ـ بالبناء على امر يعرفه اهل العرف (وهو متعارف الاوساط) الـذين ليسوا فى مرتبه البلاغه و لا فى غـايه الفهاهه (أى كلامهم فى مجرى عرفهم فى تأديه المعانى) عنـد المعاملات و المحاورات (وهو) أى هـذا الكلام (لا يحمـد) من الاوسـاط (فى بـاب البلاغه) لعـدم رعايه مقتضـيات الاحوال (ولا يـذم) ايضا منهم لان غرضـهم تأديه اصل المعنى بـدلالات وضـعيه و الفـاظ كيـف كـانت ومجرد تـأليف يخرجهـا عن حكم النعيق. (فالا ـ يجـاز اداء المقصود باقـل من عبـاره المتعـارف و الاطناب اداؤه باكثر منها ثم قال) أى السـكاكى (الاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تاره إلى ما سـبق) أى إلى كون عباره المتعارف اكثر منه (و) يرجع تـاره (اخرى إلى كون المقـام خليقـا بابسط مما ذكر) أى من الكلام الـذى ذكره المتكلم. وتوهم بعضـهم ان المراد بمـا ذكر متعـارف الاوسـاط و هو غلط لا يخفى على من له قلب أو القى السـمع و هو شـهيد يعنى كما ان الكلام يوصـف بالايجاز لكونه اقل من

ص ١٧٠

المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يقتضـيه المقام بحسب الظاهر، و انما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يقتضـيه المقـام ظاهرا و تحقيقا لم يكن فى شـئ من البلاغه مثاله قوله تعالى رب انى وهن العظم منى واشـتعل الرأس شـيبا، من الايه فانه اطناب بالنسبه إلى المتعارف اعنى قولنا يا رب

شخت وايجاز بالنسبه إلى مقتضى المقام ظاهرا لانه مقام بيان انقراض الشباب و المام المشيب فينبغى ان يبسط فيه الكلام غايه البسط فالايجاز معنيان بينهما عموم من وجه. (وفيه نظر لان كون الشئ امرا نسبيا لا يقتضى تعسر تحقيق معناه) إذ كثيرا ما تحقق معانى الامور النسبيه وتعرف بتعريفات تليق بها كالابوه و الاخوه و غيرهما و الجواب انه لم يرد تعسر بيان معناهما لان ما ذكر بيان لمعناها بل اراد تعسر التحقيق و التعيين فى ان هذا القدر ايجاز و ذلك اطناب (ثم البناء على المتعارف و البسط الموصوف) بان يقال الايجاز هو الاداء باقل من المتعارف أو مما يليق بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور (رد إلى الجهاله) إذ لا تعرف كميه متعارف الاوساط وكيفيتها لاختلاف طبقاتهم و لا يعرف ان كل مقام أى مقدار يقتضى من البسط حتى يقاس عليه ويرجع إليه و الجواب ان الالفاظ قوالب المعانى و الاوساط الذين لا يقدرون فى تأديه المعانى على اختلاف العبارات و التصرف فى لطائف الاعتبارات لهم حد معلوم من الكلام يجرى فيما بينهم فى المحاورات و؟ و هذا معلوم للبلغاء و غيرهم فالبناء على المتعارف واضح بالنسبه اليهما جميعا و اما البناء على البسط الموصوف فانما هو معلوم للبلغاء العارفين لمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم البسط فلا يجهل عندهم ما يقتضيه كل مقام من مقدار البسط. (والا قرب) إلى الصواب (ان يقال المقبول من طرق التعبير عن المراد تأديه اصله بلفظ مساوله) أى لاصل المراد (أو) بلفظ (ناقص عنه واف أو بلفظ زائد

ص ١٧١

عليه لفائده) فالمساواه ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد و الايجاز ان يكون ناقصا عنه وافيا به و

الاطناب ان يكون زائدا عليه لفائده. (واحترز بواف عن الاخلال) و هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف به (كقوله و العيش خير فى ظلال النوك) أى الحمق و الجهاله (ممن عاش كدا) أى خير ممن عاش مكدودا متعوبا (أى الناعم فى ظلال العقل) يعنى ان اصل المراد ان العيش الناعم فى ظلال النوك خير من العيش الشاق فى ظلال العقل ولفظه غير واف بذلك فيكون مخلا فلا يكون مقبولا (و) احترز (بفائده عن التطويل) و هو ان يزيد اللفظ على الاصل المراد لا لفائده و لا يكون اللفظ الزائد متعينا (نحو) قوله وقددت الاديم لراهشيه (والفى) أى وجد (قولها كذبا ومينا) و الكذب و المين واحد لا فائده فى الجمع بينهما. قوله قددت أى قطعت و الراهشان عرقان فى باطن الذراعين و الضمير فى راهشيه وفى الفى لجذيمه الابرش وفى قددت وفى قولها للزباء و البيت فى قصه قتل الزباء لجذيمه و هى معروفه (و) احترز ايضا بفائده (عن الحشو) و هو زياده معينه لا لفائده (المفسد) للمعنى (كالندى فى قوله و لا فضل فيها) أى فى الدنيا. (للشجاعه و الندى. * وصبر الفتى لو لا لقاء شعوب) هى علم للمنيه صرفها للضروره وعدم الفضيله على تقدير عدم الموت انما يظهر فى الشجاعه و الصبر لتيقن الشجاع بعدم الهلاك وتيقن الصابر بزوال المكروه بخلاف الباذل ماله إذا تيقن بالخلود وعرف احتياجه إلى المال دائما فان بذله حينئذ افضل مما إذا تيقن بالموت وتخليف المال وغايه اعتذاره ما ذكره الامام ابن جنى و هو ان فى الخلود وتنقل الاحوال فيه من عسر إلى يسر و من شده إلى رخاء ما يسكن النفوس

ويسهل البؤس فلا يظهر لبذل المال كثير فضل (و) عن الحشو (غير المفسد) للمعنى. (كقوله واعلم علم اليوم و الامس قبله)، ولكننى عن علم ما فى غد عمى، فلفظ قبله حشو غير مفسد و هذا بخلاف ما يقال ابصرته بعينى وسمعته باذنى وكتبته

بيدى فى مقام يفتقر إلى التأكيد. (المساواه) قدمها لانها الاصل المقيس عليه (نحو و لا يحيق المكر السيىء الا باهله، و قوله: فانك كالليل الذى هو مدركى * وان خلت ان المنتأى عنك واسع) أى موضع البعد عنك ذو سعه شبهه فى حال سخطه و هو له بالليل، قيل فى الايه حذف المستثنى منه وفى البيت حذف جواب الشرط فيكون فى كل منهما ايجازا لا مساواه و فيه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعايه لامر لفظى لا يفتقر إليه فى تأديه اصل المراد حتى لو صرح به لكان اطنابا بل تطويلا. وبالجمله لا نسلم ان لفظ الايه و البيت ناقص عن اصل المراد و الايجاز (ضربان ايجاز القصر و هو ما ليس بحذف نحو قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوه، فان معناه كثير ولفظه يسير) و ذلك لان معناه ان الانسان إذا علم انه متى قتل قتل كان ذلك داعيا له إلى الا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذى هو القصاص كثير من قتل الناس بعضهم لبعض و كان بارتفاع القتل حياه لهم. (ولا حذف فيه) أى ليس فيه حذف شىء مما يؤدى به اصل المراد واعتبار الفعل الذى يتعلق به الظرف رعايه لامر لفظى حتى لو ذكر لكان تطويلا (وفضله) أى رجحان قوله ولكم فى القصاص حيوه (على ما كان عندهم أو جز كلام فى هذا المعنى وهو) قولهم (القتل انفى

للقتل بقله حروف ما يناظره) أى اللفظ الذى يناظر قولهم القتل انفى للقتل (منه) أى من قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوه و ما يناظره منه هو قوله فى القصاص حيوه لان قوله ولكم زائد على معنى قولهم القتل انفى للقتل. فحروف فى القصاص حياه مع التنوين احد عشر وحروف القتل انفى للقتل

ص ۱۷۳

اربعه عشره اعنى الحروف الملفوظه إذ بالعباره يتعلق الايجاز لا بالكتابه (والنص) أى وبالنص (على المطلوب) يعنى الحياه (وما يفيده تنكير حيوه من التعظيم لمنعه) أى منع القصاص اياهم (عما كانوا عليه من قتل جماعه بواحد) فحصل لهم فى هذا الجنس من الحكم اعنى القصاص حيوه عظيمه (أو) من النوعيه أى لكم فى القصاص نوع من الحياه و هى الحياه (الحاصله للمقتول) أى الذى يقصد قتله (والقاتل) أى الذى يقصد القتل (بالارتداع) عن القتل لمكان العلم بالاقتصاص (واطراده) أى ويكون قوله ولكم فى القصاص حيوه مطردا إذا الاقتصاص مطلقا سبب للحياه بخلاف القتل فانه قد يكون انفى للقتل كالذى على وجه القصاص و قد يكون ادعى له كالقتل ظلما (وخلوه عن التكرار) بخلاف قولهم فانه يشتمل على تكرار القتل و لا يخفى ان الخالى عن التكرار افضل من المشتمل عليه وان لم يكن مخلا بالفصاحه (واستغنائه عن تقدير محذوف) بخلاف قولهم فان تقديره القتل انفى للقتل من تركه (والمطابقه) أى وباشتماله على صنعه المطابقه و هى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجمله كالقصاص و الحياه (وايجاز الحذف) عطف على قوله ايجاز القصر. (والمحذوف اما جزء جمله) عمده كان أو فضله (مضاف) بدل من جزء جمله (نحو واسأل القريه) اى اهل القريه (أو موصوف نحو انا ابن جلا) وطلاع الثنايا، متى اضع العمامه

تعرفونی، الثنیه العقبه وفلان طلاع الثنایا أی رکاب لصعاب الامور و قوله جلا جمله وقعت صفه لمحذوف (أی) انا ابن (رجل جلا) أی انکشف امره أو کشف الامور و قیل جلا ههنا علم وحذف التنوین باعتبار انه منقول عن الجمله اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحده (أو صفه نحو و کان وراء هم ملک یأخذ کل سفینه غصبا) أی کل سفینه (صحیحه أو نحوها) کسلیمه أو غیر معیبه (بدلیل ما قبله) و هو قوله فاردت ان اعیبها لدلالته علی ان الملک کان لا یأخذ المعیبه (أو شرط کما مر) فی اخر باب الانشاء (أو جواب شرط) وحذفه یکون (اما لمجرد الاختصار

ص ۱۷۴

نحو قوله تعالی و إذا قیل لهم اتقوا ما بین ایدیکم و ما خلفکم لعلکم ترحمون) فهذا شرط حذف جوابه (أی اعرضوا بدلیل ما بعده) و هو قوله تعالی و ما تأتیهم من آیه من آیات ربهم الا کانوا عنها معرضین (أو للدلاله علی انه) ای جواب الشرط (شئ لا یحیط به الوصف أو لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن مثالهما ولو تری إذ وقفوا علی النار) فحذف جواب الشرط للدلاله علی انه لا یحیط به الوصف أو لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن (أو غیر ذلک) المذکور کالمسند إلیه و المسند و المفعول کما مر فی الابواب السابقه وکالمعطوف مع حرف العطف (نحو لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل أی و من انفق من بعده وقاتل بدلیل ما بعده) یعنی قوله تعالی اولئک اعظم درجه من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا (واما جمله) عطف علی اما جزء جمله. فان قلت ماذا اراد بالجمله ههنا حیث لم یعد الشرط

و الجزاء جمله. قلت اراد الكلام المستقل الذى لا يكون جزء من كلام آخر (مسببه عن) سبب (مذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل) فهذا سبب مذكور حذف مسببه (أى فعل ما فعل أو سبب لمذكور نحو) قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر (فانفجرت ان قدر فضربه بها) فيكون قوله فضر به بها جمله محذوفه هى سبب لقوله فانفجرت (ويجوز ان يقدر فان ضربت بها فقد انفجرت) فيكون المحذوف جزء جمله هو الشرط ومثل هذه الفاء يسمى فاء فصيحه قيل على التقدير الاول و قيل على التقدير الثانى و قيل على التقديرين (أو غيرهما) أى غير المسبب و السبب (نحو فنعم الماهدون على ما مر) فى بحث الاستيناف من انه على حذف المبتدأ و الخبر على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (واما اكثر) عطف على اما جمله أى اكثر (من جمله) واحده (نحو انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف، أى) فارسلونى (إلى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فأتاه فقال له يا يوسف و الحذف على وجهين ان لا يقام شىء مقام المحذوف) بل يكتفى بالقرينه (كما مر) فى الامثله السابقه (وان يقام

ص ۱۷۵

نحو وان يكذبوك قوله فقد كذبت رسل من قبلك) فقد كذبت ليس جزاء الشرط لان تكذيب الرسل متقدم على تكذيبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقيم مقامه (أى فلا تحزن واصبر) ثم الحذف لابد له من دليل (وادلته كثيره منها ان يدل العقل عليه) أى على الحذف (والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف نحو حرمت عليكم الميته و الدم). فالعقل دل على ان هنا حذفا إذ الاحكام الشرعيه انما تتعلق بالافعال دون الاعيان و المقصود الاظهر من هذه الاشياء المذكوره فى الايه تناولها الشامل

للاكل وشرب الالبان فدل على تعيين المحذوف وفى قوله منها ان يدل ادنى تسامح فكأنه على حذف مضاف. (ومنها ان يدل العقل عليهما) أى على الحذف وتعيين المحذوف (نحو وجاء ربک) فالعقل يدل على امتناع مجئ الرب تعالى وتقدس ويدل على تعيين المراد ايضا. (اى امره أو عذابه) فالامر المعين الذى دل عليه العقل هو احد الامرين لا احدهما على التعيين. (ومنها ان يدل العقل عليه و العاده على التعيين نحو فذلكن الذى لمتننى فيه) فان العقل دل على ان فيه حذفا إذ لا معنى للوم الانسان على ذات الشخص و اما تعيين المحذوف (فانه يحتمل) ان يقدر (وفى حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفى مراودته لقوله تعالى تراود فتاها عن نفسه وفى شانه حتى يشملهما) أى الحب و المراوده (والعاده دلت على الثانى) أى مراودته (لان الحب المفرط لايلام صاحبه عليه فى العاده لقهره) أى الحب المفرط (اياه) أى صاحبه فلا يجوز ان يقدر فى حبه و لا فى شانه لكونه شاملا له فيتعين ان يقدر فى مراودته نظرا إلى العاده. (ومنها الشروع فى الفعل) يعنى من ادله تعيين المحذوف لا۔ من ادله الحذف لان دليل الحذف ههنا هو ان الجار و المجرور لابد من ان يتعلق بشئ و الشروع فى الفعل على انه ذلک الفعل الذى شرع فيه (نحو بسم الله فيقدر ما جعلت التسميه مبتدأ له) ففى القرائه يقدر بسم الله اقرأ وعلى هذا القياس.

ص ۱۷۶

(ومنها) أى من ادله تعيين المحذوف (الاقتران كقولهم للمعرس بالرفاء و البنين) فان مقارنه هذا الكلام لاعراس المخاطب دل على تعيين المحذوف (أى اعرست) أو مقارنه المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل على ذلک، و الرفاء هو

الالتيام و الاتفاق و الباء للملابسه و الاطناب (اما بالايضاح بعد الابهام ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين (احديهما مبهمه و الاخرى موضحه وعلمان خير من علم واحد (أو ليتمكن فى النفس فضل تمكن) لما جبل الله النفوس عليه من ان الشئ إذا ذكر مبهما ثم بين كان اوقع عندها (أو لتكمل لذه العلم به) أى بالمعنى لما لا يخفى من ان نيل الشئ بعد الشوق و الطلب الذ (نحو رب اشرح لى صدرى فان اشرح لى يفيد طلب شرح لشئ ماله) أى للطالب (وصدرى يفيد تفسيره) أى تفسير ذلك الشئ. (ومنه) أى و من الايضاح بعد الابهام (باب نعم على احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (إذ لو اريد الاختصار) أى تلك الاطناب (كفى نعم زيد) وفى هذا اشعار بان الاختصار قد يطلق على ما يشتمل المساواه ايضا (ووجه حسنه) أى حسن باب نعم (سوى ما ذكر) من الايضاح بعد الابهام (ابراز الكلام فى معرض الاعتدال) من جهه الاطناب بالايضاح بعد الابهام و الايجاز بحذف المبتدأ (و ايهام الجمع بين المتنافيين) أى الايجاز و الاطناب و قيل الاجمال و التفصيل، و لا شك ان ايهام الجمع بين المتنافيين من الامور المستغربه التى تستلذ بها النفس و انما قال ايهام الجمع لان حقيقه جمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحده وصفان يمتنع اجتماعهما على شئ واحد فى زمان واحد من جهه واحده و هو محال. (ومنه) أى من الايضاح بعد الابهام (التوشيع وهو) فى اللغه لف القطن

المندوف وفى الاصطلاح (ان يؤتى فى عجز الكلام بمثنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان الحرص وطول الامل

و اما بذكر الخاص بعد العام) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و المراد الذكر على سبيل العطف (للتنبيه على فضله) أى مزيه الخاص (حتى كأنه ليس من جنسه) أى العام (تنزيلا للتغاير فى الوصف منزله التغاير فى الذات) يعنى انه لما امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشريفه جعل كأنه شئ آخر مغاير للعام لا يشمله العام و لا يعرف حكمه منه (نحو حافظوا على الصلوات و الصلوه الوسطى) أى الوسطى من الصلوات أو الفضلى من قولهم للافضل الاوسط و هى صلاه العصر عند الاكثر (واما بالتكرير لنكته) ليكون اطنابا لا تطويلا وتلك النكته (كتأكيد الانذار فى كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون). فقوله كلاردع عن الانهماك فى الدنيا وتنبيه على انه لا ينبغى للناظر لنفسه ان تكون الدنيا جميع همه وان لا يهتم بدينه وسوف تعلمون انذار وتخويف أى سوف تعلمون الخطاء فيما انتم عليه إذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر وفى تكريره تأكيد للردع و الانذار (وفى ثم) دلاله (على ان الانذار الثانى ابلغ) من الاول تنزيلا لبعد المرتبه منزله بعد الزمان واستعمالا للفظ ثم فى مجرد التدريج فى درج الارتقاء (واما بالايغال) من اوغل فى البلاد إذا ابعد فيها واختلف فى تفسيره. (فقيل هو ختم البيت بما يفيد نكته يتم المعنى بدونها كزياده المبالغه فى قولها) أى فى قول الخنساء فى مرثيه اخيها صخر (وان صخر التأتم) أى يقتدى (الهداه به، كأنه علم) أى جبل مرتفع (فى رأسه نار) فقولها كأنه علم واف بالمقصود اعنى التشبيه بما يهتدى به الا ان فى قولها فى رأسه نار زياده مبالغه. (وتحقيق) أى وكتحقيق التشبيه فى قول امرء القيس

(كـان عيون الوحش حول خبائنا) أى خيامنا) وارحلنا الجزع الـذى لم يثقب) الجزع بالفتـح الحرز اليمانى الـذى فيه سواد وبياض شبه به عيون الوحش و اتى بقوله لم يثقب تحقيقا للتشبيه لانه إذا كان غير مثقوب كان اشـبه بالعين قال الاصـمعى الظبى و البقره إذا كانا حيين

ص ١٧٨

فعيونهما كلها سواد فإذا ما تا بدا بياضـها و انما شـبها بالجزع و فيه سواد وبياض بعد ما ماتت و المراد كثره الصـيد يعنى مما اكلنا كثرت العيون عندنا كذا فى شـرح ديوان امرء القيس، فعلى هذا التفسـير يختص الايغال بالشـعر. (وقيل لا يختص بالشـعر) بل هو ختم الكلام بما يفيـد نكته يتم المعنى بـدونها (ومثل لذلك) فى غير الشـعر (بقوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسـلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون) فقوله وهم مهتدون مما يتم المعنى بدونه لان الرسول مهتد لا محاله الا ان فيه زياده حث على الاتباع وترغيب فى الرسـل. (واما بالتـذييل و هو تعقيب الجمله بجمله اخرى يشـتمل على معناها) أى معنى الجمله الاولى (للتأكيـد) فهو اعم من الايغـال من جهه انه يكون فى ختم الكلام و غيره واخص من جهه ان الايغال قـد يكون بغير الجمله ولغير التأكيـد (وهو) أى التـذييل (ضـربان ضـرب لم يخرج مخرج المثـل بان لم يسـتقل بافاده المراد) بل يتوقف على ما قبله (نحو ذلک جزيناهم بما كفروا و هـل نجـازى الا ـ الكفور على وجه) و هو ان يراد و هـل نجازى ذلک الجزاء المخصوص الا الكفور فيتعلق بما قبله و اما على الوجه الآخر و هو ان يراد و هل نعاقب الا الكفور بناء على ان المجازاه هى المكافاه ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا

فهو من الضرب الثانى (وضرب اخرج مخرج المثل) بان يقصد بالجمله الثانيه حكم كلى منفصل عما قبله جار مجرى الامثال فى الاستقلال وفشوا الاستعمال (نحو وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و هو ايضا) أی التذييل ينقسم قسمه اخرى و اتى بلفظه ايضا تنبيها على ان هذا التقسيم للتذييل مطلقا لا للضرب الثانى منه (اما) ان يكون (لتأكيد منطوق كهذه الآيه) فان زهوق الباطل منطوق فی قوله وزهق الباطل. (واما لتأكيد مفهوم كقوله ولست) على لفظ الخطاب (بمستبق اخا لا تلمه) حال من اخا لعمومه أو من ضمير المخاطب فی لست (على شعث) أی تفرق حال وذميم خصال فهذا الكلام دل بمفهومه على نفی الكامل من الرجال و قد اكده بقوله (أی الرجال المهذب) استفهام بمعنى الانكار أی ليس فی الرجال منقح الفعال

ص ۱۷۹

مرضى الخصال. (واما بالتكميل ويسمى الاختراس ايضا) لان فيه التوقى و الاحتراز عن توهم خلاف المقصود (وهو ان يؤتى فى كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه) أی يدفع ايهام خلاف المقصود و ذلک الدافع قد يكون فی آخر الكلام فالاول (كقوله فسقى ديارک غير مفسدها) نصب على الحال من فاعل سقى و هو (صوب الربيع) أی سقى نزول المطر ووقوعه فی الربيع (وديمه تهمى) أی تسيل فلما كان نزول المطر قد يؤل إلى خراب الديار وفسادها اتى بقوله غير مفسدها دفعا لذلک. (و) الثانى (نحو اذله على المؤمنين) فانه لما كان مما يوهم ان يكون ذلک لضعفهم دفعه بقوله (اعزه على الكافرين) تنبيها على ان ذلک تواضع منهم للمؤمنين و لهذا عدى الذل بعلى لتضمنه معنى العطف ويجوز ان يقصد بالتعديه بعلى الدلاله على انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم

وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنحتهم. (واما بالتتميم و هو ان يؤتى فى كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضله) مثل مفعول أو حال أو نحو ذلك مما ليس بجمله مستقله و لا ركن كلام و من زعم انه اراد بالفضله ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف فى الايضاح وانه لا تخصيص لذلك بالتتميم (لنكته كالمبالغه نحو ويطعمون الطعام على حبه، فى وجه) و هو ان يكون الضمير فى حبه للطعام (أى) ويطعمون (مع حبه) و الاحتياج إليه وان جعل الضمير لله تعالى أى يطعمونه على حب الله فهو لتأديه اصل المراد (واما بالاعتراض و هو ان يؤتى فى اثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجمله أو اكثر لامحل لها من الاعراب لنكته سوى دفع الايهام) لم يرد بالكلام مجموع المسند إليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثانى بيانا للاول أو تأكيدا أو بدلا منه (كالتنزيه فى قوله تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون) فقوله سبحانه جمله لانه مصدر بتقدير الفعل وقعت فى اثناء الكلام لان قوله ولهم ما يشتهون عطف على قوله لله البنات (والدعاء فى قوله.

ص ١٨٠

ان الشمانين وبلغتها، قد احوجت سمعى إلى ترجمان) أى مفسر ومكرر فقوله بلغتها اعتراض فى اثناء الكلام لقصد الدعاء و الواو فى مثله تسمى واو اعتراضيه ليست بعاطفه و لا حاليه. (والتنبيه فى قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) هذا اعتراض بين اعلم ومفعوله و هو (ان سوف يأتى كل ما قدرا) ان هى المخففه من المثقله وضمير الشان محذوف يعنى ان المقدورات البته تأتى وان وقع فيه تأخير

ما. وفى هذا تسليه وتسهيل للامر فالاعتراض يباين التتميم لانه انما يكون بفضله و الفضله لابد لها من اعراب ويباين التكميل لانه انما يقع لدفع ابهام خلاف المقصود ويباين الايغال لانه لا يكون الا فى آخر الكلام لكنه يشمل بعض صور التذييل و هو ما يكون بجمله لا محل لها من الاعراب وقعت بين جملتين متصلتين معنى لانه كما لم يشترط فى التذييل ان يكون بين كلامين لم يشترط فيه ان لا ـ يكون بين كلامين فتأمل حتى يظهر لك فساد ما قيل انه يباين التذييل بناء على انه لم يشترط فيه ان يكون بين كلامين متصلين معنى. (ومما جاء) أى و من الاعتراض الذى وقع (بين كلامين) متصلين (وهو اكثر من جمله ايضا) أى كما ان الواقع بينهما هو اكثر من جمله (نحو قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) فهذا اعتراض اكثر من جمله لانه كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين اولهما قوله فأتوهن من حيث امركم الله وثانيهما قوله (نساؤكم حرث لكم) و الكلامان متصلان معنى. (فان قوله نساؤكم حرث لكم بيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله) و هو مكان الحرث فان الغرض الاصلى من الاتيان طلب النسل لا قضاء الشهوه و النكته فى هذا الاعتراض الترغيب فيما امروا به و التنفير عما نهوا عنه (وقال قوم قد تكون النكته فيه) أى فى الاعتراض (غير ما ذكر) مما سوى دفع الايهام حتى انه قد يكون لدفع ايهام خلاف المقصود (ثم) القائلون بان النكته فيه قد تكون لدفع الايهام افترقوا فرقتين (جوز بعضهم وقوعه) أى الاعتراض (فى آخر جمله لا تليها جمله متصله

ص ۱۸۱

بها) و ذلك

بان لا تلى الجمله جمله اخرى اصلا فيكون الاعتراض فى آخر الكلام أو تليها جمله اخرى غير متصله بها معنى و هذا الاصطلاح مذكور فى مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يؤتى فى اثناء الكلام أو فى آخره أو بين كلامين متصلين أو غير متصلين بجمله أو اكثر لامحل لها من الاعراب لنكته سواء كانت دفع الايهام أو غيره (فيشمل) أى الاعتراض بهذا التفسير (التذييل) مطلقا لانه يجب ان يكون بجمله لا محل لها من الاعراب وان لم يذكره المصنف (وبعض صور التكميل) و هو ما يكون بجمله لا محل لها من الاعراب فان التكميل قد يكون بجمله و قد يكون بغيرها و الجمله التكميليه قد تكون ذات اعراب و قد لا تكون لكنها تباين التتميم لان الفضله لابد لها من اعراب و قيل لانه لا يشترط فى التتميم ان يكون جمله كما اشترط فى الاعتراض و هو غلط كما يقال ان الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط فى الحيوان النطق فافهم (وبعضهم) أى وجوز بعض القائلين بان نكته الاعتراض قد تكون لدفع الايهام (كونه) أى الاعتراض (غير جمله) فالاعتراض عندهم ان يؤتى فى اثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجمله أو غيرها لنكته ما (فيشمل) الاعتراض بهذا التفسير (بعض صور التتميم و) بعض صور (التكميل وهو) ما يكون واقعا فى اثناء الكلام أو بين الكلامين المتصلين (واما بغير ذلك) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و اما بكذا و كذا (كقوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به، فانه لو اختصر) اى ترك الاطناب فان الاختصار قد يطلق على ما يعم الايجاز و المساواه كما مر

(لم يـذكر ويؤمنون به لاـن ايمانهم لا ينكره) أى لا يجهله (من يثبتهم) فلا حاجه إلى الاخبار به لكونه معلوما (وحسن ذكره) أى ذكر قوله ويؤمنون به (اظهارا لشرف الايمان وترغيبا فيه) وكون هـذا الاطناب بغير ما ذكر من الوجوه السابقه ظاهر بالتأمل فيهم. (واعلم انه قد يوصف الكلام بالايجاز و الاطناب باعتبار كثره حروفه

ص ١٨٢

وقلتهـا بالنسـبه إلى كلاـم آخر مسـاوله) أى لـذلك الكلاـم (فى اصـل المعنى) فيقـال للاـكثر حروفـا انه مطنب وللاقل انه موجز (كقوله يصـد) أى يعرض (عن الـدنيا إذا عن) أى ظهر (سؤدد) أى سـياده ولو برزت فى زى عذراء ناهدى الزى الهيئه و العذراء البكر و النهود ارتفـاع الثـدى. (وقوله ولست) بـالضم على انه فعـل المتكلم بـدليل مـا قبله و هو قوله وانى لصـبار على ما ينوبنى، وحسـبك ان الله اثنى على الصبر (بنظـار إلى جـانب الغنى، إذا كـانت العلياء فى جانب الفقر) يصـفه بالميل إلى المعالى يعنى ان السياده مع التعب احب إليه من الراحه مع الخمول. فهذا البيت اطناب بالنسبه إلى المصراع السابق (ويقرب منه) أى من هذا القبيل (قوله تعـالى لاـ يسـئل عما يفعل وهم يسـئلون و قول الحماسـى وننكر ان شـئنا على الناس قولهم، و لا ينكرون القول حين نقول) يصف رياسـتهم ونفاذ حكمهم أى نحن نغير ما نريـد من قول غيرنا واحد لا يجسـر على الاعتراض علينا فالآيه ايجاز بالنسـبه إلى البيت. و انمـا قـال يقرب لان ما فى الآيه يشـمل كل فعل و البيت مختص بالقول فالكلامان لا يتساويان فى اصل المعنى بل كلام الله سبحانه وتعالى اجل واعلى وكيف لا و الله اعلم، تم الفن الاول بعون الله وتوفيقه واياه اسأل فى اتمام الفنين

الآخرين هدايه طريقه.

ص ۱۸۳

الفن الثانی علم البیان

اشاره

قدمه علی البدیع للاحتیاج إلیه فی نفس البلاغه وتعلق البدیع بالتوابع (وهو علم) أی ملکه یقتدر بها علی ادراکات جزئیه أو اصول وقواعد معلومه (یعرف به ایراد المعنی الواحد) أی المدلول علیه بکلام مطابق لمقتضی الحال (بطرق) وتراکیب (مختلفه فی وضوح الدلاله علیه) أی علی ذلک المعنی بان یکون بعض الطرق واضح الدلاله علیه وبعضها اوضح و الواضح خفی بالنسبه إلی الاوضح فلا حاجه إلی ذکر الخفاء. وتقید الاختلاف بالوضوح لیخرج معرفه ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفه فی اللفظ و العباره و اللام فی المعنی الواحد للاستغراق العرفی أی کل معنی واحد یدخل تحت قصد المتکلم وارادته فلو عرف احد ایراد معنی قولنا زید جواد بطرق مختلفه لم یکن بمجرد ذلک عالما بالبیان ثم لما لم یکن کل دلاله قابلا للوضوح و الخفاء اراد ان یشیر إلی تقسیم الدلاله وتعیین ما هو المقصود ههنا فقال: (ودلاله اللفظ) یعنی دلالته الوضعیه و ذلک لان الدلاله هی کون الشئ بحیث یلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الاول الدال و الثانی المدلول. ثم الدال ان کان لفظا فالدلاله لفظیه و الا فغیر لفظیه کدلاله الخطوط و العقود و الاشارات و النصب. ثم الدلاله اللفظیه اما ان یکون للوضع مدخل فیها أو لا- فالاولی هی المقصوده بالنظر ههنا و هی کون اللفظ بحیث یفهم منه المعنی عند الاطلاق بالنسبه إلی العالم بوضعه، وهذه الدلاله (اما علی تمام ما وضع) اللفظ (له) کدلاله الانسان

ص ۱۸۴

علی الحیوان الناطق (أو علی جزئه) کدلاله الانسان علی الحیوان أو الناطق (أو علی خارج منه) کدلاله الانسان علی الضاحک. (وتسمی الاولی) أی الدلاله علی تمام ما وضع له (وضعیه)

لاـن الواضع انمـا وضع اللفـظ لتمـام المعنى (و) يسـمى (كـل من الاـخيرتين) أى الـدلاله على الجزء و الخارج (عقليه) لان دلاله اللفـظ على كل من الجزء و الخارج انما هى من جهه حكم العقل بان حصول الكل أو الملزوم يسـتلزم حصول الجزء أو اللازم و المنطقيون يسمون الثلاثه وضعيه باعتبار ان للوضع مدخلا فيها ويخصون العقليه بما يقابل الوضعيه و الطبيعيه كدلاله الدخان على النار. (وتقيد الاولى) من الدلالات الثلاث (بالمطابقه) لتطابق اللفظ و المعنى. (و الثانيه بالتضـمن) لكون الجزء فى ضـمن المعنى الموضوع له. (والثـالثه بالاـلتزام) لكون الخارج لازما للموضوع له. فان قيل إذا فرضـنا لفظا مشتركا بين الكل وجزئه وبين الملزوم لاـزمه كلفـظ الشـمس المشترك مثلاـ بين الجرم و الشـعاع ومجموعهما فإذا اطلق على المجموع مطابقه واعتبر دلالته على الجرم تضـمنا و الشـعاع التزاما فقـد صـدق على هذا التضـمن و الالتزام انها دلاله اللفظ على تمام الموضوع له و إذا اطلق على الجرم أو الشـعاع مطـابقه صـدق عليهـا انهـا دلاـله اللفظ على جزء الموضوع له أو لازمه وحينئـذ ينتقض تعريف كل من الـدلالات الثلاث بالاـخريين. فـالجواب ان قيـد الحيثيه مـأخوذ فى تعريف الاـمور التى تختلف باعتبار الاضافات حتى ان المطابقه هى الـدلاله على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع له و التضمن هى الدلاله على جزء ما وضع له من حيث انه جزء ما وضع له و الالتزام هى الـدلاله على لازمه من حيث انه لازم ما وضع له وكثيرا ما يتركون هـذا القيـد اعتمادا على شـهره ذلك وانسـباق الذهن إليه.

(وشرطه) أى الالتزام (هى اللزوم الذهنى) أى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهن

حصوله فيه اما على الفور أو بعد التأمل

ص ١٨٥

فى القرائن و الامارات و ليس المراد بـاللزوم عـدم انفكـاك تعقل المـدلول الالتزامى عن تعقل المسـمى فى الـذهن اصـلا اعنى اللزوم البين المعتبر عنـد المنطقيين و الا لخرج كثير من معانى المجازات و الكنايات عن ان يكون مـدلولات التزاميه و لما يتأتى الاختلاف بالوضوح فى دلاله الالتزام ايضا وتقييـد اللزوم بالذهنى اشاره إلى انه لا يشترط اللزوم الخارجى كالعمى فانه يدل على البصـر التزامـا لانه عـدم البصـر عمـا من شأنه ان يكون بصـيرا مع التنافى بينهما فى الخارج و من نازع فى اشتراط اللزوم الـذهنى فكأنه اراد باللزوم اللزوم البين بمعنى عدم انفكاك تعلقه عن تعقل المسـمى و المصـنف اشار إلى انه ليس المراد باللزوم الذهنى البين المعتبر عند المنطقيين بقوله (ولو لاعتقاد المخاطب بعرف) أى ولو كان ذلك اللزوم مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام إذا هو المفهوم من اطلاق العرف (أو غيره) يعنى العرف الخاص كالشـرع واصـطلاحات ارباب الصـناعات و غير ذلك (والا يراد المـذكور) أى ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفه فى الوضوح (لا يتأتى بالوضـعيه) أى بالدلاله المطابقه (لان السامع إذا كان عالما بوضع الالفاظ) لذلك المعنى (لم يكن بعضـها اوضح دلاله عليه من بعض والا) أى وان لم يكن عالما بالوضع الالفاظ (لم يكن كل واحد) من الالفاظ (دالا عليه) لتوقف الفهم على العلم بالوضع مثلا إذا قلنا خده يشبه الورد فالسامع ان كان عالما بوضع المفردات و الهيئه التركيبيه امتنع ان يكون كلاـم آخر يؤدى هـذا المعنى بطريق المطابق دلاله اوضـح أو اخفى لانه إذا اقيم مقام كل لفظ ما يرادفه فالسامع ان علم الوضع فلا تفاوت فى الفهم والا لميتحقق

الفهم. و انما قال لم يكن كل واحد لان قولنا هو عالم بوضع الالفاظ معناه انه عالم بوضع كل لفظ فنقيضه المشار إليه بقوله والا يكون سلبا جزئيا أى لم لم يكن عالما بوضع كل لفظ فيكون اللازم عدم كل لفظ ويحتمل ان يكون البعض منها دالا لاحتمال ان يكون عالما بوضع البعض.

ص ۱۸۶

ولقائل ان يقول لا- نسلم عدم التفاوت فى الفهم على تقدير العلم بالوضع بل يجوز ان يحضر فى العقل معانى بعض الالفاظ المخزونه فى الخيال بادنى التفات لكثره الممارسه و المؤانسه وقرب العهد بخلاف البعض فانه يحتاج اليا لتفات اكثر ومراجعه اطول مع كون الالفاظ مترادفه و السامع عالما بالوضع و هذا مما نجده من انفسنا و الجواب ان التوقف انما هو من جهه تذكر الوضع وبعد تحقق العلم بالوضع وحصوله بالعقل فالفهم ضرورى. (ويتأتى) الايراد المذكور (بالعقليه) من الدلالات (لجواز ان تختلف مرات اللزوم فى الوضوح) أى مرات لزوم الا-جزاء لكل فى التضمن ومراتب لزوم اللوازم للملزوم فى الالتزام و هذا فى الالتزام ظاهر فانه يجوز ان يكون للشئ لوازم متعدده بعضها اقرب إليه من بعض واسرع انتقالا منه إليه لقله الوسائط فيمكن تأديه الملزوم بالالفاظ الموضوعه لهذه اللوازم المختلفه الدلاله عليه وضوحا وخفاء و كذا يجوز ان يكون للازم ملزومات لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآ-خر فيمكن تأديه اللازم بالالفاظ الموضوعه للملزومات المختلفه وضوحا وخفاء و اما فى التضمن فلانه يجوز ان يكون المعنى جزء من شئ وجزء من شئ آخر فدلاله الشئ الذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى اوضح من دلاله الشئ الآخر الذى ذلك المعنى جزء منجزئه مثلا دلاله الحيوان على الجسم اوضح من دلاله الانسان

عليه ودلاله الجدار على التراب اوضح من دلاله البيت عليه. فان قلت بل الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل. قلت نعم ولكن المراد هنا انتقال الذهن إلى الجزء وملاحظته بعد فهم الكل وكثيرا ما يفهم الكل من غير التفات إلى الجزء كما ذكره الشيخ الرئيس فى الشفاء انه يجوز ان يخطر النوع بالبال و لا يلتفت الذهن إلى الجنس. (ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء كان اللازم داخلا فيه كما فى التضمن أو خارجا عنه كما فى الالتزام (ان قامت قرينه على عدم ارادته) اراده ما

ص ١٨٧

وضع له (فمجاز و الا فكنايه) فعند المصنف ان الانتقال فى المجاز و الكنايه كليهما من الملزوم إلى اللازم إذ لا دلاله للازم من حيث انه لازم على الملزوم الا ان اراده المعنى الموضوع له جائزه فى الكنايه دون المجاز (وقدم) المجاز (عليها) اى على الكنايه (لان معناه) اى المجاز (كجزء معناها) اى الكنايه لان معنى المجاز هو اللازم فقط و معنى الكنايه يجوز ان يكون هو اللازم و الملزوم جميعا و الجزء مقدم على الكل طبعا فيقدم بحث المجاز على بحث الكنايه وضعا. و انما قال كجزء معناها لظهور انه ليس جزء معناها حقيقه فان معنى الكنايه ليس هو مجموع اللازم و الملزوم بل هو اللازم مع جواز اراده الملزوم (ثم منه) أى من المجاز (ما يبتنى على التشبيه) و هو الاستعاره التى كان اصلها التشبيه (فتعين التعرض له) أى للتشبيه ايضا قبل التعرض للمجاز الذى احد اقسامه الاستعاره المبنيه على التشبيه و لما كان فى التشبيه مباحث كثيره وفوائد جمه لم يجعل مقدمه لبحث الاستعاره بل جعل مقدصا برأسه (فانحصر) المقصود

من علم البيان (فى الثلثه) التشبيه و المجاز و الكنايه.

التشبيه

أى هذا باب التشبيه الاصطلاحى المبنى عليه الاستعاره

(التشبيه) أى مطلق التشبيه اعم من ان يكون على وجه الاستعاره أو على وجه تبتنى عليه الاستعاره أو غير ذلك فلم يأت بالضمير لئلا يعود إلى التشبيه المذكور الذى هو اخص و ما يقال ان المعرفه إذا اعيدت كانت عين الاول فليس على اطلاقه يعنى ان معنى التشبيه فى اللغه (الدلاله) هو مصدر قولك دللت فلانا على كذا إذ هديته له (على مشاركه امر لامر اخر فى معنى) فالامر الاول هو المشبه و الثانى هو المشبه به و المعنى هو وجه الشبه و هذا شامل لمثل قاتل زيد عمرا وجاءنى زيد وعمرو.

ص ۱۸۸

(والمراد) بالتشبيه المصطلح عليه (ههنا) أى فى علم البيان (ما لم يكن) أى الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى بحيث لا يكون (على وجه الاستعاره التحقيقيه) نحو رأيت اسدا فى الحمام (ولا على) وجه (الاستعاره بالكنايه) نحو انشبت المنيه اظفارها (و) لا على وجه (التجريد) الذى يذكر فى علم البديع من نحو لقيت بزيد اسدا أو لقينى منه اسد فان فى هذه الثلثه دلاله على مشاركه امر لامر فى معنى مع ان شىءا منها لا يسمى تشبيها اصطلاحا. و انما قيد الاستعاره بالتحقيقيه و الكنايه لان الاستعاره التخييليه كاثبات الاظفار للمنيه فى المثال المذكور ليس فى شئ من الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى على رأى المصنف إذا المراد بالاظفار ههنا معناها الحقيقى على ما سيجئ فالتشبيه الاصطلاحى هو الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى لا على وجه الاستعاره التحقيقيه و الاستعاره بالكنايه و التجريد (فدخل فيه نحو قولنا زيدا اسدا) بحذف اداه

التشبيه (و) نحو (قوله تعالى صم بكم عمى،) بحذف الاداه و المشبه جميعا أى هم كاصم. فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعاره لان الاستعاره انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكليه ويجعل الكلام خلو عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه و المنقول إليه لو لا دلاله الحال أو فحوى الكلام. (والنظر ههنا فى اركانه) أى البحث فى هذا المقصد عن اركان التشبيه المصطلح عليه. (وهى) اربعه (طرفاه) أى المشبه و المشبه به (ووجهه واداته وفى الغرض منه وفى اقسامه) واطلاق الاركان على الاربعه المذكوره اما باعتبار انها مأخوذه فى تعريفه عنى الدلاله على مشاركه امر لامر فى معنى بالكاف ونحوه و اما باعتبار ان التشبيه فى الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدال على المشاركه المذكور كقولنا زيد كالاسد فى الشجاعه و لما كان الطرفان هما الاصل و العمده فى التشبيه لكون الوجه معنى قائما بهما

و الاداه آله فى ذلك قدم بحثهما فقال (طرفاه) أى المشبه و المشبه به (اما حسيان كالخد و الورد) فى المبصرات (والصوت الضعيف و الهمس) أى الصوت الذى اخفى حتى كأنه لا يخرج عن فضاء الفم فى المسموعات (والنكهه) و هى ريح الفم (والعنبر) فى المشمومات (والريق و الخمر) فى المذوقات (والجلد الناعم و الحرير) فى الملموسات. وفى اكثر ذلك تسامح لان المدرك بالبصر مثلا انما هو لو الخد و الورد وبالشم رائحه العنبر وبالذوق طعم الريق و الخمر وباللمس ملاسه الجلد الناعم و الحرير وليتهما لا نفس هذه الاجسام لكن اشتهر فى العرف ان يقال ابصرت الورد وشممت العنبر وذقت الخمر ولمست الحرير (أو عقليان كالعلم و الحياه) ووجه الشبه بينهما كونهما جهتى ادراك

كـذا فى المفتـاح و الايضـاح. فالمراد بالعلم ههنا الملكه التى يقتـدر بها على الادراكات الجزئيه لانفس الادراك و لا يخفى انها جهه وطريق إلى الادراك كالحياه و قيل وجه الشـبه بينهما الادراك إذ العلم نوع من الادراك و الحياه مقتضـيه للحس الذى هو نوع من الاـدراك وفسـاده واضـح لاـن كون الحيـاه مقتضـيه للحس لا يوجب اشتراكهما فى الادراك على ما هو شـرط فى وجه الشبه. وايضا لا يخفى ان ليس المقصود من قولنا العلم كالحياه و الجهل كالموت ان العلم ادراك كما ان الحياه معها ادراك بل ليس فى ذلك كثير فائده كما فى قولنا العلم كالحس فى كونهما ادراكا (أو مختلفان) بان يكون المشـبه عقليا و المشـبه به حسيا (كـالمنيه و السـبع) فـان المنيه أى الموت عقلى لاـنه عـدم الحيـاه عما من شانه الحياه و السـبع حسـى أو بالعكس (و) ذلك مثل (العطر) الـذى هو محسوس مشـموم (وخلق كريم) و هو عقلى لاـنه كيفيه نفسـانيه يصـدر عنها الافعال بسـهوله و الوجه فى تشبيه المحسوس بـالمعقول ان يقـدر المعقول محسوسا ويجعل كالاصل لـذلك المحسوس على طريق المبالغه و الا فالمحسوس اصـل للمعقول لاـن العلوم العقليه مسـتفاده من الحواس ومنتهيه إليها فتشبيهه بالمعقول يكون من جعل الفرع ص ١ اصلا و الاصل فرعا و ذلـك لا يجوز و لما كان من المشـتبه و المشـبه به ما لا يـدرك بالقوه العاقله و لا بالحس اعنى الحس الظاهر مثل الخياليات و الوهميات و الوجدانيات اراد ان يجعل الحسـى و العقلى بحيث يشـملانها تسهيلات للضبط بتقليل الاقسام فقال. (والمراد بالحسى المدرك هو ان مادته باحدى الحواس الخمس الظاهره) اعنى البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس (فدخل

فيه) أى فى الحس بسبب زياده قولنا أو مادته (الخيالى) و هو المعدوم الذى فرض مجتمعما من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس (كما فى قوله و كان محمر الشقيق) هو من باب جرد قطيفه و الشقيق ورد احمر فى وسط سواد ينبت بالجبال (إذا تصوب) أى مال إلى السفل (أو تصعد) أى مال إلى العلو (اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد) فان كلا ن العلم و الياقوت و الرمح لزبرجد محسوس لكن المركب الذى هذه الامور مادته ليس بمحسوس لانه ليس بموجود و الحس لا يدرك الا ما هو موجود فى الماده حاضر عند المدرك على هيئه مخصوصه. (و) المراد (بالعقلى ما عدا ذلك) أى مالا يكون هو و لا مادته مدركا باحدى الحواس الخمس الظاهر (فدخل فيه الوهمى) أى الذى لا يكون للحس مدخل فيه (أى ما هو غير مدرك بها) أى باحدى الحواس المذكوره (و) لكنه بحيث (لو ادرك لكان مدركا بها) و بهذا القيد يتميز عن العقلى (كما فى قوله) ايقتلنى و المشرفى مضاجعى. (و مسنونه زرق كانياب اغوال) أى ايقتلنى ذلك الرجل الذى يوعدنى و الحال ان مضاجعى سيف منسوب إلى مشارف اليمن وسهام محدده النصال صافيه مجلوه. وانياب الاغوال مما لا يدركها الحس لعدم تحققها مع انها لو ادركت لم تدرك الا بحس البصر. ومما يجب ان يعلم فى هذا المقام ان من قوى الادراك ما يسمى متخليه ومفكره

ص ١٩١

ومن شانها تركيب الصور و المعانى وتفصيلها و التصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقه لها و المراد بالخيالى المعدوم الذى ركبته المتخليه من الامور التى ادركت بالحواس الظاهره وبالوهمى ما اخترعته المتخليه من عند نفسها كما إذا سمع

ان الغول شئ تهلك به النفوس كالسبع فاخذت المتخيله فى تصويرها بصوره السبع واختراع ناب لها كما للسبع (وما يدرك بالوجدان) أى ودخل ايضا فى العقلى ما يدرك بالقوى الباطنه ويسمى وجدانيا (كاللذه) و هى ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك (والالم) و هو ادراك ونيل لما هو عند المدرك آفه وشر من حيث هو كذلك و لا يخفى ان ادراك هذين المعنيين ليس بشئ من الحواش الظاهره و ليسا ايضا من العقليات الصرفه لكونهما من الجزئيات المستنده إلى الحواس بل هما من الوجدانيات المدركه بالقوى الباطنه كالشبع و الجوع و الفرح و الغم و الغضب و الخوف و ما شاكل ذلك و المراد ههنا اللذه و الالم الحسيان و الا فاللذه و الالم العقليان من قليات الصرفه. (ووجهه) أى وجه الشبه (ما يشتركان فيه) أى المعنى الذى قصد اشتراك الطرفين فيه و ذلك ان زيدا و الاسد يشتركان فى كثير من الذاتيات و غيرها كالحيوانيه و الجسميه و الوجود و غير ذلك مع ان شيءا منها ليس وجه الشبه و ذلك الاشتراك يكون (تحقيقيا أو تخييليا و المراد ان لا يوجد ذلك المعنى فى احد الطرفين أو فى كليهما الا على سبيل التخييل و التأويل (نحو ما فى قوله و كان النجوم بين دجاه) جمع دجيه و هى الظلمه و الضمير لليل وروى دجاها و الضمير للنجوم (سنن لاح بينهن ابتداع. فان وجه الشبه فيه) أى فى هذا التشبيه (هو الهيئه الحاصله من حصول اشياء مشرقه بيض فى جانب شئ مظلم اسود فهى) أى تلك الهيئه (غير موجوده فى المشبه به) اعنى السنن بين الابتداع (الا على طريق

التخييل) أى وجودها فى المشبه به على طريق التخييل (انه) الضمير للشان (لما كانت البدعه وكل ما هو

ص ١٩٢

جهل يجعل صاحبها كمن يمشى فى الظلمه فلا يهتدى إلى الطريق و لا يأمن من ان ينال مكروها شبهت) أى البدعه وكل ما هو جهل (بها) أى بالظلمه (ولزم بطريق العكس) إذا اريد التشبيه (ان تشبه السنه وكل ما هو علم بالنور) لان السنه و العلم يقابل البدعه و الجهل كما ان النور يقابل الظلمه. (وشاع ذلك) ان كون السنه و العلم كالنور و البدعه و الجهل كالظلمه (حتى تخيل ان الثانى) أى السنه وكل ما هو علم (مما له بياض واشراق نحو اتيتكم بالحنفيه البيضاء و الاول على خلاف ذلك) أى يخيل ان البدعه وكل ما هو جهل مما له سواد واظلام (كقولك شاهد سواد الكفر من جبين فلان فصار) بسبب التخيل ان الثانى ماله بياض واشراق و الاول مما له سواد واظلام (تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع كتشبيها) أى النجوم (يبياض الشيب فى سواد الشباب) أى ابيضه فى اسوده (أو بالانوار) أى الازهار (مؤتلقه) بالقاف أى لامعه (بين النبات الشديده الخضره) حتى تضرب إلى السواد. فهذا التأويل اعنى تخييل ما ليس بمتلون متلونا ظهر اشتراك النجوم بين الدجى و السنن بين الابتداع فى كون كل منهما شىءا ذا بياض بين شئ ذى سواد و لا يخفى ان قوله لاح بينهن ابتداع من باب القلب أى سنن لاحت بين الابتداع (فعلم) من وجوب اشتراك الطرفين فى وجه التشبيه (فساد جعله) أى وجه الشبه (فى قول القائل النحو فى الكلام كالملح فى الطعام كون القليل مصلحا و الكثير مفسدا) لان المشبه اعنى النحو لا يشترك

فی هـذا المعنی (لانـ النحو لاـ یحتمـل القله و الکثره). إذ لاـ یخفی ان المراد به ههنـا رعایه قواعـده واسـتعمال احکامه مثل رفع الفاعـل ونصب المفعول وهـذه ان وجـدت فی الکلام بکمـا لها صار صالحا لفهم المراد وان لم توجـد بقی فاسـدا و لم ینتفع به (بخلاـف الملـح) فـانه یحتمـل القله و الکثره بان یجعل فی الطعام القـدر الصالـح منه أو اقل أو اکثر بل وجه الشـبه هو الشـبه هو الصلاح باعمالهما و الفساد باهمالهما. (وهو) أی وجه الشبه (اما غیر خارج عن حقیقتهما) أی حقیقه الطرفین بان

ص ۱۹۳

یکون تمـام ماهیتهمـا أو جزء منهمـا (کمـا فی تشبیه ثوب بآخر فی نوعهما أو جنسـهما أو فصـلهما) کما یقال هـذا القمیص مثل ذاک فی کونهمـا کرباسـا أو ثوبا أو من القطن (أو خارج) عن حقیقه الطرفین (صـفه) أی معنی قائم بهما ضـروره اشتراکهما فیه وتلک الصـفه (اما حقیقیه) أی هیئه متمکنه فی الذات متقرره فیها (و) هی (اما حسـیه) أی مدرکه باحدی الحواس الظاهره و هی (کالکیفیـات الجسـمیه) أی المختصه بالاجسـام (ممـا یـدرک بالبصـر) و هی قوه مرتبه فی العصـبتین المجوفـتین اللتین تتلاقیـان فتفترقان إلی العینین (من الالوان و الاشکال) و الشکل هیئه احاطه نهایه واحده أو اکثر بالجسم کالدائره ونصف الدائره و المثلث و المربع و غیر ذلک (والمقادیر) جمع مقـدار و هو کم متصل قار الـذات کالخط و السـطح (والحرکات) و الحرکه هی الخروج من القوه إلی الفعـل علی سبیل التدریـج. وفی جعل المقادیر و الحرکات من الکیفیات تسامـح (وما یتصل بها) أی بالمـذکورات کالحسن و القبح المتصف بهما الشـخص باعتبار الخلقه التی هی مجموع الشـکل و اللون وکالضحک و البکاء الحاصلین باعتبار الشکل و

الحركه (أو بالسمع) عطف على قوله بالبصر و هى قوه رتبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخين تدرك بها الاصوات (من الاصوات الضعيفه و القويه و التى بين بين) و الصوت يحصل من التموج المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف و القدح الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومه المقروع للقارع و المقلوع للقالع ويختلف الصوت قوه وضعفا بحسب قوه المقاومه وضعفها (أو بالذوق) و هى قوه منبثته فى العصب المفروش على جرم اللسان (من الطعوم) كالحلاوه و المراره و الملوحه و الحموضه و غير ذلک (أو بالشم) و هى قوه مرتبه فى زائدتى مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتى الثدى (من الروايح أو باللمس) و هى قوه ساريه فى البدن كله يدرک بها الملموسات (من الحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه). هذه الاربعه هى اوائل الملموسات فالاوليان منها فعليان و الاخريان منها انفعاليان (والخشونه) و هى كيفيه حاصله من كون بعض الاجزاء اخفض وبعضها

ص ۱۹۴

ارفع (والملاسه) و هى كيفيه حاصله عن استواء وضع الاجزاء (واللين) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال (والصلابه) و هى تقابل اللين (والخفه) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرک إلى صوب المحيط لو لم يعقه عائق (والثقل) و هى كيفيه بها يقتضى الجسم ان يتحرک إلى صوب المركز لو لم يعقه عائق (وما يتصل بها) أى بالمذكورات كالبله و الجفاف و الزوجه و الهشاشه و اللطافه و الكثافه و غير ذلک (أو عقليه) عطف على حسيه (كالكيفيات النفسانيه) أى المختصه بذوات الانفس (من الذكاء) و هى شده قوه للنفس معده لاكتساب الاراء. (والعلم) و هو الادراک المفسر بحصول صوره

الشئ عند العقل و قد يقال على معان اخر. (والغضب) و هو حركه للنفس مبدؤها اراده الانتقام. (والحلم) و هو ان تكون النفس مطمئنه بحيث لا يحركها الغضب بسهوله و لا تضطرب عند اصابه المكروه. (وسائر الغرائز) جمع غريزه و هى الطبيعه اعنى ملكه تصدر عنها صفات ذاتيه مثل الكرم و القدره و الشجاعه و غير ذلك. (واما اضافيه) عطف على قوله اما حقيقيه. ونعنى بالاضافيه ما لا تكون له هيئه متقرره فى الذات بل تكون معنى متعلقا بشىءين (كازاله الحجاب فى تشبيه الحجه بالشمس) فانها ليست هيئه متقرره فى ذات الحجه و الشمس و لا فى ذات الحجاب و قد يقال الحقيقى على ما يقابل الاعتبارى الذى لا تحقق له الا بحسب اعتبار العقل. وفى المفتاح اشاره إلى انه المراد ههنا حيث قال الوصف العقلى منحصر بين حقيقى كالكيفيات النفسانيه وبين اعتبارى ونسبى كاتصاف الشئ بكونه مطلوب الوجود أو العدم عند النفس أو كاتصافه بشئ تصورى وهمى محض (وايضا) لوجه الشبه تقسيم آخر و هو انه (اما واحد و اما بمنزله الواحد لكونه مركبا من متعدد)

ص ١٩٥

تركيبا حقيقيا بأن يكون وجه الشبه حقيقه ملتئمه من امور مختلفه أو اعتباريا بان يكون هيئه انتزعها العقل من عده امور. (وكل منهما) أى من الواحد و ما هو بمنزلته (حسى أو عقلى و اما متعدد) عطف على قوله اما واحد و اما بمنزله الواحد، و المراد بالمتعدد ان ينظر إلى عده امور ويقصد اشتراك الطرفين فى كل واحد منها ليكون كل منها وجه الشبه بخلاف المركب المنزل منزله الواحد فانه لم يقصد اشتراك الطرفين فى كل من تلك الامور بل فى الهيئه المنتزعه أو فى الحقيقه الملتئمه

منها (كـذلك) أى المتعدد ايضا حسـى أو عقلى (أو مختلف) بعضه حسـى وبعضه عقلى. (والحسـى) من وجه التشبيه سواء كان بتمامه حسـيا أو ببعضه (طرفاه حسـيان لاغير) أى لا يجوز ان يكون كلاهما أو احـدهما عقليا (لامتناع ان يدرك بالحس من غير الحسـى شـئ) فـان وجه الشـبه امر مـأخوذ من الطرفين موجـود فيهمـا و الموجود فى العقلى انمـا يـدرك بالعقـل دون الحس إذا المـدرك بالحس لا يكون الا جسـما أو قائما بالجسم. (والعقلى) من وجه الشـبه (اعم) من الحسـى (لجواز ان يدرك بالعقل من الحسى شئ) أى يجوز ان يكون طرفاه حسيين أو عقليين أو احدهما حسيا و الاخر عقليا إذ لا امتناع فى قيام المعقول بالمحسوس وادراك العقل من المحسوسات شـىءا (ولذلك يقال التشبيه بالوجه العقلى اعم) من التشبيه بالوجه الحسى بمعنى ان كلما يصح فيه التشـبيه بـالوجه الحسـى يصـح بـالوجه العقلى من غير عكس. (فـان قيـل هو) أى وجه الشـبه (مشـترك فيه) ضـروره اشتراك الطرفين فيه (فهو كلى) ضـروره ان الجزيى يمتنع وقوع الشـركه فيه (والحسـى ليس بكلى) قطعا ضروره ان كل حسى فهو موجود فى الماده حاضـر عند المدرك ومثل هذا لا يكون الا جزئيا ضروره فوجه الشبه لا يكون حسيا قط. (قلنا المراد) بكون وجه الشبه حسيا (ان افراده) أى جزئياته (مدركه بالحس) كالحمره التى تدرك بالبصر جزئياتها الحاصله فى المواد، فالحاصل ان وجه الشبه اما

ص ١٩٦

واحد أو مركب أو متعدد وكل من الاولين اما حسـى أو عقلى و الاخير اما حسى أو عقلى أو مختلف تصير سبعه و الثلاثه العقليه طرفاها اما حسيان أو عقليان أو المشبه حسى و المشبه به عقلى أو بالعكس فصارت سته عشر قسما (الواحد الحسى

كـالحمره) مـن المبصـرات (والخفـاء) يعنى خفـاء الصـوت من المسـموعات (وطيب الرائحه) من المشـمومات (ولـذه الطعم) من المـذوقات (ولين اللمس) من الملموسـات (فيمـا مر) أى فى تشبيه الخـد بـالورد و الصوت الضـعيف بـالهمس و النكهه بالعنبر و الريق بالخمر و الجلد الناعم بالحرير وفى كون الخفأ من المسـموعات و الطيب من المشمومات و اللذه من المذوقات تسامح (و) الواحـد (العقلى كالعراء عن الفائـده و الجرأه) على وزن الجرعه أى الشـجاعه و قـد يقال جزء الرجل جرائه بالمـد (والهدايه) أى الدلاله إلى طريق يوصل إلى المطلوب (واسـتطابه النفس فى تشبيه وجود الشـئ العديم النفع بعدمه) فيما طرفاه عقليان إذ الوجود و العـدم من الامور العقليه (و) تشبيه (الرجـل الشـجاع بالاسـد) فيمـا طرفاه حسـيان. (و) تشبيه (العلم بالنور) فيما المشـبه عقلى و المشـبه به حسى فبالعلم يوصل إلى المطلوب ويفرق بين الحق و الباطل كما ان بالنور يدرك المطلوب ويفصل بين الاشياء فوجه الشـبه بينهما الهدايه. (و) تشبيه (العطر بخلق) شـخص (كريم) فيما المشـبه حسـى و المشـبه به عقلى و لا يخفى ما فى الكلام من اللف و النشـر وفى وحـده بعض الامثله تسامح لما فيه شائبه التركيب كالعراء عن الفائده مثلا (والمركب الحسـى) من وجه الشـبه طرفـاه اما مفردان أو مركبان أو احـدهما مفرد و الآخر مركب و معنى التركيب ههنا ان تقصـد إلى عـده اشـياء مختلفه فتنزع منها هيئه وتجعلها مشـبها أو مشـبها بها و لهذا صرح صاحب المفتاح فى تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئه منتزعه و كذا المراد بتركيب وجه الشبه ان تعمد إلى عده اوصاف لشئ فتنزع منها

ص ١٩٧

هيئه و ليس المراد بالمركب ههنا ما يكون حقيقه مركبه

من اجزاء مختلفه بدليل انهم يجعلون المشبه و المشبه به فى قولنا زيد كالاسد مفردين لامركبين. ووجه الشبه فى قولنا زيد كعمر وفى الانسانيه واحد لا منزلا منزله الواحد فالمركب الحسى (فيما) أى فى التشبيه الذى (طرفاه مفردان كما فى قوله و قد لاح فى الصبح الثريا كما ترى، كعنقود ملاحيه) بضم الميم وتشديد اللام عنب ابيض فى حبه طول وتخفيف اللام اكثر (حين نورا) أى تفتح نوره (من الهيئه) بيان لما فى قوله كما (الحاصله من تقارن الصور البيض المستديره الصغار المقادير فى المرأى) وان كانت كبارا فى الواقع حال كونها (على كيفيه المخصوصه) أى لا مجتمعه اجتماع التضام و التلاصق و لا شديده الافتراق منضمه (إلى المقدار المخصوص) من الطول و العرض فقد نظر إلى عده اشياء وقصد إلى هيئه حاصله منها و الطرفان مفردان لان المشبه هو الثريا و المشبه به هو العنقود مقيدا بكونه عنقود الملاحيه فى حال اخراج النور و التقييد لا ينافى الافراد كما سيجئ ان شاء الله تعالى.

(وفيما) أى و المركب الحسى وفى التشبيه الذى (طرفاه مركبان كما فى قول بشار كأن مثار النقع) من آثار الغبار هيجه (فوق رؤسنا، واسيافنا ليل تهاوى كواكبه) أى تتساقط بعضها اثر بعض و الاصل تتهاوى حذفت احدى التائين (من الهيئه الحاصله من هوى) بفتح لهاء أى سقوط (اجرام مشرقه مستطيله متناسبه المقدار متفرقه فى جوانب شئ مظلم). فوجه الشبه مركب كما ترى و كذا الطرفان لانه لم يقصد تشبيه الليل بالنقع و الكواكب بالسيوف بل عمد إلى تشبيه هيئه السيوف و قد سلت من اغمادها و هى تعلو وترسب وتجئ وتذهب وتضطرب اضطرابا شديدا وتتحرك بسرعه إلى جهات مختلفه وعلى احوال

تنقسم بين الاعوجاج و الاستقامه و الارتفاع و الانخفاض مع التلاقى و التداخل و التصادم و التلاصق.

ص ۱۹۸

وكذا فى جانب المشبه به فان للكواكب فى تهاويها تواقعا وتداخلا واستطاله لاشكالها (و) المركب الحسى (فيما طرفاه مختلفان) احدهما مفرد و الآخر مركب (كما مر فى تشبيه الشقيق) باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد من الهيئه الحاصله من نشر اجرام حمر مبسوطه على رؤس اجرام خضر مستطيله فالمشبه مفرد و هو الشقيق و المشبه به مركب و هو ظاهر وعكسه تشبيه نهار مشمس قد شابه أى خالطه زهر الربا بليل مقمر على ما سيجئ. (ومن بديع المركب الحسى ما) أى وجه الشبه الذى (يجئ الهيئات التى تقع عليها الحركه) أى يكون وجه الشبه الهيئه التى تقع عليها الحركه من الاستداره و الاستقامه و غيرهما ويعتبر فيها تركيب (ويكون) ما يجئ فى تلك الهيئات (على وجهين احدهما ان يقترن بالحركه غيرها من اوصاف الجسم كالشكل و اللون) و الاوضح عباره اسرار بلاغه اعلم ان ما يزداد به التشبيه دقه وسحرا ان يجئ بالهيئات التى تقع عليها الحركات و الهيئه المقصوده فى التشبيه على وجهين احدهما ان تقرن بغيرها من الاوصاف و الثانى ان تجرد هيئه الحركه حتى لا- يزاد عليها غيرها فالاول (كما فى قوله و الشمس كالمرآه فى كف الاشل من الهيئه) بيان لما فى قوله كما (الحاصله من الاستداره مع الاشراق و الحركه السريعه المتصله مع تموج الاشراق حتى يرى الشعاع كأنه يهم بان ينبسط حتى يفيض من جوانب الدائره ثم يبدو له) يقال بداله إذا ندم و المعنى ظهر له رأى غير الاول (فيرجع) من الانبساط الذى بداه (إلى الانقباض) كانه يرجع من الجوانب

إلى الوسط فان الشمس إذا احد الانسان النظر إليها ليتبين جرمها وجدها مؤديه لهذه الهيئه الموصوفه وكذلك المرآه فى كف الاشل. (و) الوجه (الثانى ان تجرد) الحركه (عن غيرها) من الاوصاف (فهناك ايضا) يعنى كما انه لابد فى الاول من ان يقترن بالحركه غيرها من الاوصاف فكذا فى الثانى. (لابد من اختلاط حركات) كثيره للجسم (إلى جهات مختلفه) له كأن

ص ۱۹۹

يتحرك بعضه إلى اليمين وبعضه إلى الشمال وبعضه إلى العلو وبعضه إلى السفل ليتحقق التركيب و الا لكان وجه الشبه مفردا و هو الحركه (فحركه الرحى و الدولاب و السهم لا- تركيب فيها) لاتحادها (بخلاف حركه المصحف فى قوله و كان البرق مصحف قار) بحذف الهمزه أى قارئ (فانطباق مره وانفتاحا) أى فينطبق انطباقا مره وينفتح انفتاحا اخرى فان فيها تركيبا لان المصحف يتحرك فى حالتى الانطباق و الانفتاح إلى جهتين فى كل حاله إلى جهه واحده. (وقد يقع التركيب فى هيئه السكون كما فى قوله فى صفه كلب يقعى) أى يجلس على اليتيه (جلوس البدوى المصطلى) من اصطلى بالنار (من الهيئه الحاصله من موقع كل عضو منه) أى من الكلب (فى اقعائه) فانه يكون لكل عضو منه فى الاقعاء موقع خاص وللمجموع صوره خاصه مؤلفه من تلك المواقع وكذلك صوره جلوس البدوى عند الاصطلاء بالنار الموقده على الارض. (و) المركب (العقلى) من وجه الشبه (كحرمان الانتفاء بابلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه فى قوله تعالى مثل الذين حملوا التوريه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) جمع سفر بكسر السين و هو الكتاب فانه امر عقلى منتزع من عده امور لانه روعى من الحمار فعل مخصوص هو الحمل وان يكون المحمول اوعيه العلوم

وان الحمار جاهل بما فيها و كـذا فى جانب المشـبه. (واعلم انه قـد ينتزع) وجه الشـبه (من متعـدد فيقع الخطأ لوجوب انتزاعه من اكثر) من ذلك المتعدد (كما إذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الاول من قوله كما ابرقت قوما عطاشا) فى الاساس ابرقت لى فلانه إذا تحسـنت لـك وتعرضت فالكلام ههنـا على حـذف الجار وايصـال الفعـل أى ابرقت لقوم عطاش جمع عطشان (غمامه، فلما رأوهـا اقشـعت وتجلت) أى تفرقت وانكشـفت فـانتزاع وجه الشـبه من مجرد قوله كمـا ابرقت قومـا عطاشـا غمامه خطأ (لوجوب انتزاعه من الجميع) اعنى جميع البيت. (فان المراد التشبيه) أى تسبيه الحاله المذكوره فى الابيات السابقه بحاله

ظهور غمـامه للقوم العطـاش ثم تفرقهـا وانكشافها وبقائهم متحيرين (باتصال) أى باعتبار اتصال فالباء ههنا مثلها فى قولهم التشبيه بالوجه العقلى الاعم إذ الامر المشترك فيه ههنا هو اتصال (ابتـداء مطمع بانتهاء مؤيس) و هـذا بخلاف التشبيهات المجتمعه كما فى قولنا زيـد كالاسـد و السـيف و البحر فان القصـد فيها إلى التشبيه لكل واحد من الامور على حده حتى لو حذف ذكر البعض لم يتغير حـال البـاقى فى افـاده معناه بخلاف المركب فان المقصود منه يختل باسـقاط بعض الامور (والمتعـدد الحسـى كاللون و الطعم و الرائحه فى تشبيه فاكهه باخرى و) المتعدد (العقلى كحده النظر وكمال الحذر واخفاء السـفاد) أى نزو الذكر على الانثى (فى تشبيه طائر بالغراب و) المتعدد (المختلف) الذى بعضـى حسى وبعضه عقلى (كحسن الطلعه) الذى هو حسى (ونباهه الشان) أى شـرفه واشتهاره الذى هو عقلى (فى تشبيه انسان بالشمس) ففى المتعدد يقصد اشتراك الطرفين فى كل من الامور المذكوره و لا يعمد إلى انتزاع هيئه منها تشترك هى فيها. (واعلم

انه قـد ينتزع الشـبه) أی التماثـل يقـال بينهما شـبه بالتحريک أی تشابه، و المراد به ههنا ما به التشابه اعنی وجه التشبيه (من نفس التضاد لاشتراک الضدين فيه) أی فی التضاد لكون كل منهما متضادا للآخر (ثم ينزل) التضاد (منزله التناسب بواسـطه تمليح) أی اتيـان بمـا فيه ملاـحه وظرافه. يقال حمل الشاعر إذا اتی بشـئ مليـح و قال الامام المرزوقی فی قول الحماسـی اتانی من ابی انس وعيد، فسل لغيظه الضـحاک جسمی ان قائل هذه الابيات قد قصد بها الهزؤ و التمليح و اما الاشاره إلی قصه أو مثل أو شعر فانما هو التلميـح بتقـديم اللاـم علی الميم وسـيجئ ذكره فی الخـاتمه و التسويه بينهما انما وقعت من جهه العلامه الشـيرازی رحمه الله تعالی و هو سـهو (أو تهكم) أی سـخريه واسـتهزاء (فيقال للجبان ما اشـبهه بالاسـد وللبخيل انه هو حاتم) كل من المثالين صالح للتمليح و التهكم و انما يفرق بينهما بحسب المقام فان كان

ص ٢٠١

القصـد إلی ملاحه وظرافه دون اسـتهزاء وسـخريه باحد فتمليح و الا فتهكم و قد سـبق إلی بعض الاوهام نظرا إلی ظاهر اللفظ ان وجه الشـبه فی قولنا للجبان هو اسد وللبخيل هو حاتم هو التضاد المشترک بين الطرفين باعتبار الوصفين المتضادين و فيه نظر لانا إذا قلنا الجبان كالاسـد فی التضاد أی فی كون كل منهما متضادا للاخر لا يكون هـذا من التمليـح و التهكم فی شـئ كما إذا قلنا السواد كالبيـاض فی اللونيه أو فی التقابـل ومعلوم انا إذا اردنا التصـريح بوجه الشـبه فی قولنا للجبان هو اسـد تمليحا أو تهكما لم يتأت لنا الا ان نقول فی الشجاعه. لكن الحاصل فی الجبان انما هو ضد الشجاعه فنزلنا

تضادهما منزله التناسب وجعلنا الجبن بمنزله الشجاعه على سبيل التمليح و الهزؤ (واداته) أى اداه التشبيه (الكاف وكأن) و قد تستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غير قصد إلى التشبيه سواء كان الخبر جامدا أو مشتقا نحو كأن زيدا اخوك وكأنه قدم وكانك قلت وكأني قلت (ومثل و ما فى معناه) مما يشتق من المماثله و المشابهه ومما يؤدى هذا المعنى (والاصل فى نحو الكاف) أى فى الكاف ونحوها كلفظ نحو ومثل وشبه بخلاف كأن وتماثل وتشابه (ان يليه المشبه به) لفظا نحو زيد كالاسد أو تقديرا نحو قوله تعالى أو كصيب من السماء على تقدير أو كمثل ذوى صيب (وقد يليه) أى نحو الكاف (غيره) أى غير مشبه به (نحو واضرب لهم مثل الحيوه الدنيا كماء انزلناه) الايه إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء و لا بمفرد آخر يتحمل تقديره بل المراد تشبيه حالها فى نضارتها وبهجتها و ما يتعقبها من الهلاك و الفناء بحال النبات الحاصل من الماء يكون اخضر ناضرا شديد الخضره ثم ييبس فتطيره الرياح كأن لم يكن و لا حاجه إلى تقدير كمثل ماء لان المعتبر هو الكيفيه الحاصله من مضمون الكلام المذكور بعد الكاف واعتبارها مستغن عن هذا التقدير و من زعم ان التقدير كمثل ماء وان هذا مما يلى الكاف غير المشبه به بناء على انه محذوف فقدسها سهوا بينا لان المشبه به الذى يلى الكاف قد يكون ملفوظا به وقد

ص ٢٠٢

يكون محذوفا على ما صرح به فى الايضاح. (وقد يذكر فعلى ينبئ عنه) أى عن التشبيه (كما فى علمت زيدا اسدا ان قرب) التشبيه وادعى كمال المشابهه لما فى علمت من معنى التحقيق (وحسبت) زيدا اسدا

(ان بعـد) التشبيه لمـا فى الحسـبان من الاشـعار بعـدم التحقيق و التيقن وفى كون مثـل هـذه الافعـال منبئـا عن التشبيه نوع خفاء و الاـظهر ان الفعـل ينبئ عن حـال التشبيه فى القرب و البعـد (والغرض منه) أى من التشبيه (فى الاغلب يعود إلى المشـبه وهو) أى الغرض العائد إلى المشـبه (بيان امكانه) أى المشبه و ذلك إذا كان امرا غريبا يمكن ان يخالف فيه ويدعى امتناعه (كما فى قوله فان تفق الانام وانت منهم، فان المسک بعض دم الغزال) فانه لما ادعى ان الممدوح قد فاق الناس حتى صار اصـلا برأسه وجنسـا بنفسه و كان هذا فى الظاهر كالممتنع احتج لهذه الدعوى وبين امكانها بان شبه هذه الحال بحال المسک الذى هو من الدماء ثم انه لا يعـد من الـدماء لما فيه من الاوصاف الشـريفه التى لا توجـد فى الـدم و هذا التشبيه ضـمنى ومكنى عنه لا صـريح (اوحاله) عطف على امكـانه أى بيان حال المشـبه بانه على أى وصف من الاوصاف (كما فى تشبيه ثوب بآخر فى السواد) إذا علم السامع لون المشبه به دون المشبه (أو مقدارها) أى بيان مقدار حال المشبه فى القوه و الضعف و الزياده و النقصان (كما فى تشبيهه) أى تشبيه الثوب الاسود (بالغراب فى شدته) أى فى شده السواد (أو تقريرها) مرفوع عطفا على بيان امكانه أى تقرير حال المشـبه فى نفس السامع وتقويه شانه (كما فى تشبيه من لا يحصل من سـعيه على طائل بمن يرقم على الماء) فانك تجـد فيه من تقرير عـدم الفائـده وتقويه شأنه ما لا تجده فى غيره لان الالف بالحسـيات اتم منه بالعقليات لتقدم الحسـيات وفرط الف النفس بها. (وهذه) أى الاغراض

(الاربعه تقتضـی ان یکون وجه الشبه فی المشبه به اتم و هو به اشـهر) أی وان یکون المشبه به بوجه الشبه اشهر واعرف وظاهر هذه

ص ٢٠٣

العباره ان کلا من الاربعه یقتضی الاتمیه و الاشهریه. لکن التحقیق ان بیان الامکان وبیان الحال لا یقتضیان الا الاشهریه لیصح القیاس ویتم الاحتجاج فی الاول و یعلم الحال فی الثانی و کذا بیان المقدار لا یقتضی الاتمیه بل یقتضی ان یکون المشبه به علی حد مقدار المشبه لا ازید و لا انقص لیتعین مقدار المشبه علی ما هو علیه و اما تقریر الحال فیقتضی الامرین جمیعا لان النفس إلی الاتم و الاشهر امیل فالتشبیه به بزیاده التقریر و التقویه اجدر (أو تزیینه) مرفوع عطفا علی بیان امکانه أی تزیین المشبه فی عین السامع (کما فی تشبیه وجه اسود بمقله الظبی أو تشویهه) أی تقبیحه (کما فی تشبیه وجه مجدور بسلحه جامده قد نقرتها الدیکه) جمع دیک (أو استطرافه) أی عد المشبه طریفا حدیثا بدیعا (کما فی تشبیه فحم فیه جمر موقد ببحر من المسک موجه الذهب لابرازه) أی انما استطرف المشبه فی هذا التشبیه لابراز المشبه (فی صوره الممتنع) الوقوع (عاده) وان کان ممکنا عقلاـ و لاـ یخفی ان الممتنع عاده مستطرف غریب. (وللاستطراف وجه آخر) غیر الابراز فی صوره الممتنع عاده (وهو ان یکون المشبه نادر الحضور فی الذهن اما مطلقا کما مر) فی تشبیه فحم فیه جمر موقد (واما عند حضور المشبه کما فی قوله و لا زوردیه) یعنی البنفسج (تزهو) قال الجوهری فی الصاح زهی الرجل فهو مزهو إذا تکبر و فیه لغه اخری حکاها ابن درید زها یزهو زهوا (بزرقتها، بین الریاض علی حمر الیواقیت،)

يعنى الازهار و الشقائق الحمر. (كأنها فوق قامات ضعفن بها * اوائل النار فى اطراف كبريت) فان صوره اتصال النار باطراف الكبريت لا يندر حضورها فى الذهن ندره حضور بحر من المسك موجه الذهب لكن يندر حضورها عند حضور صوره البنفسج فيستطرف بمشاهده عناق بين صورتين متباعدتين غايه البعد. (وقد يعود) أى الغرض من التشبيه (أى المشبه به و هو ضربان احدهما ايهام

ص ۲۰۴

انه اتم من المشبه) فى وجه الشبه (و ذلك فى التشبيه المقلوب) الذى يجعل فيه الناقص مشبها به قصدا إلى ادعاء انه انه اكمل (كقوله وبدا الصباح كأن غرته،) هى بياض فى جبهه الفرس فوق الدرهم استعيرت لبياض الصبح (وجه الخليفه حين يمتدح) فانه قصد ايهام ان وجه الخليفه اتم من الصباح فى الوضوح و الضياء، وفى قوله حين يمتدح دلاله على اتصاف الممدوح بمعرفه حق المادح وتعظيم شأنه عند الحاضرين بالاصغاء إليه و الارتياح له وعلى كماله فى الكرم حيث يتصف بالبشر و الطلاقه عند استماع المديح. (و) الضرب (الثانى) من الغرض العائد إلى المشبه به (بيان الاهتمام به) أى بالمشبه به (كتشبيه الجائع وجها كالبدر فى الاشراق و الاستداره بالرغيف ويسمى هذا) أى التشبيه المشتمل على هذا النوع من الغرض (اظهار المطلوب، هذا) الذى ذكرناه من جعل احد الشىءين مشبها و الاخر مشبها به انما يكون (إذا اريد الحاق الناقص) فى وجه الشبه (حقيقه) كما فى الغرض العائد إلى المشبه (أو ادعاء) كما فى الغرض العائد إلى المشبه به (بالزايد) فى وجه الشبه (فان اريد الجمع بين شىءين فى امر) من الامور من غير قصد إلى كون احدهما ناقصا و الاخر زائدا سواء وجدت الزياده و النقصان ام لم توجد

(فالاحسن ترک التشبيه) ذاهبا (إلى الحكم بالتشابه) ليكون كل واحد من الشیءين مشبها ومشبها به (احترازا عن ترجيح احد المتساويين) فی وجه الشبه. (كقوله تشابه دمعی إذ جری ومدامتی * فمن مثل ما فی الكأس عينی تسكب فوالله ما ادری ابالخمر اسبلت، جفونی) يقال اسبل الدمع و المطر إذا هطل واسبلت السماء فالباء فی قوله ابا لخمر للتعديه و ليست بزائده على ما توهم بعضهم (ام من عبرتی كنت اشرب) لما اعتقد التساوی بين الدمع و الخمر ترک التشبيه إلى التشابه (ويجوز) عند اراده الجمع بين شیءين فی امر (التشبيه ايضا) لانهما وان تساويا فی وجه الشبه بحسب قصد المتكلم الا انه يجوز له ان يعجل احدهما مشبها و الاخر

ص ٢٠٥

مشبها به لغرض من الاغراض وسبب من الاسباب مثل زياده الاهتمام وكون الكلام فيه (كتشبيه غره الفرس بالصبح وعكسه) أی تشبيه الصبح بغره الفرس (متی اريد ظهور منير فی مظلم اكثر منه) أی من ذلک المنير من غير قصد إلى المبالغه فی وصف غره الفرس بالضياء و الانبساط وفرط التلاء لؤ و نحو ذلک إذ لو قصد ذلک لوجب جعل الغره مشبها و الصبح مشبها به. (وهو) أی التشبيه (باعتبار الطرفين) المشبه و المشبه به اربعه اقسام لانه (اما تشبيه مفرد بمفرد وهما) أی المفردان (غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد أو مقيدان كقولهم) لمن لا يحصل من سعيه على طائل (هو كالراقم على الماء) فالمشبه هو الساعی المقيد بان لا يحصل من سعيه على شیء و المشبه به و هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه هو التسويه بين الفعل وعدمه و هو موقوف على اعتبار هذين القيدين (أو مختلفان) أی احدهما

مقيد و الاخر غير مقيد (كقوله و الشمس كالمرآه فى كف الاشل) فالمشبه به اعنى المرآه مقيده بكونه فى كف الاشل بخلاف المشبه اعنى الشمس (وعكسه) أى تشبيه المرآه فى كف الاشل بالشمس فالمشبه مقيد دون المشبه به. (واما تشبيه مركب بمركب) بان يكون كل من الطرفين كيفيه حاصله من مجموع اشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيءا واحدا (كما فى بيت بشار) كأن مثار النقع فوق رؤسنا * واسيافنا على ما سبق تقريره (واما تشبيه مفرد بمركب كما مر من تشبيه الشقيق) و هو مفرد باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد و هو مركب من عده امور، و الفرق بين المركب و المفرد المقيد احوج شئ إلى التأمل فكثيرا مما يقع الالتباس. (واما تشبيه مركب بمفرد كقوله يا صاحبى تفصيا نظريكما،) فى الاساس تقصيته أى بلغت اقصاه أى اجتهدا فى النظر وابلغا اقصى نظريكما (تريا وجود الارض كيف تصور،) أى تتصور حذفت التاء، يقال صوره الله صوره حسنه فتصور (تريا نهارا مشمسا) أى ذا شمس لم يستره غيم (قد شابه) أى خالطه (زهر الربا)

ص ۲۰۶

خصها لانها انضر واشد خضره و لأنها المقصود بالنظر (فكأنما هو) أى ذلك النهار المشمس الموصوف (مقمر) أى ليل ذو قمر لان الازهار باخضرارها قد نقصت من ضوء الشمس حتى صارت تضرب إلى السواد فالمشبه مركب و المشبه به مفرد و هو المقمر. (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار الطرفين و هو انه (ان تعدد طرفاه فاما ملفوف) و هو ان يؤتى اولا بالمشبهات على طريق العطف أو غيره ثم بالمشبه به كذلك (كقوله) فى صفه العقاب بكثره اصطياد الطيور (كان قلوب الطير رطبا) بعضها (ويابسا) بعضها (لدى وكرها العناب

و الحشف) و هو اردأ التمر (البالی) شبه الرطب الطری من قلوب الطیر بالعناب و الیابس العتیق منها بالحشف البالی إذ لیس لاجتماعهما هیئه مخصوصه یعتد بها ویقصد تشبیهها الا انه ذکر اولا المشبهین ثم المشبه بهما علی الترتیب (أو مفروق) و هو ان یؤتی بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر (کقوله النشر) أی الطیب و الرائحه (مسک و الوجوه دنانیر واطراف الاکف). وروی اطراف البنان (عنم) هو شجر احمر لین (وان تعدد طرفه الاول) یعنی المشبه دون الثانی یعنی المشبه به (فتشبیه التسویه کقوله صدغ الحبیب وحالی، کلاهما کاللیالی وان تعدد طرفه الثانی) یعنی المشبه به دون الاول (فتشبیه الجمع کقوله) بات ندیما لی حتی الصباح * اغید مجدول مکان الوشاح (کأنما یبسم) ذلک الا غید أی الناعم البدن (عن لؤلؤ منضد) منظم (أو برد) هو حب الغمام (أو اقاح) جمع اقحوان و هو ورد له نور شبه ثغره بثلاثه اشیاء (وباعتبار وجهه) عطف علی قوله باعتبار الطرفین (اما تمثیل و هو ما) أی التشبیه الذی (وجهه) وصف (منتزع من متعدد) أی امرین أو امور (کما مر) من تشبیه الثریا وتشبیه مثار النقع مع الاسیاف وتشبیه الشمس بالمرآه فی کف الاشل و غیر ذلک. (وقیده) أی المنتزع من متعدد (السکاکی بکونه غیر حقیقی) حیث قال

ص ۲۰۷

التشبیه متی کان وجهه وصفا غیر حقیقی و کان منتزعا من عده امور خص باسم التمثیل (کما فی تشبیه مثل الیهود بمثل الحمار) فان وجه الشبه هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الکد و التعب فی استصحابه فهو وصف مرکب من متعدد و لیس بحقیقی بل و هو عائد إلی التوهم (واما غیر تمثیل و هو بخلافه) أی بخلاف

التمثيـل يعنى مـا لاـ يكون وجهه منتزعا من متعـدد وعنـد السـكاكى ما لا يكون منتزعا من متعـدد و لا يكون وهميا واعتباريا بل يكون حقيقا فتشبيه الثريا بالعنقود المنور تمثيل عنـد الجمهور دون السـكاكى (وايضا) تقسـيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه و هو انه (اما مجمل و هو ما لم يـذكر وجهه فمنه) أى فمن المجمل (ما هو ظاهر) وجهه أو فمن الوجه الغير المـذكور ما هو ظاهر (يفهمه كل احد) ممن له مدخل فى ذلك (نحو زيد كالاسد ومنه خفى لا يدركه الا الخاصه كقول بعضـهم) ذكر الشـيخ عبد القاهر انه قول من وصف بنى المهلب للحجـاج لما سأله عنهم وذكر جار الله انه قول الانماريه فاطمه بنت الخرشب و ذلك انها سـئلت عن بنيهـا ايهم افضـل فقـالت عمـاره لا بل فلان لابل فلان ثم قالت ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل (هم كالحلقه المفرغه لا يـدرى اين طرفاها، أى هم متناسـبون فى الشـرف) يمتنع تعيين بعضـهم فاضـلا وبعضهم افضل منه (كما انها) أى الحلقه المفرغه متناسبه الاجزاء فى الصوره يمتنع تعيين بعضـها طرفا وبعضها وسطا لكونها مفرغه مصمته الجوانب كالدائره. (وايضا منه) أى من المجمل و قوله منه دون ان يقول وايضا اما كـذا و اما كـذا اشـعار بان هذا من تقسـيمات المجمل لا من تقسـيمات مطلق التشبيه أى و من المجمل (ما لم يـذكر فيه؟؟ احـد الطرفين) يعنى الوصف الـذى يكون فيه ايماء إلى وجه الشـبه نحو زيـد اسـد. (ومنه ما ذكر فيه وصف المشـبه به وحـده) أى الوصف المشـعر بوجه الشـبه كقولهـا هم كـالحلقه المفرغه لاـ يـدرى اين طرفاها (ومنه ما ذكر فيه وصفهما) أى المشبه و المشبه به كليهما (كقوله صدفت

عنه) أی اعرضت عنه (ولم تصدف مواهبه، عنی وعاوده ظنی فلم یخب، کالغیث ان جئته وافاک) أی اتاک (ریقه).

ص ۲۰۸

یقال فعله فی روق شبابه و ریقه أی اول واصابه ریق المطر وریق کل شئ افضله (وان ترحلت عنه لج فی الطلب) وصف المشبه اعنی الممدوح بان عطایاه فائضه علیه اعرض أو لم یعرض و کذا وصف المشبه به اعنی الغیث بانه یصیبک ان جئته أو ترحلت عنه و الوصفان مشعر ان بوجه الشبه اعنی الاضافه فی حالتی الطلب وعدمه وحالتی الاقبال علیه و الاعراض منه. (واما مفصل) عطف علی اما مجمل (وهو ما ذکر وجهه کقوله وثغره فی صفاء، وادمعی کاللاءلی و قد یتسامح بذکر ما یستتبعه مکانه) أی بان یذکر مکان وجه الشبه ما یستلزمه أی یکون وجه الشبه تابعا لازما له فی الجمله (کقولهم للکلام الفصیح هو کالعسل فی الحلاوه فان الجامع فیه لازمها) أی وجه الشبه فی هذا التشبیه لازم الحلاوه (وهو میل الطبع) لانه المشترک بین العسل و الکلام لا الحلاوه التی هی من خواص المطعومات (وایضا) تقسیم ثالث للتشبیه باعتبار وجهه و هو انه (اما قریب مبتذل و هو ما ینتقل فیه من المشبه إلی المشبه به من غیر تدقیق نظر لظهور وجهه فی بادی الرأی) أی فی ظاهره إذا جعلته من بدا الامر یبدو أی ظهر وان جعلته مهموزا من بدأ فمعناه فی اول الرأی وظهور وجه الشبه فی بادی الرأی یکون لامرین اما (لکونه امرا جملیا) لا تفصیل فیه. (فان الجمله اسبق إلی النفس) من التفصیل الا ترى ان ادراک الانسان من حیث انه شئ أو جسم أو حیوان اسهل واقدم من ادراکه من حیث انه جسم نام

حساس متحرک بالاراده ناطق. (أو) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مع غلبه حضور المشبه به فى الذهن اما عند حضور المشبه لقرب المناسبه) بين المشبه و المشبه به. إذ لا يخفى ان الشئ مع ما يناسبه اسهل حضورا منه مع ما لا يناسبه (كتشبيه الجره الصغيره بالكوز فى المقدار و الشكل) فانه قد اعتبر فى وجه الشبه تفصيل ما اعنى المقدار و الشكل الا ان الكوز غالب الحضور عند حضور الجره فى الذهن (أو مطلقا) عطف على قوله

ص ۲۰۹

عند حضور المشبه ثم غلبه حضور المشبه به فى الذهن مطلقا تكون (لتكرره) أى المشبه به (على الحس) فان المتكرر على الحس كصوره القمر غير منخسف اسهل حضورا مما لا يتكرر على الحس كصوره القمر منخسفا (كالشمس) أى كتشبيه المشس (بالمرآه المجلوه فى الاستداره و الاستناره) فان فى وجه الشبه تفصيلا ما لكن المشبه به اعنى المرآه غالب الحضور فى الذهن مطلقا (لمعارضه كل من القرب و التكرر التفصيل) أى و انما كانت قله التفصيل فى وجه الشبه مع غلبه حضور المشبه به بسبب قرب المناسبه أو التكرر على الحس سببا لظهوره المؤدى إلى الابتذال مع ان التفصيل من اسباب الغرابه لان قرب المناسبه فى الصوره الاولى و التكرر على الحس فى الثانيه يعارض كل منهما التفصيل بواسطه اقتضائهما سرعه الانتقال من المشبه إلى المشبه به فيصير وجه الشبه كأنه امر جملى لا تفصيل فيه فيصير سببا للابتذال (واما بعيد غريب) عطف على قوله اما قريب مبتذل (وهو بخلافه) أى ما لا ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به الا بعد فكر وتدقيق نظر (لعدم الظهور) أى لخفاء وجهه فى بادى الرأى و ذلک اعنى عدم الظهور

(اما لكثره التفصيل كقوله و الشمس كالمرآه فى كف الاشل). فان وجه التشبه فيه من التفصيل ما قد سبق ولذا لا يقع فى نفس الرايى للمرآه الدائمه الاضطراب الا بعد ان يستأنف تأملا ويكون فى نظره متمهلا (أو ندور) أى أو لندور (حضور المشبه به اما عند حضور المشبه لبعد المناسبه كما مر) من تشبيه البنفسج بنار الكبريت (واما مطلقا) وندور حضور المشبه به مطلقا يكون (اما لكونه وهميا) كانياب الاغوال (أو مركبا خياليا) كاعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد (أو) مركبا (عقليا) كمثل الحمار يحمل اسفارا (كما مر) اشاره إلى الامثله التى ذكرناها آنفا (أو لقله تكرره) أى المشبه به (على الحس كقوله و الشمس كالمرآه فى كف الاشل) فان الرجل ربما ينقضى عمره و لم يتفق له ان يرى مرآه فى يد الاشل.

ص ٢١٠

(فالغرابه فيه) أى فى تشبيه الشمس بالمرآه فى كف الاشل (من وجهين) احدهما كثره التفصيل فى وجه الشبه و الثانى قله التكرر على الحس. فان قلت كيف تكون ندره حضور المشبه به سببا لعدم ظهور وجه الشبه. قلت لانه فرع الطرفين و الجامع المشترك الذى بينهما انما يطلب بعد حضور الطرفين فإذا ندر حضورهما ندر التفات الذهن إلى ما يجمعهما ويصلح سببا للتشبيه بينهما. (المراد بالتفصيل ان ينظر فى اكثر من وصف) واحد لشئ واحد أو اكثر بمعنى ان يعتبر فى الاوصاف وجودها أو عدمها أو وجود البعض وعدم البعض كل من ذلك فى امر واحد أو امرين أو ثلاثه امور أو اكثر فلهذا قال (ويقع) أى التفصيل (على وجوه) كثيره (اعرفها ان تأخذ بعضها) من الاوصاف (وتدع بعضا) أى تعتبر وجود بعضها وعدم بعضها (كما فى قوله حملت

ردينيا) يعنى رمحا منسوبا إلى ردينه (كأن سـنانه، سـنا لهب لم يتصل بـدخان) فاعتبر فى اللهب الشـكل و اللون و اللمعان وترك الاتصـال بالـدخان ونفـاه (وان تعتبر الجميع كمـا مر من تشبيه الثريا) بعنقود الملاحيه المنوره باعتبار اللون و الشـكل و غير ذلك (وكلما كان التركيب) خياليا كان أو عقليا (من امور اكثر كان التشبيه ابعد) لكون تفاصيله اكثر (و) التشبيه (البليغ ما كان من هذا الضـرب) أى من البعيـد الغريب دون القريب المبتذل (لغرابته) أى لكون هذا الضـرب غريبا غير مبتذل (ولان نيل الشـئ بعد طلبه الـذ) وموقعه فى النفس الطف، و انما يكون البعيـد الغريب بليغا حسـنا إذا كان سـببه لطف المعنى ودقته أو ترتيب بعض المعانى على البعض فان المعانى الشـريفه قلما تنفك عن بناء ثان على اول ورد تال على سابق فيحتاج إلى نظر وتأمل (وقد يتصـرف فى) التشبيه (القريب) المبتـذل (بمـا يجعله غريبا) ويخرجه عن الابتـذال (كقوله: لم تلق هـذا الوجه شـمس نهارنا * الا بوجه ليس فيه حياء) فتشبيه الوجه بالشمس قريب مبتذل الا ان حديث الحياء و ما فيه من الدقه و الخفاء اخرجه إلى الغرابه.

ص ٢١١

وقوله لم تلق ان كان من لقيته بمعنى ابصـرته فالتشبيه مكنى غير مصرح به وان كان من لقيته بمعنى قابلته وعارضته فهو فعل ينبئ عن التشـبيه أى لم تقـابله فى الحسن و البهـاء الاـ بوجه ليس فيه حيـاء (وقوله عزمـاته مثـل النجوم ثواقبـا) أى لوامعـا (لو لم تكن للثاقبـات افول) فتشبيه العزم بـالنجم مبتـذل الاـ ان اشتراط عـدم الاـفول اخرجه إلى الغرابه. (ويسـمى) مثل (هـذا) التشبيه (التشبيه المشروط) لتقييد المشبه أو المشبه به أو كليهما بشرط وجودى أو عدمى يدل عليه بصريح

اللفظ أو بسياق الكلام (وباعتبار) أى و التشبيه باعتبار (اداته اما مؤكد و هو ما حذفت اداته مثل قوله تعالى و هى تمر مر السحاب،) أى مثل مر السحاب. (ومنه) أى و من المؤكد ما اضيف المشبه به إلى المشبه بعد حذف الاداه (نحو قوله و الريح تعبث بالغصون) أى تميلها إلى الاطراف و الجوانب (وقد جرى ذهب الاصيل) هو الوقت بعد العصر إلى المغرب بعد من الاوقات الطيبه كالسحر ويوصف بالصفره كقوله: ورب نهار للفراق اصيله * ووجهى كلا لونيهما متناسب فذهب الاصيل صفرته وشعاع الشمس فيه (على لجين الماء) أى على ماء كاللجين أى الفضه فى الصفاء و البياض فهذا تشبيه مؤكد و من الناس من لم يميز بين لجين الكلام ولجينه و لم يعرف هجانه من هجينه حتى ذهب بعضهم إلى ان اللجين انما هو بفتح اللام وكسر الجيم يعنى الورق الذى يسقط من الشجر و قد شبه به وجه الماء وبعضهم إلى ان الاصيل هو الشجر الذى له اصل وعرق وذهبه ورقه الذى اصفر ببرد الخريف وسقط منه على وجه الماء وفساد هذين الوهمين غنى عن البيان. (أو مرسل) عطف على اما مؤكد (وهو بخلافه) أى ما ذكر اداته فصار مرسلا عن التأكيد المستفاد من حذف الاداه المشعر بحسب الظاهر بان المشبه عين المشبه به (كما مر) من الامثله المذكوره فيها اداه التشبيه (و) التشبيه (باعتبار الغرض اما مقبول و هو الوافى بافادته) أى افاده الغرض (كأن يكون المشبه به) اعرف شئ

ص ٢١٢

بوجه التشبيه (فى بيان الحال أو) كأن يكون المشبه به (اتم شئ فيه) أى فى وجه التشبيه (فى الحاق الناقص بالكامل أو) كان يكون المشبه به (مسلم الحكم فيه)

اى فى وجه التشبيه (معروفه عند المخاطب فى بيان الامكان أو مردود) عطف على اما مقبول (وهو بخلافه) اى ما يكون قاصرا عن افاده الغرض بان لا يكون على شرط المقبول كما سبق ذكره. (خاتمه) فى تقسيم التشبيه بحسب القوه و الضعف فى المبالغه باعتبار ذكر الاركان وتركها و قد سبق ان الاركان اربعه و المشبه به مذكور قطعا فالمشبه اما مذكور أو محذوف وعلى التقديرين فوجه الشبه اما مذكور أو محذوف وعلى التقدير الاربعه فالاداه اما مذكوره أو محذوفه تصير ثمانيه (واعلى مراتب التشبيه فى قوه المبالغه) إذا كان اختلاف المراتب وتعددها (باعتبار ذكر اركانه) أي اركان التشبيه (كلها أو بعضها) أي بعض الاركان. فقوله باعتبار متعلق بالاختلاف الدال عليه سوق الكلام لان اعلى المراتب قد يكون بالنظر إلى عده مراتب مختلفه. و انما قيد بذلك لان اختلاف المراتب قد يكون باعتبار اختلاف المشبه به نحو زيد كالاسد وزيد كالذئب فى الشجاعه و قد يكون باختلاف الاداه نحو زيد كالا سد و كان زيدا الاسد و قد يكون باعتبار ذكر الاركان كلها أو بعضها بانه إذا ذكر الجميع فهو ادنى المراتب وان حذف الوجه و الاداه فاعلاها و الا فمتوسط و قد توهم بعضهم ان قوله باعتبار متعلق بقوه المبالغه فاعترض بانه لا ـ قوه مبالغه عند ذكر جميع الاركان فالاعلى (حذف وجهه واداته فقط) أي بدون حذف المشبه نحو زيد اسد (أو مع حذف المشبه) نحو اسد فى مقام الاخبار عن زيد (ثم) الاعلى بعد هذه المرتبه (حذف احدهما) أي وجهه أو اداته (كذلك) أي فقط أو مع حذف المشبه نحو زيد كالاسد و نحو كالاسد عند الاخبار عن زيد و نحو زيد اسد

فی الشجاعه و نحو اسد فی الشجاعه عند الاخبار عن زید (ولا قوه

ص ۲۱۳

لغیرهما) وهما الاثنان الباقیان اعنی ذکر الاداه و الوجه جمیعا اما مع ذکر المشبه أو بدونه نحو زید کالاسد فی الشجاعه و نحو کالاسد فی الشجاعه خبرا عن زید وبیان ذلک ان القوه اما بعموم وجه الشبه ظاهرا أو بحمل المشبه به علی المشبه بانه هو هو فما اشتمل علی الوجهین جمیعا فهو علی غایه القوه و ما خلا عنهما فلا قوه له و ما اشتمل علی احدهما فقط فهو متوسط و الله اعلم.

ص ۲۱۵

الحقیقه و المجاز

هذا هو المقصد الثانی من مقاصد علم البیان أی هذا بحث الحقیقه و المجاز و المقصود الاصلی بالنظر إلی علم البیان هو المجاز إذ به یتأتی اختلاف الطرق دون الحقیقه الا انها لما کانت کالاصل للمجاز إذ الاستعمال فی غیر ما وضع له فرع الاستعمال فیما وضع له جرت العاده بالبحث عن الحقیقه اولا- (وقد یقیدان باللغویین) لیتمیزا عن الحقیقه و المجاز العقلیین الذین هما فی الاسناد و الاکثر ترک هذا التقیید لئلا یتوهم انه مقابل للشرعی و العرفی.

- الحقیقه

فی الاصل فعیل بمعنی فاعل من حق الشیٔ إذا ثبت أو بمعنی مفعول من حققته إذا اثبته نقل إلی الکلمه الثابته أو المثبته فی مکانها الاصلی و التاء فیها للنقل من الوصفیه إلی الاسمیه و هی فی الاصطلاح (الکلمه المستعمله فیما) أی فی معنی (وضعت) تلک الکلمه (له فی اصطلاح به التخاطب) أی وضعت له فی اصطلاح به یقع التخاطب بالکلام المشتمل علی تلک الکلمه فالظرف اعنی فی اصطلاح متعلق بقوله وضعت وتعلقه بالمستعمله علی ما توهمه البعض مما لا معنی له فاحترز بالمستعمله عن الکلمه قبل الاستعمال

فانها لا تسمى حقيقه و لا مجازا وبقوله فيما وضعت له عن الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب وعن المجاز المستعمل فيما لم يوضع له فى اصطلاح به التخاطب و لا فى غيره كالاسد فى الرجل الشجاع لان الاستعاره وان كانت موضوعه بالتأويل الا ان المفهوم من اطلاق الوضع انما هو الوضع بالتحقيق. واحترز بقوله فى اصطلاح به التخاطب عن المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذى يقع به التخاطب كالصلاه إذا استعملها المخاطب

ص ٢١۶

بعرف الشرع فى الدعاء فانها تكون مجازا لاستعماله فى غير ما وضع له فى الشرع اعنى الاركان المخصوصه وان كانت مستعمله فيما وضع له فى اللغه (والوضع) أى وضع اللفظ (تعيين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه) أى ليدل بنفسه لا بقرينه تنضم إليه و معنى الدلاله بنفسه ان يكون العلم بالتعيين كافيا فى فهم المعنى عند اطلاق اللفظ و هذا شامل للحرف ايضا لانا نفهم معانى الحروف عند اطلاقها بعد علمنا باوضاعها الا ان معانيها ليست تامه فى انفسها بل تحتاج إلى الغير بخلاف الاسم و الفعل. نعم لا يكون هذا شاملا لوضع الحرف عند من يجعل معنى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره انه مشروط فى دلالته على معناه الافرادى ذكر متعلقه (فخرج المجاز) عن ان يكون موضوعا بالنسبه إلى معناه المجازى (لان دلالته) على ذلك المعنى انما تكون (بقرينه) لا بنفسه (دون المشترك) فانه لم يخرج لانه قد عين للدلاله على كل من المعنيين بنفسه وعدم فهم احد المعنيين بالتعيين لعارض الاشتراك لا ينافى ذلك فالقرء مثلا عين مره للدلاله على الطهر بنفسه ومره آخر للدلاله على الحيض بنفسه فيكون موضوعا

بالتعيين. وفى كثير من النسخ بدل قوله دون المشترک دون الكنايه و هو سهو لانه ان اريد ان الكنايه بالنسبه إلى معناها الاصلى موضوعه فكذا المجاز ضروره ان الاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى موضوع للحيوان المفترس وان لم يستعمل فيه وان اريد انها موضوعه بالنسبه إلى معنى الكنايه اعنى لازم المعنى الاصلى ففساده ظاهر لانه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطه القرينه. لا يقال معنى قوله بنفسه أى من غير قرينه مانعه عن اراده الموضوع له أو من غير قرينه لفظيه فعلى هذا يخرج من الوضع المجاز دون الكنايه. لانا نقول اخذ الموضوع فى تعريف الوضع فاسد للزوم الدور و كذا حصر القرينه فى اللفظى لان المجاز قد يكون قرينه فيه معنويه لا يقال معنى الكلام انه

ص ۲۱۷

خرج عنه تعريف الحقيقه المجاز دون الكنايه فانها ايضا حقيقه على ما صرح به صاحب المفتاح. لانا نقول هذا فاسد على رأى المصنف لان الكنايه لم تستعمل عنده فيما وضع له بل انما استعملت فى لازم الموضوع له مع جواز اراده الملزوم وسيجئ لهذا زياده تحقيق. (والقول بدلاله اللفظ لذاته ظاهره فاسد) يعنى ذهب بعضهم إلى ان دلاله الالفاظ على معانيها لا تحتاج إلى الوضع بل بين اللفظ و المعنى مناسبه طبيعيه تقتضى دلاله كل لفظ على معناه لذاته فذهب المصنف وجميع المحققين على ان هذا القول فاسد ما دام محمولا على ما يفهم منه ظاهرا لان دلاله اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على اللافظ لوجب ان تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل و لا متنع ان يجعل اللفظ بواسطه القرينه بحيث يدل على المعنى

المجـازى دون الحقيقى لان ما بالـذات لا يزول بالغير و لا متنع نقله من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عنـد الاطلاق الا المعنى الثانى. (وقـد تأوله) أى القول بـدلاله اللفظ لذاته (السـكاكى) أى صـرفه عن ظاهره و قال انه تنبيه على ما عليه ائمه علمى الاشـتقاق و التصريف من ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر و الهمس و الشده و الرخاوه و التوسط بينهما و غير ذلك وتلك الخواص تقتضـى ان يكون العالم بها إذا اخـذ فى تعيين شـئ مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمه كالفصم بالفاء الـذى هو حرف رخو لكسـر الشـئ من غير ان يبين و القسم بالقاف الـذى هو حرف شديـد لكسـر الشـئ حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان و الفعلى بالتحريك لما فيه حركه كالنزوان و الحيدى و كذا باب فعل بالضم مثل شرف وكرم للافعال الطبيعيه اللازمه.

ص ٢١٨

- المجاز

فى الاصل مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعداه نقل إلى الكلمه الجائزه أى المتعديه مكانها الاصلى أو الكلمه المجوز بها على معنى انهم جازوا بها وعدوها مكانها الاصـلى كذا ذكره الشـيخ فى اسـرار البلاغه وذكر المصـنف ان الظاهر انه من قولهم جعلت كـذا مجـازا إلى حـاجتى أى طريقـا لهـا على ان معنى جـاز المكـان سـلكه فـان المجـاز طريـق إلى تصور معنـاه. فالمجـاز (مفرد ومركب) وهما مختلفان فعرفوا كلا على حده. (اما المفرد فهو الكلمه المستعمله) احترز بها عن الكلمه قبل الاستعمال فانها ليست بمجـاز و لاـ حقيقـه (فى غير مـا وضـعت لـه) احـترز به عن الحقيقه مرتجلاـ كـان أو منقولاـ أو غيرهمـا و قـوله (فى اصـطلاح به التخاطب) متعلق

بقوله وضعت. قيد بذلک ليدخل المجاز المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح آخر کلفظ الصلاه إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازا فانه وان کان مستعملا فيما وضع له فى الجمله فليس بمستعمل فيما وضع له فى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب اعنى الشرع وليخرج من الحقيقه ما يکون له معنى آخر باصطلاح آخر کلفظ الصلاه المستعمله بحسب الشرع فى الارکان المخصوصه فانه يصدق عليه انه کلمه مستعمله فى غير ما وضعت له لکن بحسب اصطلاح آخر و هو اللغه لا بحسب اصطلاح به التخاطب و هو الشرع (على وجه يصح) متعلق بالمستعمله (مع قرينه عدم ارادته) أى اراده الموضوع له (فلابد) للمجاز (من العلاقه) ليتحقق الاستعمال على وجه يصح. و انما قيد بقوله على وجه يصح واشترط العلاقه (ليخرج الغلط) من تعريف المجاز کقولنا خذ هذا الفرس مشيرا إلى کتاب لان هذا الاستعمال ليس على وجه يصح.

ص ۲۱۹

(و) انما قيد بقوله مع قرينه عدم ارادته لتخرج (الکنايه) لانها مستعمله فى غير ما وضعت له مع جواز اراده ما وضعت له (وکل منهما) أى من الحقيقه و المجاز (لغوى وشرعى وعرفى خاص) و هو ما يتعين ناقله کالنحوى و الصرفى و غير ذلک (أو) عرفى (عام) لا يتعين ناقله. وهذه القسمه فى الحقيقه بالقياس إلى الواضع فان کان واضعها واضع اللفظ و اللغه فلغويه وان کان الشارع فشرعيه وعلى هذا القياس وفى المجاز باعتبار الاصطلاح الذى وقع الاستعمال فى غير ما وضعت له فى ذلک الاصطلاح فان کان هو اصطلاح اللغه فالمجاز لغوى وان کان اصطلاح الشرع فشرعى و الا فعرفى عام أو خاص (کاسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانه حقيقه لغويه فى السبع

مجاز لغوى فى الرجل الشجاع (والصلاه للعباده) المخصوصه (والدعاء) فانها حقيقه شرعيه فى العباده ومجاز شرعى فى الدعاء (وفعل للفظ) المخصوص اعنى ما دل على معنى فى نفسه مقترنا باحد الازمنه الثلاثه (والحدث) فانه حقيقه عرفيه خاصه أى نحويه فى اللفظ مجاز نحوى فى الحدث (ودابه لذوى الاربع و الانسان) فانها حقيقه عرفيه عامه فى الاول مجاز عرفى عام فى الثانى. (والمجاز مرسل ان كانت العلاقه) المصححه (غير المشابهه) بين المعنى المجازى و المعنى الحقيقى (والا فاستعاره) فعلى هذا الاستعاره هى اللفظ المستعمل فيما شبه به معناه الاصلى لعلاقه المشابهه كاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى (وكثيرا ما تطلق الاستعاره) على فعل المتكلم اعنى (على استعمال اسم المشبه به فى المشبه). فعلى هذا تكون بمعنى المصدر ويصح منه الاشتقاق (فهما) أى المشبه به و المشبه (مستعار منه ومستعار له و اللفظ) أى لفظ المشبه به (مستعار) لانه بمنزله اللباس الذى استعير من احد فالبس غيره (والمرسل) و هو ما كانت العلاقه غير المشابهه (كاليد) الموضوعه للجارحه المخصوصه إذا استعملت (فى النعمه) لكونها بمنزله العله الفاعليه للنعمه لان النعمه منها تصدر وتصل إلى المقصود بها (و) كاليد فى (القدره) لان اكثر ما يظهر سلطان القدره يكون فى اليد وبها يكون الافعال الدلاله

ص ٢٢٠

على القدره من البطش و الضرب و القطع و الاخذ و غير ذلك. (والروايه) التى هى فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزاده إذا استعملت (فى المزاده) أى المزود الذى يجعل فيه الزاد أى الطعام المتخذ للسفر و العلاقه كون البعير حاملا لها و هى بمنزله العله الماديه، و لما اشار بالمثال إلى بعض انواع العلاقه اخذ فى التصريح بالبعض الآخر من انواع العلاقات

فقال. (ومنه) أي من المرسل (تسـميه الشـئ باسم جزئه) فى هذه العباره نوع من التسامح أى عند اطلاقه على نفس ذلك الشئ لا نفس التسـميه مجازا، (كالعين) و هى الجارحه المخصوصه (فى الربيئه) و هى الشخص الرقيب و العين جزء منه. ويجب ان يكون الجزء الـذى يطلق على الكل مما يكون له من بين الاجزاء مزيـد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد أو الاصبع على الربيئه (وعكسه) أى ومنه عكس المذكور يعنى تسميه الشئ باسم كله (كالاصابع) المستعمله (فى الانامل) التى هى اجزاء من الاصابع فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم، (وتسـميته) أى ومنه تسميه الشئ (باسم سببه نحو رعينا الغيث) أى النبـات الـذى سـببه الغيث (أو) تسـميه الشـئ بـاسم (مسـببه نحو امطرت السـماء نباتا) أى غيثا لكون النبات مسـببا عنه، واورد فى الايضاح فى امثله تسـميه السـبب باسم المسـبب فى قولهم فلان اكل الدم أى الديه المسببه عن الدم و هو سهو. بل هو من تسميه المسـبب باسم السـبب (أو ما كان عليه) أى تسـميه الشـئ باسم الشـئ الذى كان هو عليه فى الزمان الماضى لكنه ليس عليه الآن (نحو قوله تعـالى و آتوا اليتـامى اموالهم،) أى الـذين كانوا يتامى قبل ذلك إذ لا يتم بعـد البلوغ أو تسـميه الشـئ باسم (ما يؤل) ذلك الشـئ (إليه) فى الزمان المستقبل (نحو انى ارانى اعصر خمرا) أى عصيرا يؤل إلى الخمر (أو) تسميه الشئ باسم (محله نحو فليدع ناديه) أى اهل ناديه الحال فيه و النادى المجلس (أو) تسـميه الشـئ باسم (حاله) أى باسم ما يحل فى ذلك الشـئ (نحو و اما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمه الله أى فى الجنه)

التی تحل

ص ۲۲۱

فیها الرحمه (أو) تسمیه الشئ باسم (آلته نحو واجعل لی لسان صدق فی الآخرین، أی ذکرا حسنا) و اللسان اسم لآله الذکر و لما کان فی الاخیرین نوع خفاء صرح به فی الکتاب. فان قیل قد ذکر فی مقدمه هذا الفن ان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم إلی اللازم وبعض انواع العلاقه بل اکثرها لا یفید اللزوم فکیف ذلک. قلنا لیس معنی اللزوم ههنا امتناع الانفکاک فی الذهن أو الخارج بل تلاصق و اتصال ینتقل بسببه من احدهما إلی الآخر فی الجمله وفی بعض الاحیان و هذا متحقق فی کل امرین بینهما علاقه وارتباط (والاستعاره) و هی مجاز تکون علاقته المشابهه أی قصد ان الاطلاق بسبب المشابهه فإذا اطلق المشفر علی شفه الانسان فان قصد تشبیهها بمشفر الابل فی الغلظ فهو استعاره وان ارید انه من اطلاق المقید علی المطلق کاطلاق المرسن علی الانف من غیر قصد إلی التشبیه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبه إلی المعنی الواحد قد یکون استعاره و قد یکون مجازا مرسلا و الاستعاره (قد تقید بالتحقیقیه) لیتمیز عن التخییلیه و المکنی عنها (لتحقق معناها) أی ما عنی بها واستعملت هی فیه (حسا أو عقلا) بان یکون اللفظ قد نقل إلی امر معلوم یمکن ان ینص علیه ویشار إلیه اشاره حسیه أو عقلیه فالحسی (کقوله لدی اسد شاکی السلاح) أی تام السلاح (مقذف أی رجال شجاع) أی قذف به کثیرا إلی الوقائع و قیل قذف باللحم ورمی به فصار له جسامه ونباله فالاسد ههنا مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا (وقوله) أی و العقلی کقوله تعالی (اهدنا الصراط المستقیم أی الدین الحق) و هو مله الاسلام و

هـذا امر متحقق عقلاـ قـال المصـنف رحمه الله فالاسـتعاره مـا تضـمن تشبيه معنـاه بمـا وضع له و المراد به معنـاه مـا عنى باللفظ واسـتعمل اللفظ فيه. فعلى هـذا يخرج من تفسـير الاسـتعاره نحو زيـد اسـد ورأيت زيـدا اسدا ومررت بزيد اسد مما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به و ذلک لانه

ص ۲۲۲

إذا کان معناه عين المعنی الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنی الموضوع له لاسـتحاله تشبيه الشـئ بنفسه على ان ما فی قولنا ما تضـمن عباره عن المجاز بقرينه تقسـيم المجاز إلی الاسـتعاره و غيرها واسد فی الامثله المذکوره ليس بمجاز لکونه مسـتعملا فيما وضع له و فيه بحث لانا لا نسـلم انه مسـتعمل فيما وضع له بل فی معنی الشجاع فيکون مجازا أو استعاره کما فی رأيت اسدا يرمی بقرينه حمله على زيـد و لا دليل لهم على ان هـذا على حـذف اداه التشبيه وان التقـدير زيد کاسد، واسـتدلالهم على ذلک بانه قـد اوقع الاسـد على زيد. ومعلوم ان الانسان لا يکون اسدا فوجب المصـير إلی التشبيه بحذف ادانه قصدا إلی المبالغه فاسـد لان المصير إلی ذلک انما يجب إذا کان اسد مستعملا فی معناه الحقيقی و اما إذا کان مجازا عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيـح. ويـدل على ما ذکرنا ان المشـبه به فی مثل هـذا المقام کثيرا ما يتعلق به الجار و المجرور کقوله اسـد على وفی الحروب نعامه أی مجتری، صائل على وکقوله و الطير اغربه على ای باکيه و قـد اسـتوفينا ذلک فی الشـرح، واعلم انهم قـد اختلفوا فی ان الاستعاره مجاز لغوی أو عقلی فالجمهور على انها مجاز لغوی بمعنی انها لفظ

استعمل فی غیر ما وضع له لعلاقه المشابهه. (ودلیل انها) أی الاستعاره (مجاز لغوی کونها موضوعه للمشبه به لا للمشبه و لا للاعم منهما) أی من المشبه و المشبه به فاسد فی قولنا رأیت اسدا یرمی موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لا لمعنی اعم من السبع و الرجل الشجاع کالحیوان المجتری، مثلا ـ لیکون اطلاقه علیهما حقیقه کاطلاق الحیوان علی الاسد و الرجل الشجاع و هذا معلوم بالنقل عن ائمه اللغه قطعا فاطلاقه علی المشبه و هو الرجل الشجاع اطلاق علی غیر ما وضع له مع قرینه مانعه عن اراده ما وضع له فیکون مجازا لغویا. وفی هذا الکلام دلاله علی لفظ العام إذا اطلق علی الخاص لا باعتبار

ص ۲۲۳

خصوصه بل باعتبار عمومه فهو لیس من المجاز فی شئ کما إذا لقیت زیدا فقلت لقیت رجلا أو انسانا أو حیوانا بل هو حقیقه إذ لم یستعمل اللفظ الا فی معناه الموضوع له. (وقیل انها) أی الاستعاره (مجاز عقلی بمعنی ان التصرف فی امر عقلی لا لغوی لانها لما لم تطلق علی المشبه الا بعد ادعاء دخوله) أی دخول المشبه (فی جنس المشبه به) بان جعل الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد (کان استعمالها) أی الاستعاره فی المشبه استعمالا (فیما وضعت له) و انما قلنا انها لم تطلق علی المشبه الا بعد ادعاء دخوله فی جنس المشبه به لانها لو لم تکن کذلک لما کانت استعاره لان مجرد نقل الاسم لو کانت استعاره لکانت الاعلام المنقوله استعاره و لما کانت الاستعاره ابلغ من الحقیقه إذ لا مبالغه فی اطلاق الاسم المجرد عاریا من معناه و لما صح ان یقال لمن قال رأیت اسدا واراد به

زيدا انه جعله اسدا كما لا يقال لمن سمى ولده اسدا انه جعله اسدا إذ لا يقال جعله اميرا الا و قد اثبت فيه صفه الاماره و إذا كان نقل اسم المشبه به إلى المشبه تبعا لنقل معناه إليه بمعنى انه اثبت له معنى الاسد الحقيقى ادعاء ثم اطلق عليه اسم الاسد كان الاسد مستعملا فيما وضع له فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا بمعنى ان العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس فى الواقع واقعا مجاز عقلى. (و لهذا) أى و لأن اطلاق اسم المشبه به على المشبه انما يكون بعد ادعاء دخوله فى جنس المشبه به (صح التعجب فى قوله قامت تظللنى) أى توقع الظل على. (من الشمس نفس اعز على من نفسى، قامت تظلنى و من عجب، شمس) أى غلام كالشمس فى الحسن و البهاء (تظللنى من الشمس) فلو لا انه ادعى لذلك الغلام معنى الشمس الحقيقى و جعله شمسا على الحقيقه لما كان لهذا التعجب معنى إذ لا تعجب فى ان يظل انسان حسن الوجه انسانا آخر (والنهى عنه) أى و لهذا صح النهى عن التعجب فى قوله (لا تعجبوا من بلى غلالته) هى شعار يلبس تحت الثوب وتحت الدرع ايضا.

ص ۲۲۴

(قد زر از راره على القمر) تقول زررت القميص عليه ازره إذا شددت ازراره عليه فلو لا انه جعله قمرا حقيقيا لما كان للنهى عن التعجب معنى لان الكتان انما يسرع إليه البلى بسبب ملابسه القمر الحقيقى لا بملابسه انسان كالقمر فى الحسن لا يقال القمر فى البيت ليس باستعاره لان المشبه مذكور و هو الضمير فى غلالته وازراره لانا نقول لا نسلم ان الذكر على هذا

الوجه ينافى الاستعاره المذكوره كما فى قولنا سيف زيد فى يد اسد فان تعريف الاستعاره صادق على ذلك (ورد) هذا الدليل (بان الادعاء) أى ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به (لا يقتضى كونها) أى الاستعاره (مستعمله فيما وضعت له) للعلم الضرورى بان اسدا فى قولنا رأيت اسدا يرمى مستعمل فى الرجل الشجاع و الموضوع له هو السبع المخصوص و تحقيق ذلك ان ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به مبنى على انه جعل افراد الاسد بطريق التأويل قسمين: احدهما المتعارف و هو الذى له غايه الجرأه ونهايه القوه فى مثل تلك الجنه المخصوصه و الثانى غير المتعارف و هو الذى له تلك الجرأه لكن لا فى تلك الجنه المخصوصه و الهيكل المخصوص ولفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله فى غير المتعارف استعمال فى غير ما وضع له و القرينه مانعه عن اراده المعنى المتعارف ليتعين المعنى الغير المتعارف و بهذا يندفع ما يقال ان الاصرار على دعوى الاسديه لرجل الشجاع ينافى نصب القرينه المانعه عن اراده السبع المخصوص. (واما التعجب و النهى عنه) كما فى البيتين المذكورين (فللبناء على تناسى التشبيه قضاء لحق المبالغه) ودلاله على ان المشبه بحيث لا يتميز عن المشبه به اصلا حتى ان كل ما يترتب على المشبه به من التعجب و النهى عن التعجب يترتب على المشبه ايضا (والاستعاره تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التأويل) فى دعوى دخول المشبه فى جنس المشبه به بان يجعل افراد المشبه به قسمين متعارفا و غير متعارف كما مر و لا تأويل فى الكذب.

ص ٢٢٥

(ونصب) أى وبنصب (القرينه على اراده خلاف الظاهر) فى الاستعاره لما عرفت انه لابد للمجاز من قرينه مانعه

عن اراده المعنى الحقيقى الموضوع له بخلاف الكذب فان قائله لا ينصب فيه قرينه على اراده خلاف الظاهر بل يبذل المجهود فى ترويج ظاهره (ولا تكون) أى الاستعاره (علما) لما سبق من انها تقتضى ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا و غير متعارف و لا يمكن ذلك فى العلم (لمنافاته الجنسيه) لانه يقتضى التشخص ومنع الاشتراك و الجنسيه يقتضى العموم وتناول الافراد (الا إذا تضمن) العلم (نوع وصفيه) بواسطه اشتهاره بوصف من الاوصاف (كحاتم) المتضمن للاتصاف بالجود و كذا ومادر بالبخل وسحبان بالفصاحه وباقل بالفهاهه. فحينئذ يجوز ان يشبه شخص بحاتم فى الجود ويتأول فى حاتم فيجعل كأنه موضوع للجواد سواء كان ذلك الرجل المعهود أو غيره كما مر فى الاسد. فبهذا التأويل يتناول حاتم الفرد المتعارف و المعهود و الفرد الغير المتعارف ويكون اطلاقه على المعهود اعنى حاتما الطايى حقيقه وعلى غيره ممن يتصف بالجود استعاره نحو رأيت اليوم حاتما. (وقرينتها) يعنى ان الاستعاره لكونها مجاز لابد لها من قرينه مانعه عن اراده المعنى الموضوع له وقرينتها (ما امر واحد كما فى قولك رأيت اسدا يرمى أو اكثر) أى امران أو امور يكون كل واحد منها قرينه (كقوله وان تعافوا) أى تكرهوا (العدل و الايمانا، فان فى ايماننا نيرانا) أى سيوفا تلمع كشعل النيران فتعلق قوله تعافوا بكل واحد من العدل و الايمان قرينه على ان المراد بالنيران السيوف لدلالته على ان جواب هذا الشرط تحاربون وتلجأون إلى الطاعه بالسيوف (أو معان ملتئمه) مربوطه بعضها ببعض يكون الجميع قرينه لا كل واحد و بهذا ظهر فساد قول من زعم ان قوله أو اكثر شامل لقوله أو معان فلا يصح جعله

مقابلا له وقسيما (كقوله و صاعقه من نصله) أى من نصل سيف الممدوح (تنكفى بها) من انكفاء أى انقلب و الباء للتعديه و المعنى رب نار من حد سيفه يقلبها

ص ٢٢٦

(على ارؤس الاقران خمس سحائب) أى انامله الخمس التى هى فى الجود وعموم العطايا سحائب أى تصبها على اكفائه فى الحرب فيهلكهم بها و لما استعار السحائب لانامل الممدوح ذكر ان هناك صاعقه وبين انها من نصل سيفه ثم قال على ارؤس الاقران ثم قال خمس فذكر العدد الذى هو عدد الانامل فظهر من جميع ذلك انه اراد بالسحائب الانامل (وهى) أى الاستعاره (باعتبار الطرفين) المستعار منه و المستعار له (قسمان لان اجتماعهما) أى اجتماع الطرفين (فى شئ اما ممكن نحو احييناه) فى قوله تعالى (أو من كان ميتا فاحييناه، أى ضالا فهديناه) استعار الاحياء من معناه الحقيقى و هو جعل الشئ حيا للهدايه التى هى الدلاله على طريق يوصل إلى المطلوب و الاحياء و الهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شئ واحد و هذا اولى من قول المصنف ان الحياه و الهدايه مما يمكن اجتماعهما فى شئ واحد لان المستعار منه هو الاحياء لا الحياه. و انما قال نحو احييناه لان الطرفين فى استعاره الميت للضال مما لا يمكن اجتماعهما فى شئ إذا الميت لا يوصف بالضلال (ولتسم) الاستعاره التى يمكن اجتماع طرفيها فى شئ (وفاقيه) لما بين الطرفين من الاتفاق (واما ممتنع) عطف على اما ممكن (كاستعاره اسم المعدوم للموجود لعدم غنائه) هو بالفتح النفع أى لانتفاءه النفع فى ذلك الموجود كما فى المعدوم و لا شك ان اجتماع الوجود و العدم فى شئ ممتنع وكذلك استعاره اسم الموجود لمن عدم أو فقد لكن

بقيت آثاره الجميله التى تحى ذكره وتديم فى الناس اسمه (ولتسم) الاستعاره التى لا يمكن اجتماع طرفيها فى شئ (عناديه) لتعاند الطرفين وامتناع اجتماعهما. (ومنها) أى من العناديه الاستعاره (التهكميه و التمليحيه وهما ما استعمل فى ضده) أى الاستعاره التى استعملت فى ضد معناها الحقيقى (أو نقيضه لما مر) أى لتنزيل التضاد أو التناقص منزله التناسب بواسطه تمليح أو تهكم على ما سبق تحقيقه

ص ۲۲۷

فى باب التشبيه (نحو فبشرهم بعذاب اليم،) أى انذرهم. استعيرت البشاره التى هى الاخبار بما يظهر سرورا فى المخبر له للانذار الذى هو ضده بادخال الانذار فى جنس البشاره على سبيل التهكم و الاستهزاء وكقولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التمليح و الظرافه و لا يخفى امتناع اجتماع التبشير و الانذار من جهه واحده و كذا الشجاعه و الجبن. (و) الاستعاره (باعتبار الجامع) أى ما قصد اشتراك الطرفين فيه (قسمان لانه) أى الجامع (ما داخل فى مفهوم الطرفين) المستعار له و المستعار منه (نحو) قوله عليه الصلاه و السلام خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه (كلما سمع هيعه طار إليها) أو رجل فى شعفه فى غنيمه يعبد الله حتى يأتيه الموت. قال جار الله الهيعه الصيحه التى تفزع منها واصلها من هاع يهيع إذا جبن و الشعفه رأس الجبل و المعنى خير الناس رجل اخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد فى سبيل الله أو رجل اعتزل الناس وسكن فى رؤس بعض الجبال فى غنم له قليل يرعاها ويكتفى بها فى امر معاشه ويعبد الله حتى يأتيه الموت. استعار الطيران للعدو و الجامع داخل فى مفهومهما (فان الجامع بين العدو و الطيران هو قطع المسافه بسرعه و هو داخل فيهما) أى

فی مفهوم العـدو و الطیران الا انه فی الطیران اقوی منه فی العـدو و الاظهر ان الطیران هو قطع المسافه بالجناح و السـرعه لازمه له فی الاـکثر لاـ داخله فی مفهومه فالاـولی ان یمثـل باسـتعاره التقطیع الموضوع لازاله الاتصال بین الاجسام الملتزقه بعضـها ببعض لتفریق الجماعه وابعاد بعضها عن بعض فی قوله تعالی وقطعناهم فی الارض امما و الجامع ازاله الاجتماع الداخله فی مفهومهما و هی فی القطع اشـد، و الفرق بین هـذا وبین اطلاـق المرسـلین علی الاـنف مع ان فی کل من المرسن و التقطیع خصوص وصـف لیس فی الانف وتفریق الجماعه هو ان

ص ۲۲۸

خصـوص الوصـف الکـائن فی التقطیـع مرعی وملحـوظ فی اسـتعارته لتفریق الجمـاعه بخلاـف خصوص الوصف فی المرسن و الحاصـل ان التشبیه ههنـا منظور بخلاـفه ثمه. فـان قلت قـد تقرر فی غیر هـذا الفن ان جزء المـاهیه لا یختلف بالشـده و الضـعف فیکف یکون جامعا و الجامع یجب ان یکون فی المستعار منه اقوی. قلت امتناع الاختلاف انما هو فی الماهیه الحقیقیه و المفهوم لاـ یجب ان یکون مـاهیه حقیقیه بـل قـد یکون امرا مرکبا من امور بعضـها قابل للشـده و الضـعف فیصـح کون الجامع داخلا فی مفهـوم الطرفین مـع کونه فی احـد المفهومین اشـد واقوی الاـ تری ان السواد جزء من مفهوم الاـسود اعنی المرکب من السواد و المحل مع اختلافه بالشده و الضعف (واما غیر داخل) عطف علی اما داخل (کما مر) من استعاره الاسد للرجل الشجاع و الشمس للوجه المتهلـل و نحو ذلک لظهور ان الشـجاعه عارض للاسـد لا داخل فی مفهومه، و کـذا التهلل للشـمس. (وایضا) للاسـتعاره تقسیم آخر باعتبار الجامع و هو انها (اما عامیه و هی

المبتـذله لظهور الجـامع فيهـا نحو رأيت اسـدا يرمى أو خاصـيه و هى الغريبه) التى لاـ يطلع عليها الا الخاصه الـذين اوتو اذهنا به ارتفعوا عن طبقه العامه. (والغرابه قد تكون فى نفس الشـبه) بان يكون تشبيها فيه نوع غرابه (كما فى قوله) فى وصف الفرس بانه مؤدب وانه إذا نزل صـاحبه عنه و القى عنـانه فى قربـوس سـرجه وقف مكـانه إلى ان يعود إليه (وإذا احتـبى قربوسه) أى مقـدم سرجه (بعنانه، علك الشـكيم إلى انصـراف الزائر) الشـكيم و الشـكيمه هى الحديده المعترضه فى فهم الفرس. واراد بالزائر نفسه شبه هيئه وقوع العنـان فى موقعه من قربوس السـرج ممتـدا إلى جـانبى فم الفرس بهيئه وقوع الثوب فى موقعه من ركبتى المحتبى ممتـدا إلى جـانبى ظهره ثم اسـتعار الاحتبـاء و هو ان يجمع الرجـل ظهره وسـاقيه يثوب أو غيره لوقوع العنـان فى قربوس السـرج فجائت الاستعاره غريبه لغرابه التشبيه.

ص ۲۲۹

(وقـد تحصـل) أى الغرابه (بتصـرف فى) الاسـتعاره (العاميه كما فى قوله) اخـذنا باطراف الاحاديث بيننا، (وسالت باعناق المطى الاباطح) جمع ابطح و هو مسـيل الماء فيه دقاق الحصـى اسـتعار سـيلان السيول الواقعه فى الاباطح لسير الابل سيرا حثيثا فى غايه السـرعه المشـتمله على لين وسـلاسه و الشـبه فيها ظاهر عامى لكن قد تصـرف فيه بما افاد اللطف و الغرابه (إذ اسند الفعل) اعنى سـالت (إلى الاباطـح دون المطى) واعناقها حتى افاد انه امتلائت الاباطـح من الابل كما فى قوله تعالى واشـتعل الرأس شـيبا، (أو ادخـل الاعنـاق فى السـير) لان السـرعه و البطؤ فى سـير الابل يظهر ان غالبا فى الاعناق ويتبين امر هما فى الهوادى وسائر الاجزاء تستند إليها فى الحركه وتتبعها فى الثقل و الخفه. (و) الاستعاره

(باعتبـار الثلاـثه) المسـتعار منه و المسـتعار له و الجـامع (سـته اقسـام). لاـن المسـتعار منه و المسـتعار له امـا حسـيان أو عقليان أو المسـتعار منه حسى و المستعار له عقلى أو بالعكس تصير اربعه و الجامع فى الثلاثه الاخيره عقلى لا غير لما سبق فى التشبيه لكنه فى القسم الاول اما حسـى أو عقلى أو مختلف فتصـير سـته و الى هذا اشار بقوله (لان الطرفين ان كانا حسـيين فالجامع اما حسى نحو قوله تعـالى فاخرج لهم عجلا جسـدا له خوار. فان المسـتعار منه ولـد البقره و المسـتعار له الحيوان الـذى خلقه الله تعالى من حلى القبط) التى سبكتها نار السامرى عند القائه فى تلك الحلى التربه التى اخذها من موطىء فرس جبريل عليه السلام. (والجامع الشـكل) فان ذلك الحيوان كان على شـكل ولد البقره (والجميع) من المسـتعار منه و المسـتعار له و الجامع (حسـى) أى مدرك بالبصـر (وامـا عقلى نحو وآيه لهم الليـل نسـلخ منه النهـار فـان المسـتعار منه) معنى السـلخ و هو (كشـط الجلـد عن نحو الشـاه و المسـتعار له كشف الضوء عن مكـان الليـل) و هو موضع القـاء ظله (وهما حسـيان و الجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر) أى حصوله عقيب حصوله

ص ۲۳۰

دائما أو غالبا كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمه على كشف الضوء عن مكان الليل و الترتب امر عقلى. وبيان ذلـك ان الظلمه هى الاصل و النور فرع طار عليها يسترها بضوئه فإذا غربت الشـمس فقـد سـلخ النهار من الليل أى كشط وازيل كما يكشف عن الشـئ الشـئ الطارى عليه السا؟ له فجعل ظهور الظلمه بعـد ذهاب ضوء النهار بمنزله ظهور المسـلوخ بعـد سـلخ اهابه عنه وحينئذ صح

قوله تعـالى فـإذا هم مظلمون، لاـن الواقع عقيب اذهـاب الضوء عن مكـان الليـل هو الاظلام و اما على ما ذكر فى المفتاح من ان المسـتعار له ظهور النهـار من ظلمه الليـل ففيه اشـكال لاـن الواقع بعـده انما هو الابصار دون الاظلام. وحاول بعضـهم التوفيق بين الكلاـمين بحمـل كلام صاحب المفتاح على القلب أى ظهور ظلمه الليل من النهار أو بان المراد من الظهور التميز أو بان الظهور بمعنى الزوال كما فى قول الحماسي و ذلك عاريا ابن ريطه ظاهر. وفى قول ابى ذؤيب وتلك شكاه ظاهر عنك عارها. أى زائل وذكر العلامه فى شـرح المفتاح ان السـلخ قـد يكون بمعنى النزع مثل سـلخت الاهاب عن الشاه و قـد يكون بمعنى الاخراج نحو سلخت الشـاه عن الاهـاب فـذهب صـاحب المفتاح إلى الثانى وصـح قوله تعالى فإذا هم مظلمون بالفاء لان التراخى وعـدمه مما يختلف باختلاـف الامور و العادات وزمان النهار وان توسط بين اخراج النهار من الليل وبين دخول الظلام لكن لعظم شان دخول الظلاـم بعـد اضـائه النهـار وكونه ممـا ينبغى ان يحصـل الاـ فى اضـعاف ذلك الزمان من الليل عـد الزمان قريبا وجعل الليل كأنه يفاجئهم عقيب اخراج النهار من الليل بلا مهله. وعلى هذا حسن إذا المفاجاه كما يقال اخرج النهار من الليل ففاجاه دخول الليل. ولو جعلنا السلخ بمعنى النزع وقلنا نزع ضوء الشمس عن الهواء ففجاه

ص ٢٣١

الظلاـم لم يسـتقم أو لم يحسن كما إذا قلنا كسـرت الكوز ففاجاه الانكسار فلا يجوز ذلك. (واما مختلف) بعضه حسـى وبعضـه عقلى (كقولك رأيت شـمسا وانت تريد انسانا كالشمس فى حسن الطلعه) و هى حسى (ونباهه الشان) و هى عقليه (والا) عطف على قوله وان كانا

حسيين أى وان لم يكن الطرفان حسيين (فهما) أى الطرفان (اما عقليان نحو قوله تعالى من بعثنا من مرقدنا. فان المستعار منه الرقاد) أى النوم على ان يكون المرقد مصدرا ميميا وتكون الاستعاره اصليه أو على انه بمعنى المكان الا انه اعتبر التشبيه فى المصدر لان المقصود بالنظر فى اسم المكان وسائر المشتقات انما هو فى المعنى القائم بالذات لا نفس الذات واعتبار التشبيه فى المقصود الاهم اولى وستسمع لهذا زياده تحقيق فى الاستعاره التبعيه. (والمستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الجميع عقلى) و قيل عدم ظهور الافعال فى المستعار له اعنى الموت اقوى و من شرط الجامع ان يكون المستعار منه اقوى فالحق ان الجامع هو البعث الذى هو فى النوم اظهر و اشهر و اقوى لكونه مما لا شبهه فيه لاحد وقرينه الاستعاره هى كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون. (واما مختلفان) أى احد الطرفين حسى و الآخر عقلى (والحسى هو المستعار منه نحو قوله تعالى فاصدع بما تؤمر، فان المستعار منه كسر الزجاج و هو حسى و المستعار له التبليغ و الجامع التأثير وهما عقليان) و المعنى ابن الامر ابانه أى لا تنمحى كما لا يلتئم صدع الزجاجه (واما عكس ذلك) أى الطرفان مختلفان و الحسى هو المستعار له (نحو قوله تعالى انا لما طغى الماء حملناكم فى الجاريه. فان المستعار له كثره الماء و هو حسى و المستعار منه التكثير و الجامع الاستعلاء المفرط وهما عقليان و) الاستعاره (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانه) أى اللفظ المستعار (ان كان اسم جنس) حقيقه أو تأويلا كما فى الاعلام المشتهره

بنوع وصفيه (فاصليه) أى

فالاستعاره اصليه (كاسد) إذا استعير للرجل الشجاع (وقتل) إذا استعير للضرب الشديد الاول اسم عين و الثانى اسم معنى (والافتبعيه) أى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعاره تبعيه (كالفعل و ما يشتق منه) مثل اسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و غير ذلك (والحرف) و انما كانت تبعيه لان الاستعاره تعتمد التشبيه و التشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه أو بكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه و انما يصلح للموصوفيه الحقائق اى الامور المتقرره الثابته كقولك جسم ابيض وبياض صاف دون معانى الافعال و الصفات المشتقه منها لكونها متجدده غير متقرره بواسطه دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف و هو ظاهر كذا ذكروه و فيه بحث لان هذا الدليل بعد استقامته لا يتناول اسم الزمان و المكان و الاله لانها تصلح للموصوفيه وهم ايضا صرحوا بان المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم الزمان و المكان و الاله فيجب ان تكون الاستعاره فى اسم الزمان و نحو اصليه بان يقدر التشبيه فى نفسه لا فى مصدره و ليس كذلك للقطع بانا إذا قلنا هذا مقتل فلان للموضع الذى ضرب فيه ضربا شديدا أو مرقد فلان لقبره فان المعنى على تشبيه الضرب بالقتل و الموت بالرقاد وان الاستعاره فى المصدر لا فى نفس المكان بل التحقيق ان الاستعاره فى الافعال وجميع المشتقات التى يكون القصد بها إلى المعانى القائمه بالذوات تبعيه لان المصدر الدال على المعنى القائم بالذات هو المقصود الاهم الجدير بان يعتبر فيه التشبيه و الا لذكرت الالفاظ الداله على نفس الذوات دون ما يقوم بها من الصفات (فالتشبيه فى الاولين) أى فى الفعل و ما يشتق

منه (المعنى المصدر وفى الثالث) أى الحرف (لمتعلق معناه) أى لما تعلق به معنى الحرف. قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغايه وفى معناها الظرفيه وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف والا لما كانت حروفا بل اسماءا لان الاسميه

ص ۲۳۳

و الحرفيه انما هى باعتبار المعنى و انما هى متعلقات لمعانيها أى إذا افادت هذه الحروف معانى ترجع تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزام. فقول المصنف فى تمثيل متعلق معنى الحروف (كالمجرور فى قولنا زيد فى نعمه) ليس بصحيح. و إذا كان التشبيه لمعنى المصدر ولمتعلق معنى الحروف (فيقدر) التشبيه (فى نطقت الحال و الحال ناطقه بكذا للدلاله بالنطق) أى يجعل دلاله الحال مشبها ونطق الناطق مشبها به ووجه الشبه ايضاح المعنى و ايصاله إلى الذهن ثم يستعار للدلاله لفظ النطق ثم يشتق من النطق المستعار الفعل و الصفه فتكون الاستعاره فى المصدر اصليه وفى الفعل و الصفه تبعيه وان اطلق النطق وعلى الدلاله لا باعتبار التشبيه بل باعتبار ان الدلاله لازمه له يكون مجازا مرسلا و قد عرفت انه لا امتناع فى ان يكون اللفظ الواحد بالنسبه إلى المعنى الواحد استعاره ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين (و) يقدر التشبيه (فى لام التعليل نحو قوله تعالى فالتقطه) أى موسى عليه السلام (آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا للعداوه) أى يقدر التشبيه للعداوه (والحزن) الحاصلين (بعد الالتقاط بعلته) أى عله الالتقاط (الغائيه) كالمحبه و التبنى فى الترتب على الالتقاط و الحصول بعده ثم استعمل فى العداوه و الحزن ما كان حقه ان يستعمل فى العله الغائيه فتكون الاستعاره فيها تبعا للاستعاره فى المجرور و

هـذا الطريق مأخوذ من كلام صاحب الكشاف ومبنى على ان متعلق معنى اللام هو المجرور على ما سـبق. لكنه غير مسـتقيم على مذهب المصـنف فى الاسـتعاره المصـرحه لان المتروك يجب ان يكون هو المشـبه سواء كانت الاسـتعاره اصليه أو تبعيه. وعلى هـذا الطريق المشـبه اعنى العداوه و الحزن مذكور لا متروك. بل تحقيق اسـتعاره التبعيه ههنا انه شـبه ترتب العداوه و الحزن على الالتقاط بترتب علته الغائيه عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعه للمشبه به اعنى ترتب

عله الالتقـاط الغـائيه على فجرت الاسـتعاره اولاـ فى العليه و الفرضـيه وتبعيتها فى اللام كما مر فى نطقت الحال فصار حكم اللام حكم الاسد حيث اسـتعيرت لما يشبه العليه وصار متعلق معنى اللام هو العليه و الفرضيه لا المجرور على ما ذكره المصنف سهوا. وفى هذا المقام زياده تحقيق اوردناها فى الشـرح (ومدار قرينتها) أى قرينه الاستعاره التبعيه (فى الاولين) أى فى الفعل و ما يشتق منه (على الفاعـل نحو نطقت الحـال) بكـذا فان النطق الحقيقى لا يسـند إلى الحال (أو المفعول نحو) جمع الحق لنا فى امام (قتل البخـل واحى السـماحا) فـان القتل و الاحياء الحقيقيين لا يتعلقان بالبخل و الجود (ونحو نقريهم لهـذميات نقـد بها) ما كان خاط عليهم كل زراد. للهذما من الاسـنه القاطع فاراد بلهذميات طعنات منسوبه إلى الاسنه القاطعه أو اراد نفس الاسنه و النسبه للمبالغه كاحمرى و القـد القطع وزرد الـدرع وسـردها نسـجها فالمفعول الثانى اعنى لهذميات قرينه على ان نقريهم اسـتعاره (أو المجرور نحو فبشـرهم بعـذاب اليم،) فـان ذكر العـذاب قرينه على ان بشـر اسـتعاره تبعيه تهكميه. و انمـا قال ومـدار قرينتها على كـذا لان القرينه لا تنحصر فيما ذكر

بل قد تكون حاليه كقولك قتلت زيدا إذا ضربته ضربا شديدا (و) الاستعاره (باعتبار آخر) غير اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ (ثلثه اقسام) لانها اما ان لم تقترن بشئ يلائم المستعار له و المستعار منه أو تقترن بما يلائم المستعار له أو تقترن بما يلائم المستعار منه. الاول (مطلقه و هى ما لم تقترن بصفه و لا تفريع) أى تفريع كلام مما يلائم المستعار له و المستعار منه نحو عندى اسد (والمراد) بالصفه (المعنويه) التى هى معنى قائم بالغير (لا النعت) النحوى الذى هو احد التوابع. (و) الثانى (مجرده و هى ما قرن بما يلائم المستعار له كقوله غمر الرداء) أى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه.

ص ۲۳۵

ثم وصفه بالغمر الذى يناسب العطاء دون الرداء تجريدا للاستعاره و القرينه سياق الكلام اعنى قوله (إذا تبسم ضاحكا) أى شارعا فى الضحك آخذا فيه. وتمامه غلقت بضحكته رقاب المال أى إذا تبسم غلقت رقاب امواله فى ايدى السائلين. يقال غلق الرهن فى يد المرتهن إذا لم يقدر على انفكاكه. (و) الثالث (مرشحه و هى ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى فما ربحت تجارتهم) استعير الاشتراء للاستبدال و الاختيار. ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من الربح و التجاره (وقد يجتمعان) أى التجريد و الترشيح (كقوله لدى اسد شاكى السلاح) هذا تجريد لانه وصف بما يلائم المستعار له اعنى الرجل الشجاع (مقذف له لبد اظفاره لم تقلم) هذا ترشيح لان هذا الوصف مما يلائم المستعار منه اعنى الاسد الحقيقى و اللبد جمع لبده و هى ما تلبد من شعر الاسد على منكبيه

و التقليم مبالغه القلم و هو القطع (والترشيح ابلغ) من الاطلاق و التجريد و من جمع التجريد و الترشيح (لا شتماله على تحقيق المبالغه) فى التشبيه لان فى الاستعاره مبالغه فى التشبيه فترشيحها بما يلائم المستعار منه تحقيق ذلک وتقويه له (ومبناه) أى مبنى الترشيح (على تناسى التشبيه) وادعاء ان المستعار له نفس المستعار منه لا- شئ شبيه به (حتى انه يبنى على علو القدر) الذى يستعار له علو المكان (ما يبنى على علو المكان كقوله ويصعد حتى يظن الجهول بان له حاجه فى السماء) استعار الصعود لعلو القدر و الارتقاء فى مدارج الكمال ثم بنى عليه ما يبنى على علو المكان و الارتقاء إلى السماء من ظن الجهول ان له حاجه فى السماء. وفى لفظ الجهول زياده مبالغه فى المدح لما فيه من الاشاره إلى ان هذا انما يظنه الجهول و اما العاقل فيعرف انه لا حاجه له فى السماء لا- تضافه بسائر الكمالات و هذا المعنى مما خفى على بعضهم فتوهم ان فى البيت تقصيرا فى وصف علوه حيث اثبت هذا الظن للكامل الجهل بمعرفه الاشياء (و نحو) أى مثل البناء على علو

ص ۲۳۶

القدر ما يبنى على علو المكان لمتناسى التشبيه (ما مر من التعجب) فى قوله قامت تظللنى و من عجب شمس تظللنى من الشمس (والنهى عنه) أى عن التعجب فى قوله لا- تعجبوا من بلى غلالته قد زر ازراره على القمر. إذ لو لم يقصد تناسى التشبيه وانكاره لما كان للتعجب و النهى عنه جهه على ما سبق، ثم اشار إلى زياده تقرير لهذا الكلام فقال (وإذا جاز البناء على الفرع) أى المشبه به (من الاعتراف بالاصل) أى المشبه و ذلک

لان الاصل فی التشبیه وان کان هو المشبه به من جهه انه اقوی واعرف الا ان المشبه هو الاصل من جهه ان الغرض یعود إلیه وانه المقصود فی الکلام بالنفی و الاثبات (کما فی قوله هی الشمس مسکنها فی السماء فعز) امر من عزاه حمله علی العزاء و هو الصبر (الفؤاد عزاء جمیلا فلن تسطتیع) انت (إلیها) أی إلی الشمس الصعود و لن تستطیع الشمس (الیک النزولا) و العامل فی إلیها و الیک هو المصدر بعد هما ان جوزنا تقدیم الظرف علی المصدر و الا فمحذوف یفسره الظاهر. فقوله هی الشمس تشبیه لا- استعاره وفی التشبیه اعتراف بالمشبه ومع ذلک فقد بنی الکلام علی المشبه به اعنی الشمس و هو واضح. فقوله و إذا جاز البناء شرط جوابه قوله (فمع جحده) أی جحد الاصل کما فی الاستعاره البناء علی الفرع (اولی) بالجواز لانه قد طوی فیه ذکر المشبه اصلا وجعل الکلام خلوا عنه ونقل الحدیث إلی المشبه به و قد وضع فی بعض اشعار العجم النهی عن التعجب من التصریح باداه التشبیه. وحاصله لا تعجبوا من قصر ذوائبه فانها کالليل ووجهه کالربیع و اللیل فی الربیع مائل إلی القصر. وفی هذا المعنی من الغرابه و الملاحه بحیث لا یخفی. (واما) المجاز (المرکب فهو اللفظ المستعمل فیما شبه به معناه الاصلی) أی بالمعنی الذی یدل علیه ذلک اللفظ بالمطابقه (تشبیه التمثیل) و هو ما یکون وجهه منتزعا من متعدد واحترز بهذا علی الاستعاره فی المفرد (للمبالغه) فی التشبیه (کما

یقال للمتردد فی امر انی اراک تقدم رجلا- وتؤخر اخری) شبه صوره تردده فی ذلک الامر بصوره تردد من قام لیذهب فتاره یرید الذهاب فیقدم رجلا وتاره

لا- يريد فيؤخر اخرى. فاستعمل فى الصوره الاولى الكلام الدال بالمطابقه على الصوره الثانيه ووجه الشبه و هو الاقدام تاره و الاحجام اخرى منتزع من عده امور كما ترى. (وهذا) المجاز المركب (يسمى التمثيل) لكون وجهه منتزعا من متعدد (على سبيل الاستعاره) لانه قد ذكر فيه المشبه به واريد المشبه كما هو شان الاستعاره. (وقد يسمى التمثيل مطلقا) من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعاره ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل أو تشبيه تمثيلى. وفى تخصيص المجاز المركب بالاستعاره نظر لانه كما ان المفردات موضوعه بحسب الوضع الشخصى فالمركبات موضوعه بحسب النوع فإذا استعمل المركب فى غير ما وضع له فلابد من ان يكون ذلك بعلاقه فان كانت هى المشابهه فاستعاره و الا فغير استعاره و هو كثير فى الكلام كالجمل الخبريه التى لم تستعمل فى الاخبار (ومتى فشا استعماله) أى المجاز المركب (كذلك) أى على سبيل الاستعاره (يسمى مثلا و لهذا) أى ولكون المثل تمثيلا فشا استعماله على سبيل الاستعاره (لا تغير الامثال) لان الاستعاره يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل فى المشبه. فلو غير المثل لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعاره فلا يكون مثلا و لهذا لا يلتفت فى الامثال إلى مضاربها تذكيرا وتأنيثا وافرادا وتثنيه وجمعا بل انما ينظر إلى مواردها كما يقال للرجل بالصيف ضعيت اللبن بكسر تاء الخطاب لانه فى الاصل للامرأه

ص ٢٣٩

فصل فى بيان الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخييليه

ولما كانتا عند المصنف امرين معنويين غير داخلين فى تعريف المجاز اورد لهما على حده ليستو فى المعانى التى يطلق عليها لفظ الاستعاره فقال (قد يضمر التشبيه فى النفس فلا يصرح بشئ من اركانه سوى

المشبه) و اما وجوب ذكر المشبه به فانما هو فى التشبيه المصطلح عليه، و قد عرفت انه غير الاستعاره بالكنايه. (ويدل عليه) أى على ذلك التشبيه المضمر فى النفس (بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به) من غير ان يكون هناك امر متحقق حسا أو عقلا يطلق عليه اسم ذلك الامر (فيسمى التشبيه) المضمر فى النفس (استعاره بالكنايه أو مكنيا عنها) اما الكنايه فلانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه و اما الاستعاره فمجرد تسميه خاليه عن المناسبه (و) يسمى (اثبات ذلك الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعاره تخييليه) لانه قد استعير للمشبه ذلك الامر الذى يختص المشبه به وبه يكون كمال المشبه به أو قوامه فى وجه الشبه ليخيل ان المشبه من جنس المشبه به (كما فى قول الهذلى و إذا المنيه انشب) أى علقت (اظفارها) الفيت كل تميمه لا تنفع. التميمه الخرزه التى تجعل معاذه أى تعويذا أى إذا علق الموت مخلبه فى شئ ليذهب به بطلت عنده الحيل (شبه) الهذلى فى نفسه (المنيه بالسبع فى اغتيال النفوس بالقهر و الغلبه من غير تفرقه بين نفاع وضرار) و لا رقه لمرحوم و لا بقيا على ذى فضيله (فاثبت لها) أى للمنيه (الاظفار التى لا يكمل ذلك) الاغتيال (فيه) أى فى السبع (بدونها) تحقيقا للمبالغه فى التشبيه. فتشبيه المنيه بالسبع استعاره بالكنايه واثبات الاظفار لها استعاره تخييليه (وكما فى قول الاخر ولئن نطقت بشكر برك مفصحا، فلسان حالى بالشكايه انطق.

ص ۲۴۰

شبه الحال بانسان متكلم فى الدلاله على المقصود) و هو استعاره بالكنايه (فاثبت لها) أى للحال (اللسان الذى به قوامها) أى قوام الدلاله (فيه) أى فى الانسان المتكلم و هذا

الاثبات استعاره تخييليه، فعلى هذا كل من لفظى الاظفار و المنيه حقيقه مستعمله فى معناها الموضوع له و ليس فى الكلام مجاز لغوى و الاستعاره بالكنايه و الاستعاره التخييليه فعلان من افعال المتكلم متلا زمان إذ التخييليه يجب ان تكون قرينه للمكنيه البته و المكنيه يجب ان تكون قرينتها تخييليه البته فمثل قولنا اظفار المنيه المشبهه بالسبع اهلكت فلانا يكون ترشيحا للتشبيه كما ان اطولكن فى قوله عليه السلام اسرعكن لحوقابى اطولكن يدا أى نعمه ترشيح للمجاز. هذا ولكن تفسير الاستعاره بالكنايه بما ذكره المصنف شئ لا مستند له فى كلام السلف و لا هو مبنى على مناسبه لغويه و معناها المأخوذ من كلام السلف هو ان لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه الدال عليه فالمقصود بقولنا اظفار المنيه استعاره السبع للمنيه كاستعاره الاسد للرجل الشجاع. الا انا لم نصرح بذكر المستعار اعنى السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه و هو الاظفار لينتقل منه إلى المقصود كما هو شان الكنايه فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به و المستعار منه هو الحيوان المفترس و المستعار له هو المنيه. قال صاحب الكشاف ان من اسرار البلاغه ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شئ من روادفه فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو شجاع يفترس افتراسه. ففيه تنبيه على ان الشجاع اسد. هذا كلامه و هو صريح فى ان المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه، وسيجئ الكلام على ما ذكره السكاكى (وكذا قول زهير صحا) أى سلا مجازا من الصحو خلاف السكر (القلب عن سلمى واقصر باطله،).

ص ۲۴۱

يقال اقصر عن الشئ إذا اقلع عنه أى تركه

وامتنع عنه أی امتنع باطله عنه وترکه بحاله (وعری افراس الصبا ورواحله اراد) زهیر (ان یبین انه ترک ما کان یرتکبه زمن المحبه من الجهل و الغی واعرض عن معاودته فبطلت آلاته) الضمیر فی معاودته و آلاته لما کان یرتکبه (فشبه) زهیر فی نفسه (الصبا بجهه من جهات المسیر کالحج و التجاره قضی منها) أی من تلک الجهه (الوطر فاهملت آلاتها) ووجه الشبه الاشتغال التام ورکوب المسالک الصعبه فیه غیر مبال بمهلکه و لا محترز عن معرکه، و هذا التشبیه المضمر فی النفس استعاره بالکنایه. (فاثبت له) أی للصبا بعض ما یختص تلک الجهه اعنی (الافراس و الرواحل) التی بها قوام جهه المسیر و السفر. فاثبات الافراس و الرواحل استعاره (فالصبا) علی هذا التقدیر (من الصبوه بمعنی المیل إلی الجهل و الفتوه) یقال صبا یصبو صبوا أی مال إلی الجهل و الفتوه کذا فی الصحاح لامن الصباء بالفتح و المد یقال صبی صباء مثل سمع سماعا أی لعب مع الصبیان. (ویحتمل انه) أی زهیر (اراد) بالافراس و الرواحل (دواعی النفوس وشهواتها و القوی الحاصله لها فی استیفاء اللذات أو اراد بها الاسباب التی قلما تتاخذ فی اتباع الغی الا اوان الصبا) وعنفوان الشباب مثل المال و المنال و الاخوان و الاعوان (فتکون الاستعاره) أی استعاره الافراس و الرواحل (تحقیقیه) لتحقق معناها عقلا إذا ارید بهما الدواعی وحسا إذا ارید بهما اسباب اتباع الغی من المال و المنال مثل المصنف امثله الاول ما تکون التخییلیه اثبات ما به کمال المشبه به و الثانی ما تکون اثبات ما به قوام المشبه به و الثالث ما یحتمل التخییلیه و التحقیقیه.

ص ۲۴۳

(فصل) فی مباحث من الحقیقه و المجاز و

الاستعاره بالكنايه

و الاستعاره التخييليه وقعت فی المفتاح مخالفه لما ذكره المصنف

و الكلام عليها (عرف السكاكی الحقيقه اللغويه) أی غير العقليه (بالكلمه المستعمله فيما وضعت هی له من غير تأويل فی الوضع واحترز بالقيد الاخير) و هو قوله من غير تأويل فی الوضع (عن الاستعاره على اصح القولين) و هو القول بان الاستعاره مجاز لغوی لكونها مستعمله فی غير الموضوع له الحقيقی فيجب الاحتراز عنها، و اما على القول بانها مجاز عقلی و اللفظ مستعمل فی معناه اللغوی فلا يصح الاحتراز عنها (فانها) أی انما وقع الاحتراز بهذا القيد عن الاستعاره لانها (مستعمله فيما وضعت له بتأويل) و هو ادعاء دخول المشبه فی جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا و غير متعارف. (وعرف) السكاكی (المجاز اللغوی بالكلمه) فی غير ما هی موضوعه له بالتحقيق استعمالا فی الغير بالنسبه إلی نوع حقيقتها مع قرينه مانعه عن اراده معناها فی ذلك النوع و قوله بالنسبه متعلق بالغير و اللام فی الغير للعهد أی المستعمله فی معنی غير المعنی الذی الكلمه موضوعه له فی اللغه أو الشرع غيرا بالنسبه إلی نوع حقيقه تلك الكلمه حتی لو كان نوع حقيقتها لغويا يكون الكلمه قد استعملت فی غير معناها اللغوی فيكون مجازا لغويا. وعلی هذا القياس و لما كان هذا القيد بمنزله قولنا فی اصطلاح به التخاطب مع كون هذا اوضح وادل على المقصود اقام المصنف مقام اخذا بالحاصل من كلام السكاكی فقال (فی غير ما وضعت له بالتحقيق فی اصطلاح به التخاطب مع قرينه مانعه عن ارادته) أی اراده معناها فی ذلك الاصطلاح. (واتی) السكاكی (بقيد التحقيق) حيث قال موضوعه له بالتحقيق

ص ۲۴۴

(لتدخل) فی تعريف المجاز (الاستعاره) التی هی

مجاز لغوی (علی ما مر) من انها مستعمله فیما وضعت له بالتأویل لا بالتحقیق، فلو لم یقید الوضع بالتحقیق لم تدخل هی فی التعریف لانها لیست مستعمله فی غیر ما وضعت له بالتأویل. وظاهر عباره صاحب المفتاح ههنا فاسد لانه قال و قولی بالتحقیق احتراز عن ان لا تخرج الاستعاره وظاهر ان الاحتراز انما هو عن خروج الاستعاره لا عن عدم خروجها فیجب ان تکون لا زائده أو یکون المعنی احترازا لئلا تخرج الاستعاره (ورد) ما ذکره السکاکی (بان الوضع) و ما یشتق منه کالموضوعه مثلا (إذا اطلق لا یتناول الوضع بتأویل). لان السکاکی نفسه قد فسر الوضع بتعیین اللفظ بازاء المعنی بنفسه و قال و قولی بنفسه احتراز عن المجاز المعین بازاء معناه بقرینه و لا شک ان دلاله الاسد علی الرجل الشجاع انما هو بالقرینه فحینئذ لا حاجه إلی تقیید ذلک الوضع فی تعریف الحقیقه بعدم التأویل وفی تعریف المجاز بالتحقیق. اللهم الا ان یقصد زیاده الایضاح لا تتمیم الحد. ویمکن الجواب بان السکاکی لم یقصد ان مطلق الوضع بالمعنی الذی ذکره یتناول الوضع بالتأویل بل مراده انه قد عرض للفظ الوضع اشتراک بین المعنی المذکور وبین الوضع بالتأویل کما فی الاستعاره فقیده بالتحقیق لیکون قرینه علی ان المراد بالوضع معناه المذکور لا المعنی الذی یستعمل فیه احیانا و هو الوضع بالتأویل و بهذا یخرج الجواب عن سؤال آخر و هو ان یقال لو سلم تناول الوضع للوضع بالتأویل فلا تخرج الاستعاره ایضا لانه یصدق علیها انها مستعمله فی غیر ما وضعت له فی الجمله اعنی الوضع بالتحقیق إذ غایه ما فی الباب ان الوضع یتناول الوضع بالتحقیق و

التأويل لكن لا جهه لتخصيصه بالوضع بالتأويل فقط حتى تخرج الاستعاره البته. (و) رد ايضا ما ذكره (بان التقييد باصطلاح به التخاطب) أو ما يؤدى معناه (كما لابد منه فى تعريف المجاز) ليدخل فيه نحو لفظ الصلاه إذا استعمله الشارع

ص ۲۴۵

فى الدعاء مجازا كذلك (لابد منه فى تعريف الحقيقه) ايضا ليخرج عنه نحو هذا اللفظ لانه مستعمل فيما وضع له فى الجمله وان لم يكن ما وضع له فى هذا الاصطلاح. ويمكن الجواب بان قيد الحيثيه مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات و الاضافات و لا يخفى ان الحقيقه و المجاز كذلك لان الكلمه الواحده بالنسبه إلى المعنى الواحد قد تكون حقيقه و قد تكون مجازا بحسب وضعين مختلفين فالمراد ان الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما هى موضوعه له من حيث انها موضوعه له لا سيما ان تعليق الحكم بالوصف مفيد لهذا المعنى كما يقال الجواد لا يخيب سائله أى من حيث انه جواد. وحينئذ يخرج عن التعريف مثل لفظ الصلاه المستعمل فى عرف الشرع فى الدعاء لان استعماله فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع الدعاء بل من حيث ان الدعاء جزء من الموضوع له، و قد يجاب بان قيد اصطلاح به التخاطب مراد فى تعريف الحقيقه لكنه اكتفى بذكره فى تعريف المجاز لكون البحث عن الحقيقه غير مقصود بالذات فى هذا الفن وبان اللام فى الوضع للعهد أى الواضع الذى وقع به التخاطب فلا حاجه إلى هذا القيد وفى كليهما نظر. واعترض ايضا على تعريف المجاز بانه يتناول الغلط لآن الفرس فى خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب بين يديه مستعمل فى غير ما وضع له و الاشاره إلى الكتاب قرينه

على انه لم يرد بالفرس معناه الحقيقى. (وقسم) السكاكى (المجاز اللغوى) الراجع إلى معنى الكلمه المتضمن للفائده (إلى الاستعاره و غيرها) بانه ان تضمن المبالغه فى التشبيه فاستعاره و الا فغير استعاره (وعرف) السكاكى (الاستعاره بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به) أى بالطرف المذكور (الآخر) أى الطرف المتروك (مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به) كما تقول فى الحمام اسد وانت تريد به الرجل الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت له ما يختص السبع المشبه به و هو اسم جنسه وكما تقول انشبت المنيه اظفارها

ص ۲۴۶

وانت تريد بالمنيه السبع بادعاء السبعيه لها فتثبت لها ما يختص السبع المشبه به و هو الاظفار ويسمى المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك مستعارا منه ويسمى اسم المشبه به مستعارا ويسمى المشبه بالمشبه به مستعارا له. (وقسمها) أى الاستعاره (إلى المصرح بها و المكنى عنها وعنى بالمصرح بها ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه به وجعل منها) أى من الاستعاره المصرح بها (تحقيقيه وتخييليه). و انما لم يقل قسمها اليهما لان المتبادر إلى الفهم من التحقيقيه و التخييليه ما يكون على الجزم و هو قد ذكر قسما آخر سماه المحتمله للتحقيق و التخييل كما ذكر فى بيت زهير (وفسر التحقيقيه بما مر) أى بما يكون المشبه المتروك متحققا حسا أو عقلا (وعد التمثيل) على سبيل الاستعاره كما فى قولك انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى. (منها) أى من التحقيقيه حيث قال فى قسم الاستعاره المصرح بها التحقيقيه مع القطع و من الامثله استعاره وصف احدى صورتين منتزعتين من امور لوصف صوره اخرى. (ورد) ذلك (بانه) أى التمثيل (مستلزم للتركيب المنافى للافراد) فلا

يصح عده من الاستعاره التى هى من اقسام المجاز المفرد لان تنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات و الا لزم اجتماع المتنافيين ضروره وجود اللازم عند وجود الملزوم و الجواب انه عد التمثيل قسما من مطلق الاستعاره التصريحيه التحقيقيه لا من الاستعاره التى هى مجاز مفرد وقسمه المجاز المفرد إلى الاستعاره و غيرها لا- توجب كون كل استعاره مجازا مفردا كقولنا الابيض اما حيوان أو غيره و الحيوان قد يكون أبيض و قد لا يكون على ان لفظ المفتاح صريح فى ان المجاز الذى جعله منقسما إلى اقسام ليس هو المجاز المفرد المفسر بالكلمه المستعمله فى غير ما وضعت له لانه قال بعد تعريف المجاز ان المجاز عند السلف قسمان لغوى وعقلى و اللغوى قسمان راجع إلى معنى الكلمه وراجع إلى حكم الكلمه و الراجع إلى المعنى قسمان خال عن الفائده ومتضمن لها و المتضمن للفائده قسمان استعاره و غير استعاره وظاهر ان المجاز العقلى و الراجع إلى

ص ۲۴۷

حكم الكلمه خارجان عن المجاز بالمعنى المذكور فيجب ان يريد بالراجع إلى معنى الكلمه اعم من المفرد و المركب ليصح الحصر فى القسمين. واجيب بوجوه آخر الاول ان المراد بالكلمه اللفظ الشامل للمفرد و المركب نحو كلمه الله و الثانى انا لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعاره مبنيه على التشبيه التمثيلى و هو قد يكون طرفاه مفردين كما فى قوله تعالى. مثلهم كمثل الذى استوفد نارا الايه و الثالث ان اضافه الكلمه إلى شئ أو تقييدها واقترانها بالف شئ لا يخرجها عن أى تكون كلمه فالاستعاره فى مثل انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى هو التقديم المضاف إلى الرجل المقترن بتأخيره اخرى و المستعار

له هو التردد فهو كلمه فى غير ما وضعت له. وفى الكل نظر اوردناه فى الشرح (وفسر) السكاكى الاستعاره (التخييليه بما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل هو) أى معناه (صوره وهميه محضه) لايشعر بها شئ من التحقق العقلى أو الحسى (كلفظ الاظفار فى قول الهذلى) و إذا المنيه انشبت اظفارها * الفيت كل تميمه لا تنفع (فانه لما شبه المنيه بالسبع فى الاغتيال اخذ الوهم فى تصويرها) أى المنيه (به صورته) أى السبع (واختراع لوازمه لها) أى لوازم السبع للمنيه وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتيال السبع للنفوس به (فاخترع لها) أى للمنيه صوره (مثل صوره الاظفار) المحققه (ثم اطلق عليه) أى على ذلك المثل اعنى الصوره التى هى مثل صوره الاظفار (لفظ الاظفار) فيكون استعاره تصريحيه لانه قد اطلق اسم المشبه به و هو الاظفار المحققه على المشبه و هو صوره وهميه شبيهه بالسبع فصرح بالتشبيه لتكون الاستعار فى الاظفار فقط من غير استعاره بالكنايه فى المنيه و قال المصنف انه بعيد جدا لا يوجد له مثال فى الكلام.

ص ۲۴۸

(وفيه) أى فى تفسير التخييليه بما ذكره (تعسف) أى اخذ على غير الطريق لما فيه من كثره الاعتبارات التى لا تدل عليها دليل و لا تمس إليها حاجه و قد يقال ان التعسف فيه هو انه لو كان الامر كما زعم لوجب ان تسمى هذه الاستعاره توهميه لا تخييليه و هذا فى غايه السقوط لانه يكفى فى التسميه ادنى مناسبه على انهم يسمون حكم الوهم تخييلا ذكر فى الشعاء ان القوه المسماه بالوهم هى الرئيسه الحاكمه فى الحيوان حكما غير عقلى ولكن حكما تخييليا (ويخالف) تفسيره للتخييليه بما ذكره (تفسير غيره لها)

أى غير السكاكى للتخييليه (بجعل الشئ للشئ) كجعل اليد للشمال وجعل الاظفار للمنيه. قال الشيخ عبد القاهر انه لا خلاف فى ان اليد استعاره ثم انك لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شئ إلى شئ إذ ليس المعنى على انه شبه شيءا باليد بل المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال يداء ولبعضهم فى هذا المقام كلمات واهيه بينا فسادها فى الشرح. نعم نتيجته ان يقال ان صاحب المفتاح فى هذا الفن خصوصا فى مثل هذه الاعتبارات ليس بصدد التقليد لغيره حتى يعترض عليه بان ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره. (ويقتضى) ما ذكره السكاكى فى التخييليه (ان يكون الترشيح) استعاره (تخييليه للزوم مثل ما ذكره) السكاكى فى التخييليه من اثبات صوره وهميه (فيه) أى فى الترشيح لان فى كل من التخييليه و الترشيح اثبات بعض ما يخص المشبه به للمشبه فكما اثبت للمنيه التى هى المشبه ما يخص السبع الذى هو المشبه به من الاظفار كذلك اثبت لاختيار الضلاله على الهدى الذى هو المشبه ما يخص المشبه به الذى هو الاشتراء الحقيقى من الربح و التجاره فكما اعتبر هنا لك صوره وهميه شبيهه بالاظفار فليعتبر ههنا ايضا امر وهمى شبيه بالتجاره وآخر شبيه بالربح ليكون استعمال الربح و التجاره بالنسبه اليهما استعارتين تخييليتين إذ لا فرق بينهما الا بان

ص ٢٤٩

التعبير عن المشبه الذى اثبت له ما يخص المشبه به كالمنيه مثلا فى التخييليه بلفظ الموضوع له كلفظ المنيه وفى الترشيح بغير لفظه كلفظ الاشتراء المعبر به عن الاختيار و الاستبدال الذى هو المشبه مع ان لفظ الاشتراء ليس بموضوع له و هذا الفرق لا يوجب اعتبار المعنى المتوهم فى

التخييليه وعدم اعتباره فى الترشيح فاعتباره فى احدهما دون الاخر تحكم و الجواب ان الامر الذى هو من خواص المشبه به لما قرن فى التخييليه بالمشبه كالمنيه مثلا جعلناه مجازا عن امر متوهم يمكن اثابته للمشبه وفى الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتج إلى ذلك لان المشبه به جعل كأنه هو هذا المعنى مقارنا للوازمه وخواصه حتى ان المشبه به فى قولنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقى من غير احتياج إلى توهم صوره واعتبار مجاز فى الافتراس بخلاف ما إذا قلنا رأيت شجاعا يفترس اقرانه فانا نحتاج إلى ذلك ليصح اثباته للشجاع فليتأمل ففى الكلام دقه ما. (وعنى بالمكنى عنها) أى اراد السكاكى بالاستعاره المكنى عنها (ان يكون) الطرف (المذكور) من طرفى التشبيه (هو المشبه) ويراد به المشبه به (على ان المراد بالمنيه) فى مثل انشبت المنيه اظفارها هو (السبع بادعاء السبعيه لها) وانكار ان يكون شيءا غير السبع (بقرينه اضافه الاظفار) التى هى من خواص السبع (إليها) أى إلى المنيه فقد ذكر المشبه و هو المنيه واراد به المشبه به و هو السبع فالاستعاره بالكنايه لا تنفك عن التخييليه بمعنى انه لا توجد استعاره بالكنايه بدون الاستعاره التخييليه لان فى اضافه خواص المشبه به إلى المشبه استعاره تخييليه. (ورد) ما ذكره من تفسير الاستعاره المكنى عنها (بان لفظ المشبه فيها) أى فى الاستعاره بالكنايه كلفظ المنيه مثلا (مستعمل فيما وضع له تحقيقا) للقطع بان المراد بالمنيه هو الموت لا غير (والاستعاره ليست كذلك) لانه قد فسرها بان تذكر احد طرفى التشبيه وتريد به الطرف الاخر و لما كان ههنا مظنه سؤال و هو انه لو اريد بالمنيه

معناها الحقیقی فما معنی اضافه الاظفار إلیها اشار إلی جوابه بقوله (واضافه

ص ۲۵۰

نحو الاظفار قرینه التشبیه) المضمر فی النفس یعنی تشبیه المنیه بالسبع و کان هذا الاعتراض من اقوی اعتراضات المصنف علی السکاکی و قد یجاب عنه بانه وان صرح بلفظ المنیه الا ان المراد به السبع ادعاءا کما اشار إلیه فی المفتاح من انا نجعل ههنا اسم المنیه اسما للسبع مرادفا له بان ندخل المنیه فی جنس السبع للمبالغه فی التشبیه بجعل افراد السبع قسمین متعارفا و غیر متعارف ثم یخیل ان الواضع کیف یضع اسمین کلفظی المنیه و السبع لحقیقه واحده و لا یکونان مترادفین فیتأتی لنا بهذا الطریق دعوی السبعیه للمنیه مع التصریح بلفظ المنیه و فیه نظر لان ما ذکره لا یقتضی کون المراد بالمنیه غیر ما وضعت له بالتحقیق حتی یدخل فی تعریف الاستعاره للقطع بان المراد بها الموت، و هذا اللفظ موضوع له بالتحقیق وجعله مرادفا للفظ السبع بالتأویل المذکور لا یقتضی ان یکون استعماله فی الموت استعاره. ویمکن الجواب بانه قد سبق ان قید الحیثیه مراد فی تعریف الحقیقه أی هی الکلمه المستعمله فیما هی موضوعه له بالتحقیق و لا نسلم ان استعمال لفظ المنیه فی الموت مثل اظفار المنیه استعمال فیما وضع له بالتحقیق من حیث انه موضوع له بالتحقیق فی مثل قولنا دنت منیه فلان بل من حیث ان الموت جعل من افراد السبع الذی لفظ المنیه موضوع له بالتأویل و هذا الجواب وان کان مخرجا له عن کونه حقیقه الا ان تحقیق کونه مجازا أو مرادا به الطرف الاخر غیر ظاهر بعد (واختار) السکاکی (رد) الاستعاره (التبعیه) و هی ما تکون فی الحروف و الافعال

و ما يشتق منها (إلى) الاستعاره (المكنى عنها بجعل قرينتها) أى قرينه التبعيه استعاره مكنيا عنها (و) جعل الاستعاره (التبعيه قرينتها) أى قرينه الاستعاره المكنى عنها (على نحو قوله) أى قول السكاكى (فى المنيه واظفارها) حيث جعل المنيه استعاره بالكنايه واضافه الاظفار إليها قرينتها ففى قولنا نطقت الحال بكذا جعل القوم نطقت استعاره عن دلت بقرينه الحال و الحال

ص ٢٥١

حقيقه و هو يجعل الحال استعاره بالكنايه عن المتكلم ونسبه النطق إليها قرينه الاستعاره و هكذا فى قوله نقريهم لهذميات بجعل اللهذميات استعاره بالكنايه عن المطعومات الشهيه على سبيل التهكم ونسبه القرى إليها قرينه الاستعاره، وعلى هذا القياس و انما اختار ذلك ايثارا للضبط وتقليلا للاقسام. (ورد) ما اختاره السكاكى (بانه ان قدر التبعيه) كنطقت فى نطقت الحال بكذا (حقيقه) بان يراد بها معناها الحقيقى (لم تكن) التبعيه استعاره (تخييليه لانها) أى التخييليه (مجاز عنده) أى عند السكاكى لانه جعلها من اقسام الاستعاره المصرح بها المفسره بذكر المشبه به واراده المشبه الا ان المشبه فيها يجب ان يكون مما لا تحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل وهما فتكون مستعمله فى غير ما وضعت له بالتحقيق فتكون مجازا و إذا لم تكن التبعيه تخييليه (فلم تكن) الاستعاره (المكنى عنها مستلزمه للتخييليه) بمعنى انها لا توجد بدون التخييليه و ذلك لان المكنى عنها قد وجدت بدون التخييليه فى مثل نطقت الحال بكذا على هذا التقدير. (و ذلك) أى عدم استلزام المكنى عنها للتخييليه (باطل بالاتفاق) و انما الخلاف فى ان التخييليه هل تستلزم المكنى عنها فعند السكاكى لا تستلزم كما فى قولنا اظفار المنيه الشبيهه بالسبع و بهذا ظهر فساد ما قيل ان مراد السكاكى بقوله لا

تنفـك المكنى عنها عن التخييليه ان التخييليه مسـتلزمه للمكنى عنها لا على العكس كما فهمه المصـنف. نعم يمكن ان ينازع فى الاتفاق على اسـتلزام المكنى عنها للتخييليه لان كلام الكشاف مشعر بخلاف ذلك و قد صرح فى المفتاح ايضا فى بحث المجاز العقلى بـان قرينه المكنى عنهـا قـد تكون امرا وهميا كاظفار المنيه و قـد تكون امرا محققا كالانبات فى انبت الربيع البقل و الهزم فى هزم الاـمير الجنـد الا ان هـذا لا يـدفع الاعتراض عن السـكاكى لانه قـد صـرح فى المجاز العقلى بان نطقت فى نطقت الحال بكذا امر وهمى جعل قرينه للمكنى عنها

ص ٢٥٢

وايضا فلما جوز وجود المكنى عنها بدون التخييليه كما فى انبت الربيع البقل ووجود التخييليه بدونها كما فى اظفار المنيه الشبيهه بالسبع فلاـ جهه لقوله ان المكنى عنهـا لا تنفك عن التخييليه (والا) أى وان لم تقـدر التبعيه التى جعلها السـكاكى قرينه المكنى عنها حقيقه بل قدرها مجاز (فتكون) التبعيه كنطقت الحال مثلا (اسـتعاره) ضروره انه مجاز علاقته المشابهه و الاستعاره فى الفعل لا تكون الا تبعيه فلم يكن ما ذهب إليه السكاكى من رد التبعيه إلى المكنى عنها (مغنيا عما ذكره غيره) من تقسيم الاستعاره إلى التبعيه و غيرهـا لاـنه اضـطر آخر الاـمر إلى القول بالاسـتعاره التبعيه و قـد يجاب بان كل مجاز تكون علاقته المشابهه لا يجب ان يكون اسـتعاره لجواز ان يكون له علاقه اخرى باعتبارها وقع الاسـتعمال كما بين النطق و الـدلاله فانها لازمه للنطق بل انما يكون اسـتعاره إذا كان الاسـتعمال باعتبار علاقته المشابهه وقصد المبالغه فى التشبيه، و فيه نظر لان السـكاكى قد صرح بان نطقت ههنا امر مقدر وهمى كاظفار المنيه المستعاره للصوره

الوهميه الشبيهه بالاظفار المحققه ولو كان مجازا مرسلا عن الدلاله لكان امرا محققا عقليا على ان هذا لا يجرى فى جميع الامثله. ولو سلم فحينئذ يعود الاعتراض الاول و هو وجود المكنى عنها بدون التخييليه. ويمكن الجواب بان المراد بعدم انفكاك الاستعاره بالكنايه عن التخييليه ان التخييليه لا توجد بدونها فيما شاع من كلام الفصحاء إذ لا نزاع فى عدم شيوع مثل اظفار المنيه الشبيهه بالسبع. و انما الكلام فى الصحه، و اما وجود الاستعاره بالكنايه بدون التخييليه فشائع على ما قرره صاحب الكشاف فى قوله تعالى [الذين ينقضون عهد الله]، وصاحب المفتاح فى مثل انبت الربيع البقل، فصار الحاصل من مذهبه ان قرينه الاستعاره بالكنايه قد تكون استعاره تخييليه مثل اظفار المنيه ونطقت الحال و قد تكون استعاره تحقيقيه على ما ذكر فى قوله تعالى يا ارض ابلعى ماءك ان البلع استعاره عن غور الماء فى الارض و الماء استعاره بالكنايه عن الغذاء، و قد تكون حقيقه كما فى انبت الربيع.

ص ۲۵۳

فصل فى بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه

(وقد يطلق المجاز على كلمه تغير حكم اعرابها) أى حكمها الذى هو الاعراب على ان الاضافه للبيان أى تغير اعرابها من نوع إلى نوع آخر (بحذف لفظ أو زياده لفظ) فالاول (كقوله تعالى وجاء ربك، و قوله تعالى واسئل القريه و) الثانى مثل (قوله تعالى ليس كمثله شئ أى) جاء (امر ربك) لاستحاله المجئ على الله تعالى (و) اسئل (اهل القريه) للقطع. بان المقصود ههنا سؤال اهل القريه وان جعلت القريه مجازا عن اهلها لم يكن من هذا القبيل (وليس مثله شئ) لان المقصود نفى ان يكون شئ مثل الله

تعالی لا- نفی ان یکون شیئ مثل مثله فالحکم الاصلی لربک و القریه هو الجر و قد تغیر فی الاول إلی الرفع وفی الثانی إلی النصب بسبب حذف المضاف و الحکم الاصلی فی مثله هو النصب لانه خبر لیس و قد تغیر إلی الجر بسبب زیاده الکاف فکما وصفت الکلمه بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلی کذلک وصفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلی. وظاهر عباره المفتاح ان الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الاعراب و ما ذکره المصنف اقرب، و القول بزیاده الکاف فی نحو قوله تعالی لیس کمثله شیئ اخذ بالظاهر ویحتمل ان لا- تکون زائده بل تکون نفیا للمثل بطریق الکنایه التی هی ابلغ لان الله تعالی موجود فإذا نفی مثل مثله لزم نفی مثله ضروره انه لو کان له مثل لکان هو اعنی الله تعالی مثل مثله فلم یصح نفی مثل مثله کما تقول لیس لاخی زید اخ أی لیس لزید اخ نفیا للملزوم بنفی لازمه و الله اعلم.

ص ۲۵۷

الکنایه

الکنایه فی اللغه مصدر کنیت بکذا عن کذا أو کنوت إذا ترکت التصریح به. وفی الاصطلاح (لفظ ارید به لازم معناه مع جوا ارادته معه) أی اراده ذلک المعنی مع لازمه کلفظ طویل النجاد و المراد به طول القامه مع جواز ان یراد حقیقه طول النجاد ایضا. (فظهر انه تخالف المجاز من جهه اراده المعنی) الحقیقی (مع اراده لازمه) کاراده طول القامه بخلاف المجاز فانه لا یجوز فیه اراده المعنی الحقیقی للزوم القرینه المانعه عن اراده المعنی الحقیقی و قوله من جهه اراده المعنی لیوافق ما ذکره فی تعریف الکنایه و لأن الکنایه کثیرا ما تخلو عن اراده المعنی الحقیقی

للقطع بصحه قولنا فلان طويل النجاد وجبان الكلب ومهزوم الفصيل وان لم يكن له نجاد و لا كلب و لا فصيل. ومثل هذا فى الكلام اكثر من ان يحصى. وههنا بحث لابد من التنبيه عليه و هو ان المراد بجواز اراده المعنى الحقيقى فى الكنايه هو ان الكنايه من حيث انها كنايه لا تنافى ذلك كما ان المجاز ينافيه. لكن قد يمتنع ذلك فى الكنايه بواسطه خصوص الماده كما ذكر صاحب الكشاف فى قوله تعالى ليس كمثله شئ انه من باب الكنايه كما فى قولهم مثلك لا يبخل لانهم إذا نفوه عمن يماثله وعمن يكون على اخص اوصاف فقد نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون بلوغه فقولنا ليس كمثله شئ عبارتان متعاقبتان على معنى واحد و هو نفى المماثله عن ذاته مع انه لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكنايه من المبالغه و لا يخفى ههنا امتناع اراده الحقيقه و هو نفى المماثله عمن هو مماثل له وعمن يكون على اخص اوصافه (وفرق) بين الكنايه و المجاز (بان الانتقال فيها) أى فى

ص ٢٥٨

الكنايه (من اللازم) إلى الملزوم كالانتقال من طول النجاد إلى طول القامه. (وفيه) أى فى المجاز الانتقال (من الملزوم) إلى اللازم كالانتقال من الغيث إلى النبت و من الاسد إلى الشجاعه (ورد) هذا الفرق (بان اللازم ما لم يكن ملزوما) بنفسه أو بانضمام قرينه إليه (لم ينتقل منه) إلى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم و لا دلاله للعام على الخاص (وحينئذ) أى و إذا كان اللازم ملزوما (يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم) كما فى المجاز فلا يتحقق الفرق و السكاكى ايضا معترف بان اللازم ما

لم يكن ملزوما امتنع الانتقال منه، و ما يقال ان مراده ان اللزوم من الطرفين من خواص الكنايه دون المجاز أو شرط لها دونه فمما لا دليل عليه و قد يجاب بان مراده باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعيه كطول النجاد التابع لطول القامه و لهذا جوز كون الكلام اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكنايه ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف ويراد به ما هو متبوع ومردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر و لا يخفى عليك ان ليس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك. (وهى) أى الكنايه (ثلاثه اقسام الاولى:) تأنيثها باعتبار كونها عباره عن الكنايه (المطلوب بها غير صفه و لا نسبه فمنها) أى فمن الآولى (ما هى معنى واحد) مثل ان يتفق فى صفه من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذكر نلك الصفه ليتوصل بها إلى ذلك الموصوف (كقوله) الضاربين بكل ابيض مخذم. (والطاعنين مجامع الاضغان) المخذم القاطع و الضغن الحقد ومجامع الاضغان معنى واحد كنايه عن القلوب. (ومنها ما هو مجموع معان) بان تؤخذ صفه فتضم إلى لازم آخر وآخر لتصير جملتها مختصه بموصوف فيتوصل بذكرها إليه (كقولنا كنايه عن الانسان حى مستوى القامه عريض الاظفار) ويسمى هذا خاصه مركبه (وشرطهما) أى وشرط هاتين الكنايتين (الاختصاص بالمكنى عنه) ليحصل الانتقال.

ص ٢٥٩

وجعل السكاكى الاولى منهما اعنى ما هى معنى واحد قريبه بمعنى سهوله المأخوذ و الانتقال فيها لبساطتها واستغنائها عن ضم لازم إلى آخر وتلفيق بينهما و الثانيه بعيده بخلاف ذلك وهذه غير البعيده بالمعنى الذى سيجئ. (الثانيه) من اقسام الكنايه (المطلوب بها صفه) من الصفات كالجود و الكرم و نحو ذلك و هى ضربان قريبه وبعيده (فان لم يكن الانتقال)

من الكنايه إلى المطلوب بواسطه قريبه و القريبه قسمان (واضحه) يحصل الانتقال منها بسهوله (كقولهم كنايه عن طول القامه طويل نجاده وطويل النجاد و الاولى) أى طويل نجاده كنايه (ساذجه) لا يشوبها شئ من التصريح (وفى الثانيه) أى طويل النجاد (تصريح ما لتضمن الصفه) أى طويل (الضمير) الراجع إلى الموصوف ضروره احتياجها إلى مرفوع مسند إليه فيشتمل على نوع تصريح بثبوت الطول له و الدليل على تضمنه الضمير انك تقول هند طويله النجاد و الزيدان طويلا النجاد و الزيدون طوال النجاد فتؤنث وتثنى وتجمع الصفه البته لاسنادها إلى ضمير الموصوف بخلاف هند طويل نجادها و الزيدان طويل نجادهما و الزيدون طويل نجادهم. و انما جعلنا الصفه المضافه كنايه مشتمله على نوع تصريح و لم نجعلها تصريحا للقطع بان الصفه فى المعنى صفه للمضاف إليه واعتبار الضمير رعايه لامر لفظى و هو امتناع خلو الصفه عن معمول مرفوع بها (أو خفيه) عطف على واضحه. وخفاؤها بان يتوقف الانتقال منها على تأمل واعمال رويه (كقولهم كنايه عن الابله عريض القفاء) فان عرض القفاء وعظم الرأس بالافراط مما يستدل به على البلاهه فهو ملزوم لها بحسب الاعتقاد. لكن فى الانتقال منه إلى البلاهه نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ليس الخفاء بسبب كثره الوسائط و الانتقالات حتى يكون بعيده (وان كان الانتقال) من الكنايه إلى المطلوب بها (بواسطه فبعيده كقولهم كثير الرماد كنايه عن المضياف فانه ينتقل من كثره الرماد إلى كثره احراق الحطب تحت القدر

ص ۲۶۰

ومنها) أى و من كثره الاحراق (إلى كثره الطبائح ومنها إلى كثره الاكله) جمع آكل (ومنها إلى كثره الضيفان) بكسر الضاد جمع ضيف (ومنها إلى المقصود) و هو المضياف وبحسب

قله الوسائط وكثرتها تختلف الدلاله على المقصود وضوحا وخفاء. (الثالثه) من اقسام الكنايه (المطلوب بها نسبه) أى اثبات امر لاخر أو نفيه عنه و هو المراد بالاختصاص فى هذا المقام (كقوله ان السماحه و المرؤه) هى كمال الرجوليه (والندى فى قبه ضربت على ابن الحشرج. فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) أى ثبوتها له (فترك التصريح) باختصاصه بها (بان يقول انه مختص بها أو نحوه) مجرور عطفا على ان يقول أو منصوب عطفا على انه مختص بها مثل ان يقول ثبتت سماحه ابن الحشرج أو حصلت السماحه له، أو ابن الحشرج سمح، كذا فى المفتاح. وبه يعرف ان ليس المراد بالاختصاص ههنا الحصر (إلى الكنايه) أى ترك التصريح ومال إلى الكنايه (بان جعلها) أى تلك الصفات (فى قبه) تنبيها على ان محها ذو قبه و هى تكون فوق الخيمه يتخذها الرؤساء (مضروبه عليه) أى على ابن الحشرج فافاد اثبات الصفات المذكوره له لانه إذا اثبت الامر فى مكان الرجل وحيزه فقد اثبت له (ونحوه) أى مثل البيت المذكور فى كون الكنايه لنسبه الصفه إلى الموصوف بان تجعل فيما يحيط به ويشتمل عليه (قولهم المجد بين ثوبيه و الكرم بين برديه) حيث لم يصرح بثبوت المجد و الكرم له بل كنى عن ذلك بكونهما بين برديه وبين ثوبيه. فان قلت ههنا قسم رابع و هو ان يكون المطلوب بها صفه ونسبه معا كقولنا كثير الرماد فى ساحه زيد. قلت ليس هذا كنايه واحده بل كنايتان احدهما المطلوب بها نفس الصفه و هى كثره الرماد كنايه عن المضيافيه و الثانيه المطلوب بها نسبه المضيافيه إلى زيد و هو جعلها فى ساحه ليفيد اثباتها له

(والموصوف فى هذين القسمين) يعنى الثانى و الثالث (قد يكون) مذكورا كما مر (و) قد يكون (غير مذكور كما يقال فى عرض من يؤذى

ص ۲۶۱

المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فانه كنايه عن نفى صفه الاسلام عن المؤذى و هو غير مذكور فى الكلام و اما القسم الاول و هو ما يكون المطلوب بالكنايه نفس الصفه وتكون النسبه مصرحا بها فلا يخفى ان الموصوف فيها يكون مذكورا لا محاله لفظا أو تقديرا و قوله فى عرض من يؤذى معناه فى التعريض به يقال نظرت إليه من عرض بالضم أى من جانب وناحيه. قال (السكاكى الكنايه تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وايماء واشاره) و انما قال تتفاوت و لم يقال تنقسم لان التعريض وامثاله مما ذكر ليس من اقسام الكنايه فقط بل هو اعم كذا فى شرح المفتاح و فيه نظر و الاقرب انه انما قال ذلك لان هذه الاقسام قد تتداخل ويختلف باختلاف الاعتبارات من الوضوح و الخفاء وقله الوسائط وكثرتها (والمناسب للعريضه التعريض) أى الكنايه إذا كانت عرضيه مسوقه لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب ان يطلق عليها اسم التعريض لانه اماله الكلام إلى عرض يدل على المقصود يقال عرضت لفلان وبفلان إذا قلت قولا لغيره وانت تعنيه فكأنك اشرت به إلى جانب وتريد به جانبا آخر (و) المناسب (لغيرها) أى لغير العرضيه (ان كثرت الوسائط) بين اللازم و الملزوم كما فى كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل (التلويح) لان التلويح هو ان تشير إلى غيرك من بعيد. (و) المناسب لغيرها (ان قلت) الوسائط (مع خفاء) فى الملزوم كعريض القفاء وعريض الوساده (الرمز) لان الرمز هوان تشير إلى قريب منك على سبيل

الخفیه لان حقیقته الاشاره بالشفه أو الحاجب (و) المناسب لغیرها ان قلت الوسائط (بلا خفاء) کما فی قوله أو ما رأیت المجد القی رحله فی آل طلحه ثم لم یتحول (الایماء و الاشاره. ثم قال) السکاکی (والتعریض قد یکون مجازا کقولک آذیتنی فستعرف وانت ترید) بتاء الخطاب (انسانا مع المخاطب دونه) أی لا ترید المخاطب لیکون اللفظ مستعملا فی غیر ما وضع له فقط فیکون مجازا (وان اردتهما) أی اردت

ص ۲۶۲

المخاطب وانسانا آخر معه جمیعا (کان کنایه) لانک اردت باللفظ المعنی الاصلی و غیره معا و المجاز ینافی اراده المعنی الاصلی (ولابد فیهما) أی فی الصورتین (من قرینه) داله علی ان المراد فی الصوره الاولی هو الانسان الذی مع المخاطب وحده لیکون مجازا وفی الثانیه کلاهما جمیعا لیکون کنایه، و تحقیق ذلک ان قولک آذیتنی فستعرف کلام دال علی تهدید المخاطب بسبب الایذاء ویلزم منه تهدید کل من صدر عنه الایذاء فان استعملته واردت به تهدید المخاطب و غیره من المؤذین کان کنایه وان اردت به تهدید غیر المخاطب بسبب الایذاء لعلاقه اشتراکه للمخاطب فی الایذاء اما تحقیقا و اما فرضا وتقدیرا مع قرینه داله علی عدم اراده المخاطب کان مجازا. / ص ۲۶۳ / فصل اطبق البلغاء علی ان المجاز و الکنایه ابلغ من الحقیقه و التصریح (لان الانتقال فیهما من الملزوم إلی اللازم فهو کدعوی الشئ ببینه) فان وجود الملزوم یقتضی وجود اللازم لامتناع انفکاک الملزوم عن لازمه (و) اطبقوا ایضا علی (ان الاستعاره ابلغ من التشبیه لانها نوع من المجاز) و قد علم ان المجاز ابلغ من الحقیقه و لیس معنی کون المجاز و الکنایه ابلغ ان شیءا منهما یوجب ان یحصل

فی الواقع زیاده فی المعنی لا- توجد فی الحقیقه و التصریح بل المراد انه یفید زیاده تأکید للاثبات ویفهم من الاستعاره ان الوصف فی المشبه بالغ حد الکمال کما فی المشبه به و لیس بقاصر فیه کما یفهم من التشبیه و المعنی لا یتغیر حاله فی نفسه بان یعبر عنه بعباره ابلغ و هذا مراد الشیخ عبد القاهر بقوله لیست مزیه قولنا رأیت اسدا علی قولنا رأیت رجلا هو و الاسد سواء فی الشجاعه ان الاول افاد زیاده فی مساواته للاسد فی الشجاعه لم یفدها الثانی بل الفضیله و هی ان الاول افاد تأکیدا لاثبات تلک المساواه له لم یفده الثانی

و الله اعلم.

کمل القسم الثانی و الحمد لله علی جزیل نواله و الصلاه و السلام علی سیدنا محمد و آله واصحابه اجمعین.

ص ۲۶۵

الفن الثالث فی البدیع

اشاره

(وهو علم یعرف به وجوه تحسین الکلام) أی یتصور به معانیها ویعلم اعداها وتفاصیلها بقدر الطاعه و المراد بالوجوه ما مر فی قوله وتتبعها وجوه اخر تورث الکلام حسنا وقبولا- و قوله (بعد رعایه المطابقه) أی مطابقه الکلام لمقتضی الحال (و) رعایه (وضوح الدلاله) أی الخلو عن التعقید المعنوی اشاره إلی ان هذه الوجوه انما تعد محسنه للکلام بعد رعایه الامرین و الا لکان کتعلیق الدرر علی اعناق الخنازیر و الظرف اعنی قوله بعد رعایه متعلق بقوله تحسین الکلام. (وهی) أی وجوه تحسین الکلام (ضربان معنوی) أی راجع إلی تحسین المعنی اولا وبالذات وان کان قد یفید بعضها تحسین اللفظ ایضا (ولفظی) أی راجع إلی تحسین اللفظ کذلک (اما المعنوی) قدمه لان المقصود الاصلی و الغرض الاولی هو المعانی و الالفاظ توابع وقوالب لها (فمنه المطابقه وتسمی الطباق و التضاد ایضا و

هی الجمع بین المتضـادین أی معنیین متقـابلین فی الجمله) أی یکون بینهما. تقابل وتناف ولو فی بعض الصور سواء کان التقابل حقیقیـا أو اعتباریـا وسواء کـان تقابل التضاد أو تقابل الایجاب و السـلب أو تقابل العـدم و الملکه أو تقابل التضائف أو ما یشـبه شیءا من ذلک (ویکون) ذلک الجمع (بلفظین من نوع) واحد من انواع الکلمه (اسمین نحو وتحسبهم ایقاظا وهم رقود أو فعلین نحو یحیی ویمیت أو حرفین نحو لها ما کسبت وعلیها ما اکتسب). فان فی اللام معنی الانتفاع وفی علی معنی التضرر أی لا ینتفع بطاعتها و لا یتضـرر بمعصیتها غیرها (أو من نوعین نحو أو من کان میتا فاحییناه) فانه قد اعتبر فی الاحیاء معنی الحیاه وفی الامانه معنی الموت و الموت و الحیـاه ممـا یتقابلاـن و قـد دل علی الاـول بالاـسم وعلی الثـانی بالفعل (وهو) أی الطباق (ضـربان طباق الایجاب

کما مر وطباق السـلب و هو ان یجمع بین فعلی مصدر احدهما مثبت و الاخر منفی أو احدهما امر و الاخر نهی فالاول (نحو قوله تعالی ولکن اکثر الناس لا یعلمون یعلمون) ظاهرا من الحیاه الدنیا. (و) الثانی (نحو قوله تعالی و لا تخشوا الناس واخشونی، و من الطباق) ما سماه بعضهم تدبیجا من دبج المطر الارض إذا زینها وفسره بان یذکر فی معنی من المدح أو غیره الوان لقصد الکنایه أو التـوریه واراد بالاـلوان مـا فوق الواحـد بقرینه الاـمثله فتدبیـج الکنـایه (نحو قوله تردی) من تردیت الثوب اخـذته رداء (ثیـاب الموت حمرا فما اتی لها) أی لتلک الثیاب (اللیل الا و هی من سـندس خضـر) یعنی ارتـدی الثیاب الملطخه بالدم فلم ینقض یوم قتله و لم یدخل فی

ليله الا ـ و قد صارت الثياب من سندس خضر من ثياب الجنه فقد جمع بين الحمره و الخضره وقصد بالاول الكنايه عن القتل وبالثانى الكنايه عن دخول الجنه. وتدبيج التوريه كقول الحريرى فمذ أغبر العيش الاخضر، وازور المحبوب الاصفر، اسود يومى الابيض وابيض فودى الاسود، حتى رثى لى العدو الازرق، فيا حبذا الموت الاحمر. فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفره و البعيد هو الذهب و هو المراد ههنا فيكون توريه وجمع الالوان لقصد التوريه لا يقتضى ان يكون فى كل لون توريه كما توهمه بعض (ويلحق به) أى بالطباق شىءان احدهما الجمع بين معنيين بتعلق احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق مثل السببيه و اللزوم (نحو قوله تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم. فان الرحمه وان لم تكن مقابله للشده لكنها مسببيه عن اللين) الذى هو ضد الشده. (و) الثانى الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معناهما الحقيقى (نحو قوله لا تعجبى يا سلم من رجل) يعنى نفسه ضحك المشيب برأسه) أى ظهر ظهورا تاما (فبكى) ذلك الرجل فظهور الشيب لا يقابل البكاء الا انه قد

ص ٢٦٧

عبر عنه بالضحك الذى معناه الحقيقى مقابل للبكاء. (ويسمى الثانى ايهام التضاد) لان المعنيين قد ذكرا بلفظين يوهمان التضاد نظرا إلى الظاهر (ودخل فيه) أى فى الطباق بالتفسير الذى سبق ما يختص باسم المقابله وان جعله السكاكى و غيره قسما برأسه من المحسنات المعنويه (وهى ان يؤتى بمعنيين) متوافقين (أو اكثر ثم) يؤتى (بما يقابل ذلك) المذكور من المعنيين المتوافقين أو المعانى المتوافقه (على الترتيب) فيدخل فى الطباق لانه جمع بين معنيين متقابلين فى الجمله. (والمراد بالتوافق خلاف التقابل) حتى لا يشترط ان

يكونـا متنـاسبين أو متمـاثلين فمقـابله الاـثنين بالاـثنين (نحو فليضـحكوا قليلا وليبكوا كثيرا) اتى بالضـحك و القله المتوافقين ثم بالبكـاء و الكثره المتقابلين لهما (و) مقابله الثلاثه بالثلاثه (نحو قوله ما احسن الـدين و الـدنيا إذا اجتمعا، واقبـح الكفر و الافلاس بالرجـل) اتى بالحسن و الـدين و الغنى ثم بما يقابلها من القبـح و الكفر و الا فلاس على الترتيب (و) مقابله الاربعه بالاربعه (نحو فاما من اعطى و اتقى، وصـدق بالحسـنى، فسنيسـره لليسـرى، و اما من بخل واسـتغنى، وكـذب بالحسـنى، فسنيسـره للعسـرى،) و التقابل بين الجميع ظاهرا لا بين الاتقاء و الاسـتغناء فبينه بقوله. (والمراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه استغنى عنه) أى اعرض عما عند الله تعالى (فلم يتق أو) المراد باسـتغنى (اسـتغنى بشـهوات الدنيا عن نعيم الجنه فلم يتق) فيكون الاسـتغناء مستتبعا لعـدم الاتقـاء و هو مقابل للاتقاء فيكون هـذا من قبيل قوله تعالى اشـداء على الكفار رحماء بينهم، (وزاد السـكاكى) فى تعريف المقـابله قيـدا آخر حيث قال هى ان تجمع بين شـىءين متوافقين أو اكثر وضـديهما (وإذا شـرط ههنا) أى فيما بين المتوافقين أو المتوافقات (امر شـرط ثمه) أى فيما بين ضـديهما أو اضـدادها (ضده) أى ضد ذلك الامر (كهاتين الايتين فانه لما جعل التيسـير مشتركا بين الاعطاء و الاتقاء و التصديق جعل ضده) أى ضد التيسير و هو التعسير المعبر عنه بقوله فسنيسره

ص ٢٦٨

للعسـرى (مشتركـا بين اضـدادها) و هى البخـل و الاسـتغناء و التكـذيب، فعلى هـذا لا يكون قوله ما احسن الـدين إلى آخره من المقابله لانه اشترط فى الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط فى الكفر و الا فلاس ضده. (ومنه) أى من المعنوى (مراعاه النظير

ويسمى التناسب و التوفيق) و الائتلاف و التلفيق (ايضا و هى جمع امر و ما يناسبه لا بالتضاد) و المناسبه بالتضاد ان يكون كل منهما متقابلا للاخر، و بهذا القيد يخرج الطباق و ذلك قد يكون بالجمع بين الامرين (نحو الشمس و القمر بحسبان) جمعا بين امرين (و) نحو (قوله) فى صفه الابل (كالقسى) جمع قوس (المعطفات) أى المنحنيات (بل الاسهم) جمع سهم (مبريه) أى منحوته (بل الاوتار) جمع وتر جمع بين ثلاثه امور (ومنها) أى من مراعاه النظير ما يسميه بعضهم تشابه الاطراف و هو ان يختم الكلام بما يناسب ابتدائه فى المعنى نحو (لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير) فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار و الخبير يناسب كونه مدركا بالابصار لان المدرك للشئ يكون خبيرا له عالما به. (ويلحق بها) أى بمراعاه النظير ان تجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين ههنا (نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم) أى و النبات الذى ينجم أى يظهر من الارض له ساق له كالبقول (والشجر) الذى له ساق (يسجدان) أى ينقادان لله تعالى فيما خلقا له، فالنجم بهذا المعنى وان لم يكون مناسبا للشمس و القمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب و هو مناسب لهما (ويسمى ايهام التناسب) لمثل ما مر فى ايهام التضاد. (ومنه) أى من المعنوى (الارصاد) و هو فى اللغه نصب الرقيب فى الطريق (ويسميه بعضهم التسهيم) يقال برد مسهم فيه خطوط مستويه (وهو ان يجعل قبل العجز من الفقره) و هى فى النثر بمنزله البيت من النظم، فقوله و هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه فقره ويقرع الاسماع

بزواجر وعظه فقره اخری، و الفقره فی الاصل حلی یصاغ علی شکل فقره الظهر (أو) من (البیت ما یدل علیه) أی علی العجز

ص ۲۶۹

وهو آخر کلمه من الفقره أو البیت (إذا عرف الروی) فقوله ما یدل فاعل یجعل و قوله إذا عرف متعلق بقوله یدل و الروی الحرف الذی یبنی علیه أو آخر الابیات أو الفقره ویجب تکرره فی کل منهما. وقید بقوله إذا عرف الروی لان من الارصاد ما لا یعرف فیه العجز لعدم معرفه حرف الروی کما فی قوله تعالی و ما کان الناس الا امه واحده فاختلفوا ولو لا کلمه سبقت من ربک لقضی بینهم فیما هم فیه یختلفون فلو لم یعرف ان حرف الروی هو النون لربما توهم ان العجز فیما هم فیه اختلفوا أو اختلفوا فیه فالارصاد فی الفقره (نحو و ما کان الله لیظلمهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون) وفی البیت (نحو قوله إذا لم تستطع شیءا فدعه، وجاوزه إلی ما تستطیع. ومنه) أی و من المعنوی (المشارکه، و هی ذکر الشیئ بلفظ غیره لوقوعه) أی ذلک الشیئ (فی صحبته) أی ذلک الغیر (تحقیقا أو تقدیرا) أی وقوعا محققا أو مقدرا (فالاول نحو قوله قالوا اقترح شیءا) من اقترحت علیه شیءا إذا سألته ایاه من غیر رویه وطلبته علی سبیل التکلیف و التحکم وجعله من اقترح الشیئ ابتدعه غیر مناسب علی ما لا یخفی (تجد) مجزوم علی انه جواب الامر من الاجاده و هی تحسین الشیئ (لک لطبخه، قلت اطبخوا لی جبه وقمیصا) أی خیطوا وذکر خیاطه الجبه بلفظ الطبخ لوقوعها فی صحبه طبخ الطعام (ونحوه تعلم ما نفسی و لا اعلم ما فی نفسک) حیث اطلق النفس علی ذات

الله تعالى لوقوعه فى صحبه نفسى. (و الثانى) و هو ما يكون وقوعه فى صحبه الغير تقديرا (نحو) قوله تعالى قولوا آمنا بالله، و ما انزل الينا إلى قوله (صبغه الله) و من احسن من الله صبغه ونحن له عابدون (وهو) أى قوله صبغه الله (مصدر) لانه فعله من صبغ كالجلسه من جلس و هى الحاله التى يقع عليها الصبغ (مؤكد لآمنا بالله أى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس) فيكون آمنا مشتملا على تطهير الله لنفوس المؤمنين ودالا عليه فيكون صبغه الله بمعنى تطهير الله مؤكدا لمضمون قوله آمنا بالله ثم اشار إلى وقوع تطهير الله فى صحبه ما يعبر عنه بالصبغ تقديرا بقوله (والاصل فيه) أى فى هذا المعنى و هو ذكر

ص ٢٧٠

التطهير بلفظ الصبغ (ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعموديه ويقولون انه) أى الغمس فى ذلك الماء (تطهير لهم) فإذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا حقا فامر المسلمون بان يقولوا للنصارى قولا آمنا بالله وصبغنا الله بالايمان صبغه لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا. هذا إذا كان الخطاب فى قوله قولوا آمنا بالله للكافرين وان كان الخطاب للمسلمين فالمعنى ان المسلمين امروا بان يقولوا صبغنا الله بالايمان صبغه و لم يصبغ صبغتكم ايها النصارى (فعبر عن الايمان بالله بصبغه الله للمشاركه) لوقوعه فى صحبه صبغه النصارى تقديرا (بهذه القرينه) الحاليه التى هى سبب النزول من غمس النصارى اولادهم فى الماء الاصفر وان لم يذكره ذلك لفظا. (ومنه) أى و من المعنوى (المزاوجه، و هى ان تزاوج) أى توقع المزاوجه على ان الفعل مسند إلى ضمير المصدر أو إلى الظرف اعنى قوله

(بين معنيين فى الشرط و الجزاء) و المعنى بجعل معنيان واقعان فى الشرط و الجزاء مزدوجين فى ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الاخر (كقوله إذا ما نهى الناهى) ومنعنى عن حبها (فلج بى الهوى) لزمنى (اصخت إلى الواشى) أى استمعت إلى النمام الذى يشى حديثه ويزينه وصدقته فيما افترى على (فلج بها الهجر) زواج بين نهى الناهى واصاختها إلى الواشى الواقعين فى الشرط و الجزاء فى ان رتب عليهما لجاج شئ و قد يتوهم من ظاهر العباره ان المزاوجه هى ان نجمع بين معنيين فى الشرط و معنيين فى الجزاء كما جمع فى الشرط بين نهى الناهى ولجاج الهوى وفى الجزاء بين اصاختها إلى الواشى ولجاج الهجر و هو فاسد إذ لا قائل بالمزاوجه فى مثل قولنا إذا جاءنى زيد فسلم على اجلسته فانعمت عليه و ما ذكرنا هو المأخوذ من كلام السلفه.
(ومنه) أى من المعنوى (العكس) و التبديل (وهو ان يقدم جزء من الكلام على جزء) آخر (ثم يؤخر) ذلك المقدم عن الجزء المؤخر اولا، و العباره الصريحه ما ذكره بعضهم و هو ان تقدم فى الكلام جزءا ثم تعكس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت.

ص ٢٧١

وظاهر عباره المصنف صادق على نحو عادات السادات اشرف العاده و هو ليس من العكس (ويقع) العكس (على وجوه منها ان يقع بين احد طرفى جمله وبين ما اضيف إليه ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات) فالعادات احد طرفى الكلام و السادات مضاف إليه لذلك الطرف و قد وقع العكس بينهما بان قدم اولا العادات على السادات ثم السادات على العادات.
(ومنها) أى من الوجوه (ان يقع بين متعلقى فعلين فى جملتين نحو

يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) فالحى و الميت متعلقان بيخرج و قد قدم اولا ـ الحى على الميت وثانيا الميت على الحى. (ومنها) أى من الوجوه (ان يقع بين لفظين فى طرفى جملتين نحو لا ـ هن حل لهم و لا ـ هم يحلون لهن) قدم اولاهن على هم وثانيا هم على هن وهما لفظان وقع احدهما فى جانب المسند إليه و الآخر فى جانب المسند. ومنه) أى من المعنوى (الرجوع، و هو العود إلى الكلام السابق بالنقض) أى بنقضه وابطاله (لنكته كقوله قف بالديار التى لم يعفها القدم) أى لم يبلها تطاول الزمان وتقادم العهد ثم عاد إلى ذلك الكلام ونقضه بقوله (بلى و غيرها الارياح و الديم) أى الرياح و الامطار و النكته اظهار التحير و التدله كانه اخبر اولا ـ بما لا ـ تحقق له ثم افاق بعض الافاقه فنقض الكلام السابق قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الارياح و المديم (ومنه) أى و من المعنوى (التوريه وتسمى الايهام ايضا، و هو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد) اعتمادا على قرينه خفيه (وهى ضربان) الاولى (مجرده وهى) التوريه (التى لا تجامع شىءا مما يلائم) المعنى (القريب نحو الرحمن على العرش استوى) فانه اراد باستوى معناه البعيد و هو استولى و لم يقرن به شئ مما يلائم المعنى القريب الذى هو الاستقرار (و) الثانيه (مرشحه) و هى التى تجامع شىءا مما يلائم المعنى القريب (نحو و السماء بنيناها بايد) اراد بالا يدى معناه البعيد و هو القدره و قد قرن لها ما يلائم المعنى القريب الذى هو

الجاريه المخصوصه و هو قوله بنيناها إذ البناء يلائم اليد و هذا مبنى على ما

اشتهر بين اهل الظاهر من المفسرين و الا فالتحقيق ان هذا تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير ان يتمحل للمفردات حقيقه أو مجازا (ومنه) أى و من المعنوى (الاستخدام و هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره) أى بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ (معناه الاخر أو يراد باحد ضميريه احدهما) أى احد المعنيين ثم يراد بالاخرى معناه الاخر ويجوز فى كليهما ان يكونا حقيقيين وان يكونا مجازيين أو ان يكونا مختلفين (فالاول) و هو ان يراد باللفظ احد المعنيين وبضميره معناه الاخر (كقوله إذا نزل السماء بارض قوم، رعيناه وان كانوا غضابا) جمع غضبان اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع إليه فى رعيناه، النبت وكلا المعنيين مجازى (و الثانى) و هو ان يراد باحد ضميريه احد المعنيين وبالضمير الاخر معناه الاخر (كقوله فسقى الغضا و الساكنيه وان هم، شبوه بين جوانحى وضلوعى) اراد باحد ضميرى الغضا اعنى المجرور فى الساكنيه المكان الذى فيه شجره الغضا وبالاخر اعنى المنصوب فى شبوه النار الحاصله من شجره الغضا وكلاهما مجازى (ومنه) أى من المعنوى (اللف و النشر، و هو ذكر متعدد على التفصيل أو الاجمال ثم) ذكر (ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعيين ثقه) أى الذكر بدون التعيين لاجل الوثوق (بان السامع يرده إليه) أى يرد ما لكل من آحاد هذا المتعدد إلى ما هو له لعلمه بذلك بالقرائن اللفظيه أو المعنويه (فالاول) و هو ان يكون ذكر المتعدد على التفصيل (ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف) بان يكون الاول من المتعدد فى النشر للاول من المتعدد فى اللف و الثانى للثانى و هكذا إلى الاخر (نحو و

من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله فيه على الترتيب. فان قيل عدم التعيين فى الايه ممنوع فان المجرور من فيه عائد إلى الليل لا محاله.

ص ٢٧٣

قلنا نعم ولكن باعتبار احتمال ان يعود إلى كل من الليل و النهار يتحقق عدم التعيين (واما على غير ترتيبه) أى ترتيب اللف سواء كان معكوس الترتيب (كقوله كيف اسلو وانت حقف) و هو البقاء من الرمل (وغصن، وغزال لحظا و قد اوردفا) فاللحظ للغزال والقد للغصن و الردف للحقف أو مختلطا كقولك هو شمس واسد وبحر جودا وبهاءا وشجاعه. (و الثانى) و هو ان يكون ذكر المتعدد على الاجمال (نحو قوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنه الا من كان هودا أو نصارى) فان الضمير فى قالوا لليهود و النصارى فذكر الفريقان على وجه الاجمال بالضمير العائد اليهما ثم ذكر ما لكل منهما (أى قالت اليهود لن يدخل الجنه الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنه الا من كان نصارى فلف) بين الفريقين أو القولين اجمالا (لعدم الالتبا) و الثقه بان السامع يرد إلى كل فريق أو كل قول مقوله (للعلم) بتضليل كل فريق صاحبه واعتقاده ان داخل الجنه هو لاصاحبه و لا يتصور فى هذا الضرب الترتيب وعدمه و من غريب اللف و النشر ان يذكر متعدد ان أو اكثر ثم يذكر فى نشر واحد ما يكون لكل من آحاد كل المتعدين كما تقول الراحه و التعب فى العدل و الظلم قد سد من ابوابها ما

كـان مفتوحـا وفتـح من طرقهـا مـا كان مسـدودا. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع) و هو ان يجمع بين متعـدد اثنين أو اكثر (فى حكم واحـد كقوله تعـالى المـال و البنون زينه الحيوه الـدنيا و نحو قـاله) أى قول ابى العتـاهيه، علمت يـا مجاشع بن مسـعده (ان الشـباب و الفراغ و الجده) أى الاستغناء (مفسده) أى داعيه إلى الفساد (للمراء أى مفسده. ومنه) أى و من المعنوى (التفريق و هو ايقاع تباين بين امرين من نوع فى المـدح أو غيره كقوله ما نوال الغمام وقت ربيع كنوال الامير يوم سـخاء فنوال الامير بدره عين) هى عشره آلاف درهم (ونوال الغمام قطره ماء) اوقع التباين بين النوالين.

ص ۲۷۴

(ومنه) اى و من المعنوى (التقسـيم و هو ذكر متعـدد ثم اضـافه ما لكل إليه على التعيين) و بهـذا القيـد يخرج اللف و النشـر و قد اهمله السـكاكى فتوهم بعضهم ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر. اقول ان ذكر الاضافه مغن عن هذا القيد إذ ليس فى اللف و النشـر اضـافه مـا لكـل إليه بـل يـذكر فيه ما لكل إليه حتى يضـيفه السامع إليه ويرده (كقوله) أى قول المتلمس (ولا يقيم على ضيم) أى ظلم (يراد به) الضمير عائد إلى المستثنى منه المقدر العام (الا الاذلان) فى الظاهر فاعل لا يقيم وفى التحقيق يدل أى لا يقيم احـد على ظلم يقصـد به الاهـذان (عير الحى) و هـو الحمـار (والوتـد هـذا) أى عير الحى (على الخسف) أى الـذل (مربوط برمته) هى قطعه حبل باليه (وذا) أى الوتـد (يشـج) أى يـدق ويشق رأسه (فلا يرثى) أى فلا يرق و لا يرحم (له احد) ذكر العير و الوتد ثم اضاف

إلى الاول الربط على الخسف و الى الثانى الشج على التعيين و قيل لا تعيين لان هـذا وذا متساويان فى الاشاره إلى القريب فكل منهما يحتمل ان يكون اشاره إلى العير و الى الوتـد فالبيت من اللف و النشر دون التقسيم و فيه نظر لانا لا نسلم التساوى بل فى حرف التشبيه ايماء إلى ان القرب فيه اقل بحيث يحتاج إلى تنبيه ما بخلاف المجرد عنها فهـذا للقريب اعنى العير وذا للاقرب اعنى الوتـد. وامثال هـذه الاعتبارات لا ينبغى ان تهمل فى عبارات البلغاء بل ليست البلاغه الارعايه امثال ذلك. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع مع التفريق و هو ان يدخل شىءان فى معنى ويفرق بين جهتى الادخال كقوله فوجهك كالنار فى ضوئها، وقلبى كالنار فى حرها) ادخل قلبه ووجه الحبيب فى كونهما كالنار ثم فرق بينهما بان وجه الشبه فى الوجه الضوء و اللمعان وفى القلب الحراره و الاحتراق. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع مع التقسيم، و هو جمع متعدد تحت حكم

ص ٢٧٥

ثم تقسيمه أو العكس) أى من تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم (فالاول) أى الجمع ثم التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامه معنى التسليط عداها على التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامه معنى التسليط عداها بعلى فقال (على ارباض) جمع ربض و هو ما حول المدينه (حرشنه) و هى بلده من بلاد الروم (تشقى به الروم و الصلبان) جمع صليب النصارى (والبيع) جمع بيعه و هى معبدهم و حتى متعلق بالفعل فى البيت السابق اعنى قاد المقانب أى العساكر جمع فى هذا البيت شقاء الروم بالممدوح ثم قسم فقال (للسبى ما نكحوا و القتل ما ولدوا)

ذكر مـا دون من اهـانه وقله المبالات بهم كأنهم من غير ذوى العقول وملايمه بقوله (والنهب ما جمعوا و النار ما زرعوا و الثانى) أى التقسـيم ثم الجمع (كقوله قوم إذا حـاربوا ضـر واعـدوهم، أو حـاولوا) أى طلبوا (النفع فى اشـياعهم) أى اتبـاعهم وانصـارهم (نفعوا سـجيه) أو غريزه وخلق (وتلـك) الخصـله (منهم غير محـدثه ان الخلائق) جمع خليفه و الطبيعه و هى الخلق (فاعلم شـرها البـدع) جمع بدعه و هى المبتدعات و المحدثات قسم فى الاول صـفه الممدوحين إلى ضـرر الاعداء ونفع الاولياء ثم جمعها فى الثانى تحت كونها سجيه. (ومنه) أى و من المعنوى (الجمع مع التفريق و التقسيم). وتفسيره ظاهر مما سبق فلم يتعرض له (كقوله تعـالى يوم يـأتى) يعنى يأتى الله أى أمره أو يأتى اليوم أى هو له و الظرف منصوب باضـمار اذكروا بقوله (لا تكلم نفس) أى بما ينتفع من جواب أو شـفاعه (الا باذنه. فمنهم) أى من اهل الموقف (شـقى) مقضـى له بالنار (وسعيد) مقضى له بالجنه (فاما الذين شقـوا ففى النـار لهم فيهـا زفير) أى اخراج النفس بشـده (وشـهيق) رده بشـده (خالـدين فيهـا مـا دامت السـموات و الاـرض) أى سموات الاخره وارضـها. وهذه العباره كنايه عن التأبيد ونفى الانقطاع (الا ما شاء ربك) أى الا وقت مشىءه الله تعالى (ان ربك فعال لما يريد) من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق (واما الذين سعدوا ففى الجنه خالدين فيها ما دامت السموات و الارض

ص ۲۷۶

الاـ مـا شـاء ربـك عطـاء غير مجـذوذ) أى غير مقطوع بـل ممتـد إلى غير النهايه و معنى الاسـتثناء فى الاول ان بعض الاشـقياء لا يخلدون فى النار كالعصاه من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان. وفى الثانى

ان بعض السعداء لا يخلدون فى الجنه بل يفارقونها ابتداء يعنى ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذى سعدوا بالايمان و التأبيد من مبدأ معين فكما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك باعتبار الابتداء. فقد جمع الا نفس بقوله لا تكلم نفس ثم فرق بينهم بان بعضهم شقى وبعضهم سعيد بقوله فمنهم شقى وسعيد ثم قسم بان اضاف إلى الاشقياء مالهم من عذاب النار و الى السعداء مالهم من نعيم الجنه بقوله فاما الذى شقوا إلى آخر الايه. (وقد يطلق التقسيم على امرين آخرين احدهما ان يذكر احوال الشىء مضافا إلى كل من تلك الاحوال) ما يليق به كقوله سأطلب حقى بالقناء و المشايخ، كأنهم من طول ما التثموا مرد (ثقال) أى لشده وطائهم على الاعداء (إذا لاقوا) أى حاربوا الاعداء (خفاف) أى مسرعين إلى الاجابه (إذا دعوا) إلى كفايه مهم ودفاع ملم (كثير إذا شدوا) لقيام واحد مقام الجماعه (قليل إذا عدوا،) ذكر احوال المشايخ واضاف إلى كل حال ما يناسبها بان اضاف إلى الثقل حال الملاقاه و الى الخفه حال الدعاء و هكذا إلى الاخر (و الثانى استيفاء اقسام الشىء كقوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما) فان الانسان اما ان لا يكون له ولد أو يكون له ولد ذكرا أو انثى أو ذكر وانثى و قد استوفى فى الايه جميع الاقسام. (ومنه) أى و من المعنوى (التجريد و هو ان ينتزع من امر ذى صفه) امر (آخر مثله فيها) أى مماثل لذلك الامر ذى الصفه فى تلك الصفه (مبالغه) أى لاجل المبالغه و ذلك (لكماها) أى تلك الصفه (فيه) أى فى ذلك الامر حتى

كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفه إلى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفه. (وهو) أى التجريد (اقسام منها) أى ما يكون بمن التجريديه (نحو قولهم

ص ٢٧٧

لى من فلان صديق حميم) أى قريب يهتم لامره. (أى بلغ فلان من الصداقه حدا صح معه) أى مع ذلك الحد (ان يستخلص معه) أى من فلان صديق. (آخر مثله فيها) أى فى الصداقه. (ومنها) ما يكون بالباء التجريديه الداخله على المنتزع منه (نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر) بالغ فى اتصافه بالسماحه حتى انتزع منه بحرا فى السماحه. (ومنها) ما يكون بدخول باء المعيه فى المنتزع (نحو قوله وشوهاء) أى فرس قبيح المنظر لسعه اشداقها أو لما اصابها من شدائد الحرب (تعدوا) أى تسرع (بى إلى صارخ الوغى،) أى مستغيث فى الحرب (بمستلئم) أى لابس لامه و هى الدرع و الباء للملابسه و المصاحبه (مثل الفتيق) هو الفحل المكرم (المرحل) من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله أى تعدو بى ومعى من نفسى مستعد للحرب بالغ فى داده للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر. (ومنها) أى ما يكون بدخول فى فى المنتزع منه (نحو قوله تعالى لهم فيها دار الخلد أى فى جهنم و هى دار الخلد) لكنه انتزع منه دارا اخرى وجعلها معده فى جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغه فى اتصافها بالشده. (ومنها) ما يكون بدون توسط حرف (نحو قوله فلئن بقيت لارحلن بغزوه، تحوى) أى تجمع (الغنائم أو يموت) منصوب باضمار ان أى الا ان يموت (كريم) يعنى نفسه انتزع من نفسه كريما مبالغه فى كرمه، فان قيل هذا من قبيل الالتفات من التكلم إلى الغيبه، قلنا لا ينافى

التجريـد على مـا ذكرنـا. (وقيـل تقـديره أو يموت منى كريم) فيكون من قبيل لى من فلان صـديق حميم و لا يكون قسـما آخر. (وفيه نظر) لحصول التجريد تمام المعنى بدون هذا التقدير. (ومنها) ما يكون بطريق الكنايه (نحو قوله يا خير من يركب المطى و لا يشرب كاسا بكف من بخلا) أى تشرب الكاس بكف الجواد انتزع منه جواد يشرب

ص ٢٧٨

هو بكفه على طريق الكنايه لانه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقـد ثبت له الشـرب بكف كريم ومعلوم انه يشـرب بكفه فهو ذلك الكريم، و قد خفى هذا على بعضهم فزعم ان الخطاب ان كان لنفسه فهو تجريد و الا فليس من التجريد فى شىء بل كنايه عن كون الممـدوح غير بخيـل، واقول الكنـايه لاينـا فى التجريـد على مـا قررنـاه ولو كان الخطاب لنفسه لم يكن قسـما بنفسه بل داخل فى قوله (ومنها مخاطبه الانسان نفسه) وبيان التجريد فى ذلك انه ينتزع من نفسه شـخصا آخر مثله فى الصفه التى سبق لها الكلام ثم يخـاطبه (كقوله لا ـ خيـل عنـدك تهـديها و لا مال فليسـعد النطق ان لم يسـعد الحال) أى الغنى فكأنه انتزع من نفسـه شخصـا آخر مثلـه فى فقـد الخيـل و المـال وخـاطبه. (ومنـه) أى و من المعنـوى (المبـالغه المقبـوله) لا ـن المردوده لا ـ تكـون من المحسـنات، وفى هـذا اشـاره إلى الرد على من زعم ان المبالغه مقبوله مطلقا وعلى من زعم انها مردوده مطلقا، ثم انه فسـر مطلق المبالغه وبين اقسامها و المقبوله منها و المردوده منها فقال (والمبالغه) مطلقا (ان يـدعى لوصف بلوغه فى الشده أو الضـعف حدا مستحيلا أو مستبعدا) و انما يدعى ذلك (لئلا يظن انه) أى ذلك الوصف (غير

متناه فيه) أى فى الشده أو الضعف، وتذكير الضمير وافراده باعتبار عوده إلى احد الامرين (وتنحصر المبالغه (فى التبليغ و الاغراق و الغلو) لا بمجرد الاستقراء بل بالدليل القطعى و ذلك (لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعاده فتبليغ كقوله فعادى) يعنى الفراس (عداءا) هو الموالاه بين الصيدين يصرع احدهما إلى اثر الاخر فى طلق واحد (بين ثور) يعنى الذكر من بقر الوحش (ونعجه) يعنى الانثى منها (دراكا) أى متتابعا (فلم ينضح بماء فيغسل) مجزوم معطوف على ينضح أى لم يعرق فلم يغسل. ادعى ان فرسه ادرك ثورا ونعجه فى مضمار واحد و لم يعرق، و هذا ممكن عقلا وعاده (وان كان ممكنا عقلا لا عاده فاغراق كقوله ونكرم جارنا ما دام فينا، ونتعبه) من الاتباع أى نرسل (الكرامه) على اثره (حيث مالا) أى سار و هذا ممكن

ص ٢٧٩

عقلا وممتنع عاده (وهما) أى التبليغ و الاغراق (مقبولان و الا) أى وان لم يكن ممكنا لا عقلا و لا عاده لامتناع ان يكون ممكنا عاده ممتنعا عقلا إذ كل ممكن عاده ممكن عقلا و لا ينعكس (فغلو كقوله واخفت اهل الشرك حتى انه) الضمير للشأن (لتخافك النطف التى لم تخلق) فان خوف النطفه الغير المخلوقه ممتنع عقلا وعاده و المقبول منه) أى من الغلو (اصناف منها ما ادخل عليه ما يقربه إلى الصحه نحو) لفظه (يكاد فى قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار، ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقوله عقدت سنابكها) أى حوافر الجياد (عليها) يعنى فوق رؤسها (عثيرا) بكسر العين أى غبارا و من لطائف العلامه فى شرح المفتاح العثير الغبار و لا تفتح فيه العين و الطف من ذلك

ما سـمعت ان بعض البغالين كان يسوق بغلته فى سوق بغـداد و كان بعض عدول دار القضاء حاضـرا فضـرطت البغله فقال البغال على ما هو دأبهم بحليه العدل بكسر العين يعنى احد شقى الوقر فقال بعض الظرفاء على الفور افتح العين فان المولى حاضر و من هـذا القبيل ما وقع لى فى قصـيده علا: فاصبح يـدعوه الورى ملكا، وريثما فتحوا عينا غدا ملكا. ومما يناسب هذا المقام ان بعض اصـحابى ممن الغالب على لهجتهم اماله الحركات نحو الفتحه اتانى بكتاب فقلت لمن هو فقال لمولانا عمر بفتح العين فضـحك الحاضـرون فنظر إلى كـالمتعرف عـن سـبب ضـحكهم المسترشـد بطريـق الصـواب فرمزت إليـه بعض الجفن وضم العين فتفطن للمقصود واسـتظرف الحاضـرون ذلك (لو تبتغى) أى تلك الجياد (عنقا) هو نوع من السير (عليه) أى على ذلك العثير (لا مكنا) أى العنق ادعى ان تراكم الغبـار المرتفع من سـنابك الخيـل فوق رؤسـها بحيث صار ارضا يمكن سـيرها عليه و هـذا عقلا وعاده لكنه تخييل حسن (وقد اجتمعا) أى ادخال ما يقربه إلى الصـحه وتضـمن التخييل الحسن (فى قوله يخيل إلى ان سمر الشهب فى الدجى،

ص ٢٨٠

وشـدت باهـدابى اليهن اجفانى) أى يوقع فى خيالى ان الشـهب محكمه بالمسامير لا تزول عن مكانها وان اجفان عينى قد شدت باهدابها إلى الشـهب لطول ذلك الليل وغايه سـهرى فيه و هذا تخييل حسن ولفظ يخيل يقربه من الصحه ويزيده حسنا (ومنها ما اخرج مخرج الهزل و الخلاعه كقـوله اسـكر بالامـس ان عزمـت على الشـرب غـدا ان ذا مـن العجـب ومنـه) أى و من المعنـوى (المذهب الكلامى و هو ايراد حجه للمطلوب على طريقه اهل الكلام) و هو ان تكون بعد تسليم المقدمات

مستلزمه للمطلوب (نحو لو كان فيهما آلهه الا إليه لفسدتا) و اللازم و هو فساد السموات و الارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الـذى هما عليه فكذا الملزوم و هو تعدد الالهه وهذه الملازمه من المشـهورات الصادقه التى يكتفى بها فى الخطابيات دون القطعيـات المعتبره فى البرهانيـات (وقـوله حلفـت فلم اترك لنفسـك ريبه) أى شـكا (وليس وراء الله للمرء مطلب) أى هو اعظـم المطـالب و الحلـف بـه اعلى الاحلاـف فكيـف يحلـف بـه كاذبـا (لئن كنت) اللاـم لتـوطئه القسم (قـد بلغت عنى جنـايه، لمبلغـك) اللاـم جواب القسم (الواشـى اغش) من غش إذا خـان (واكـذب ولكننى كنت امرءا لى جانب. من الارض فيه أى فى ذلـك الجـانب (مستراد) أى موضع طلب الرزق من راد الكلاـء وارتـاده (ومـذهب) أى موضع ذهاب للحاجات (ملوك) أى فى ذلـك الجـانب ملوك (واخوان إذا مـا مـدحتهم احكم فى اموالهم) أى اتصـرف فيها كيف شـئت (واقرب) عنـدهم واصير رفيع المرتبه (كفعلـك) أى كمـا تفعله انت (فى قوم ازاك اصـطنعتهم) أى واحسـنت إليهم (فلم ترهم فى مـدحهم لك اذنبوا) أى لا تعاتبنى على مـدح آل جفنه المحسـنين إلى و المنعمين على كما لا تعاتب قوما احسـنت إليهم فمدحوك ان مدح اولئك لا يعد ذنبـا كـذلك مـدحى لمن احسن إلى. وهـذه الحجه على طريق التمثيل الـذى يسـميه الفقهاء قياسا. ويمكن رده إلى صوره قياس اسـتثنايى أى لو كـان مـدحى لاـل جفنه ذنبـا لكان مـدح ذلك القوم لك ايضا ذنبا و اللازم باطل فكـذا الملزوم (منه) أى و من المعنوى

ص ٢٨١

(حسن التعليل) و هو ان يدعى لوصف عله مناسبه له باعتبار لطيف) أى بان ينظر نظرا يشـتمل على لطف ودقه (غير حقيقى) أى لا

يكون مـا اعتبر عله له فى الواقع كما إذا قلت قتل فلان اعاديه لـدفع ضـررهم فانه ليس فى شـئ من حسن التعليل و ما قيل من ان هـذا الوصف اعنى غير حقيقى ليس بمفيـد لاـن الاعتبار لا يكون الاغير حقيقى فغلط ومنشأه ما سـمع ان ارباب المعقول يطلقون الاعتبـارى على مـا يقابـل الحقيقى. ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع (وهو اربعه اضـرب لاـن الصـفه) التى ادعى لها عله مناسـبه (اما ثابته قصـد بيان علتها أو غير ثابته اريـد اثباتها و الاولى اما ان لا يظهر لها فى العاده عله) وان كانت لا تخلو فى الواقع عن عله (كقوله لم يحك) أى لم يشابه (نائلك) أى عطائك (السحاب و انما حمت به) أى صارت محمومه بسبب نائلك وتفوقه عليها (فصبيبها الرحضاء) أى فالمصبوب من السحاب، هو عرق الحمى فنزول المطر من السـحاب صـفه ثابته لا يظهر لها فى العاده عله و قـد علله بانه عرق حماها الحادثه بسـبب عطاء الممدوح (أو يظهر لها) أى لتلك الصـفه (عله غير) العله (المـذكوره) لتكون المـذكوره غير حقيقيه فتكون من حسن التعليـل (كقوله مـا به قتل اعاديه ولكن يتقى اخلاـف مـا ترجو الـذئاب فان قتل الاعـداء فى العاده لـدفع مضـرتهم) وصـفوه المملكه عن منازعتهم (لا لما ذكره) من ان طبيعه الكرم قد غلبت عليه ومحبه صدق رجاء الراجين بعثته على قتل اعاديه لما علم من انه إذا توجه إلى الحرب صارت الذئاب ترجوا اتسـاع الرزق عليهـا بلحـوم من يقتـل من الاعـادى و هـذا مع انه وصف بكمـال الجود وصف بكمـاله الشـجاعه حـتى ظهر ذلك للحيوانات العجم. (و الثانيه) أى الصفه الغير الثابته

التی ارید اثباتها (اما ممکنه کقوله یا واشیا حسنت فینا اسائته، نجی حذارک) أی حذاری ایاک (انسانی) أی انسان

ص ۲۸۲

عینی (من الغرق فان استحسان اسائه الواشی ممکن لکن لما خالف) أی الشاعر (للناس فیه) إذ لا یستحسنه الناس (عقبه) أی عقب الشاعر استحسان اسائه الواشی (بان حذاره منه) أی من الواشی (نجی انسانه من الغرق فی الدموع) حیث ترک البکاء خوفا منه (أو غیر ممکنه کقوله لو لم تکن نیه الجوزاء خدمته، لما رأیت علیها عقد منتطق) من انتطق أی شد النطاق. وحول الجوزاء کواکب یقال لها نطاق الجوزاء فنیه الجوزاء خدمه الممدوح صفه غیر ممکنه الممدوح صفه غیر ممکنه قصد اثباتها کذا فی الایضاح و فیه بحث لان مفهوم هذا الکلام هو ان نیه الجوزاء خدمه الممدوح عله لرؤیه عقد النطاق علیها اعنی لرؤیه حاله شبیهه بانتطاق المنتطق کما یقال لو لم تجئنی لم اکرمک یعنی ان عله الاکرام هی المجئ وهذه صفه ثابته قصد تعلیلها بنیه الخدمه الممدوح فیکون من الضرب الاول و هو الصفه الثابته التی قصد علتها و ما قیل من انه اراد ان الانتطاق صفه ممتنعه الثبوت للجوزاء و قد اثبتها الشاعر وعللها بنیه الجوزاء خدمه الممدوح فهو مع انه مخالف بصریح کلام المصنف فی الایضاح لیس بشئ لان حدیث انتطاق الجوزاء اعنی الحاله الشبیهه بذلک ثابت بل محسوس و الاقرب ان یجعل لو ههنا مثلها فی قوله تعالی لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا اعنی الاستدلال بانتفاء الثانی علی انتفاء الاول فیکون الانتطاق عله لکون نیه الجوزاء خدمه الممدوح أی دلیلا علیه وعله للعلم مع انه وصف غیر ممکن (والحق به) أی بحسن التعلیل (ما بنی علی الشک)

و لم يجعل منه لان فيه ادعاء واصرارا و الشك ينافيه (كقوله كأن السحاب الغر) جمع الاغر و المراد السحاب الماطره الغريزه الماء (غيبن تحتها) أى تحت الربا (حبيبا فما ترقا) الاصل ترقاء بالهمزه فخففت أى ما تسكن (لهن مدامع) علل على سبيل الشك نزول المطر من السحاب بانها غيبت حبيبا تحت تلك الربا فهى تبكى عليها. (ومنه) أى و من المعنوى (التفريع و هو ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته)

ص ۲۸۳

أى اثباته ذلك الحكم (لمتعلق له آخر) على وجه يشعر بالتفريع و التعقيب و هو احتراز عن نحو غلام زيد راكب وابوه راكب (كقوله احلامكم لسقام الجهل شافيه، كما دماؤكم تشفى من الكلب) هو بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب إذ لا دواء له انجع من شرب دم ملك كما قال الحماسى بنات مكارم واساه كلم، دماؤكم من الكلب الشفاء ففرع على وصفهم بشفاء احلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب يعنى انهم ملوك واشراف وارباب العقول الراجحه. (ومنه) أى و من المعنوى (تأكيد المدح بما يشبه الذم و هو ضربان افضلهما ان يستثنى من صفه ذم منفيه عن الشئ صفه مدح) لذلك الشئ (بتقدير دخولها فيها) دخول صفه المدح فى صفه الذم (كقوله و لا عيب فيهم غير ان سيوفهم، بهن فلول) جمع فل و هو الكسر فى حد السيف (من قراع الكتائب) أى مضاربه الجيوش (أى ان كان فلول السيف من القرع عيبا فاثبت شىءا منه) أى من العيب (على تقدير كونه منه) أى كون فلول السيف من العيب. (وهو) أى هذا التقدير و هو كون الفلول من العيب (محال) لانه كنايه عن كمال الشجاعه

(فهو) أی اثبات شیء من العیب علی هذا التقدیر (فی المعنی تعلیق بالمحال) کما یقال حتی یبیض الفار و حتی یلج الجمل فی سم الخیاط (فالتأکید فیه) أی فی هذا الضرب (من جهه انه کدعوی الشیء ببینه) لانه علق نقیض المدعی و هو اثبات شیء من العیب بالمحال و المعلق بالمحال محال فعدم العیب محقق. (و) من جهه (ان الاصل فی) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) أی کون المستثنی منه بحیث یدخل فیه المستثنی علی تقدیر السکوت عنه و ذلک لما تقرر فی موضعه من ان الاستثناء المنقطع مجاز و إذا کان الاصل فی الاستثناء الاتصال (فذکر اداته قبل ذکر ما بعدها) یعنی المستثنی (یوهم اخراج شیء) و هو المستثنی (مما قبلها) أی مما قبل الاداه و هو المستثنی منه (فإذا ولیها) أی الاداه (صفه مدح) وتحول الاستثناء من الاتصال إلی الانقطاع (جاء التأکید لما فیه من المدح علی المدح و الاشعار بانه لم یجد فیه صفه ذم حتی یستثنیها فاضطر إلی استثناء

ص ۲۸۴

صفه مدح وتحویل الاستثناء إلی الانقطاع. (و) الضرب (الثانی) من تأکید المدح بما یشبه الذم (ان یثبت لشیء اداه الاستثناء) أی یذکر عقیب اثبات صفه المدح لذلک الشیء اداه استثناء (تلیها صفه مدح اخری له) أی لذلک الشیء (نحو انا افصح العرب بیدانی من قریش) بید بمعنی غیر و هو اداه الاستثناء (واصل الاستثناء فیه) أی فی هذا الضرب (ایضا ان یکون منقطعا) کما ان الاستثناء فی الضرب الاول منقطع لعدم دخول المستثنی فی المستثنی منه و هذا لا ینافی کون الاصل فی مطلق الاستثناء هو الاتصال (لکنه) أی الاستثناء المنقطع المنقطع فی هذا الضرب (لم یقدر متصلا) کما قدر فی الضرب الاول

إذ ليس هنا صفه ذم منفيه عامه يمكن تقدير دخول صفه المدح فيها. و إذا لم يكن تقدير الاستثناء متصلا فى هذا الضرب (فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثانى) و هو ان ذكر اداه الاستثناء قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج شئ مما قبلها من حيث ان الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال فإذا ذكر بعد الاداه صفه مدح اخرى جاء التأكيد و لا يفيد التأكيد من الوجه الاول و هو دعوى الشئ ببينه لانه مبنى على التعليق بالمحال المبنى على تقدير الاستثناء متصلا (و لهذا) أى ولكون التأكيد فى هذا الضرب من الوجه الثانى فقط (كان) الضرب (الاول) المفيد للتأكيد من وجهين (افضل ومنه) أى و من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ضرب اخر) و هو ان يؤتى بمستثنى فيه معنى المدح معمولا ـ لفعل فيه معنى الذم نحو قوله تعالى (وما تنقم منا الا ان آمنا بايات ربنا) أى ما تعيب منا الا ـ اصل المناقب و المفاخر كلها و هو الايمان. يقال نقم منه وانتقم إذا عابه وكرهه و هو كالضرب الاول فى افاده التأكيد من وجهين (والاستدراك) المفهوم من لفظ لكن (فى هذا الباب) أى باب تأكيد المدح بما

ص ٢٨٥

يشبه الذم (كالاستثناء كما فى قوله هو البدر الا انه البحر زاخرا * سوى انه الضرغام لكنه الوبل فقوله الا وسوى استثناء مثل قوله ع بيدانى من قريش، و قوله لكنه استدراك يفيد فائده الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لان الا فى الاستثناء المنقطع بمعنى لكن (ومنه) أى و من المعنوى (تأكيد الذم بما يشبه المدح و هو ضربان احدهما ان يستثنى من صفه مدح منفيه عن الشئ صفه ذم له بتقدير دخولها) أى

صفه الذم (فيها) أى فى صفه المدح (كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسئ إلى من احسن إليه وثانيهما ان يثبت للشئ صفه ذم وتعقب باداه استثناء يليها صفه ذم اخرى له) أى لذلك الشئ (كقولك فلان فاسق الا انه جاهل،) فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين و الثانى من وجه واحد (وتحقيقها على قياس ما مر) فى تأكيد المدح بما يشبه الذم (ومنه) أى و من المعنوى (الاستتباع و هو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقوله نهبت من الاعمار ما لو حويته * لهنئت الدنيا بانك خالد مدحه بالنهايه فى الشجاعه) حيث جعل كثره قتلاه بحيث يخلد لو ورث اعمارهم (على وجه استتبع مدح بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها) إذ لا تهنئه لاحد بشئ لا فائده له فيه. قال على بن عيسى الربعى (وفيه) أى فى البيت وجهان آخران من المدح احدهما (انه نهب الاعمار دون الاموال) كما هو مقتضى علو الهمه و ذلك مفهوم من تخصيص الاعمار بالذكر و الاعراض عن الاموال مع ان النهب بها اليق وهم يعتبرون ذلك فى المحاورات و الخطابيات وان لم يعتبره ائمه الاصول (و) الثانى (انه لم يكن ظالما فى قتلهم) و الا لما كان للدنيا سرور بخلوده. (ومنه) أى و من المعنوى (الادماج) فقال ادمج الشئ فى ثوبه إذا لفه فيه (وهو ان يضمن كلام سيق لمعنى) مدحا كان أو غيره (معنى اخر) هو منصوب على انه مفعول ثان ليضمن و قد اسند إلى المفعول الاول (فهو) لشموله المدح و غيره (اعم

من الاستتباع) لاختصاصه بالمدح (كقوله اقلب فيه) أى فى ذلك الليل (اجفانى كانى، اعد بها على الدهر الذنوبا، فانه ضمن

وصف الليل بالطول لشكايه الدهر ومنه) أى و من المعنوى (التوجيه) ويسمى محتمل الضدين (وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين) أى متبائنين متضادين كالمدح و الذم مثلا و لا يكفى مجرد احتمال معنيين متغايرين (كقول من قال لا عور ليت عينيه سواء) يحتمل تمنى صحه العين العوراء فيكون دعاء له و العكس فيكون دعاء عليه. قال (السكاكى ومنه) أى و من التوجيه (متشابهات القرآن باعتبار) و هو احتمالها لوجهين مختلفين وتفارقه باعتبار آخر، و هو عدم استواء الاحتمالين لان احد المعنيين فى المتشابهات قريب و الاخر بعيد و لما ذكر السكاكى نفسه من ان اكثر متشابهات القرآن من قبيل التوريه و الايهام ويجوز ان يكون وجه المفارقه هو ان المعنيين فى المتشابهات لا يجب تضادهما. (ومنه) أى و من المعنوى (الهزل الذى يراد به الجد كقوله إذا ما تميمى اتاك مفاخرا، فقل عد عن ذا كيف اكلك للضب ومنه) أى و من المعنوى (تجاهل العارف و هو كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لنكته) و قال لا ـ احب تسميته بالتجاهل لو روده فى كلام الله تعالى (كالتوبيخ فى قول الخارجيه اياشجر الخابور) هو من ديار بكر (مالك مورقا) أى ناضرا ذا ورق (كانك لم تجزع على ابن ظريف و المبالغه فى المدح كقوله المع برق سرى ام ضوء مصباح، ام ابتسامتها بالمنظر الضاحى) أى اظن (أو) المبالغه (فى الذم كقوله و ما ادرى وسوف اخال ادرى) أى اظن وكسر همزه المتكلم فيه هو الافصح وبنو اسد تقول اخال بالفتح و هو القياس (قوم آل حصن ام نساء) فيه دلاله على ان القوم هم الرجال خاصه (والتدله) أى وكالتحير و التدهش (فى الحب فى قوله

تالله يا ظبيات القاع) و هو المستوى من الارض (قلن لنا، ليلا منكن ام ليلى من البشر) وفى اضافه ليلى إلى نفسه أو لا و التصريح باسمها ثانيا استلذاذ. وهذه انموذج من نكات التجاهل و هى اكثر من ان يضبطها القلم (ومنه) أى

ص ۲۸۷

ومن المعنوى (القول بالموجب و هو ضربان احدهما ان تقع صفه فى كلام الغير كنايه عن شئ اثبت له) أى لذلك الشئ (حكم فتثبتها لغيره) أى فتثبت انت فى كلامك تلك الصفه لغير ذلك الشئ (من غير تعرض لثبوته له) أى لثبوت ذلك الحكم لذلك الغير (أو نفيه عنه نحو قوله تعالى يقولون لئن رجعنا إلى المدينه ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزه ولرسوله وللمؤمنين) فالاعز صفه وقعت فى كلام المنافقين كنايه عن فريقهم و الاذل كنايه عن المومنين و قد اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينه، فاثبت الله تعالى فى الرد عليهم صفه العزه لغير فريقهم و هو الله تعالى ورسوله و المؤمنون و لم يتعرض لثبوت ذلك الحكم الذى و هو الاخراج للموصوفين بالعزه اعنى الله تعالى ورسوله و المؤمنين و لا لنفيه عنهم. (و الثانى حمل لفظ وقع فى كلام الغير على خلاف مراده) حال كون خلاف مراده (مما يحتمله) ذلك اللفظ (بذكر متعلقه) أى انما يحمل على خلاف مراده بان يذكر متعلق ذلك اللفظ (كقوله قلت ثقلت إذا اتيت مرارا * قال ثقلت كاهلى بالايادى فلفظ ثقلت وقع فى كلام الغير بمعنى حملتك المؤنه فحمله على تثقيل عاتقه بالايادى و المنن بان ذكر متعلقه اعنى قوله كاهلى بالايادى. (ومنه) أى و من المعنوى (الاطراد و هو ان تأتى باسماء الممدوح أو غيره) واسماء (آبائه على ترتيب الولاده

من غير تكلف) فى السبک (كقوله ان يقتلوک فقد ثللت عروشهم، بعتيبه بن الحارث بن شهاب) يقال للقوم إذا ذهب عزهم وتضعضع حالهم قد ثل عرشهم يعنى ان تبحجوا بقتلک وفرحوا به فقد اثرت فى عزهم وهدمت اساس مجدهم بقتل رئيسهم. فان قيل هذا من تتابع الاضافات فكيف يعد من المحسنات. قلنا قد تقرر ان تتابع الاضافات إذا سلم من الاستكراه ملح ولطف و البيت من هذا القبيل كقوله عليه السلام الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم الحديث، هذا تمام ما ذكر من الضرب المعنوى (واما) الضرب (اللفظى) من الوجوه

ص ٢٨٨

المحسنه للكلام. (فمنه الجناس بين اللفظين و هو تشابههما فى اللفظ) أى فى التلفظ فيخرج التشابه فى المعنى نحو اسد وسبع أو فى مجرد عدد الحروف نحو ضرب و علم أو فى مجرد الوزن نحو ضرب وقتل (والتام منه) أى من الجناس (ان يتفقا) أى اللفظان (فى انواع الحروف) فكل من الحروف التسعه و العشرين نوع و بهذا يخرج نحو يفرح ويمرح (و) فى (اعدادها) وبه يخرج نحو الساق و المساق (و) فى هيئاتها) وبه يخرج نحو البرد و البرد بالفتح و الضم فان هيئه الكلمه هى كيفيه حاصله لها باعتبار الحركات و السكنات فنحو ضرب وقتل على هيئه واحده مع اختلاف الحروف بخلاف ضرب وضرب مبنيين للفاعل و المفعول فانهما على هيئتين مع اتحاد الحروف. (و) فى (ترتيبها) أى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيره عنه وبه يخرج نحو الفتح و الحتف (فان كانا) أى اللفظان المتفقان فى جميع ما ذكره (من نوع) واحد من انواع الكلمه (كاسمين) أو فعلين أو حرفين (يسمى متماثلا) جريا على اصطلاح المتكلمين من ان التماثل

هو الاتحـاد فى النوع (نحو ويوم تقوم السـاعه) أى القيـامه (يقسم المجرمون مـا لبثوا غير سـاعه) من ساعـات الايام (وان كانا من النوعين) اسم وفعـل أو اسم وحرف أو فعل وحرف (يسـمى مسـتوفى كقوله ما مات من كرم الزمان فانه * يحيى لـدى يحيى بن عبـد الله) لاـنه كريم يحيى من اسم الكرم (وايضـا) لجنـاس التـام تقسـيم آخر و هو انه (ان كان احـد لفظيه مركبا) و الاخر مفردا (سـمى جناس التركيب) وحينئذ (فان اتفقا) أى اللفظان المفرد و المركب (فى الخط خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسـم المتشابه) لاتفاق اللفظين فى الكتابه (كقوله إذا ملك لم يكن ذاهبه) أى صاحب هبه وعطاء (فدعه) أى اتركه (فدولته ذاهبه) أى غير بـاقيه (والاـ) أى وان لم يتفق اللفظـان المفرد و المركب فى الخـط (خص) هـذا النوع من جنـاس الـتركيب (بـاسم المفروق) لافتراق اللفظين فى صوره الكتابه (كقوله:

كلكم قـد اخـذ الجام و لا جام لنا * ما الذى ضـر مدير الجام لو جاملنا) أى عاملنا بالجميل هذا إذا لم يكن اللفظ المركب مركبا من كلمه وبعض كلمه و الاـخص بـاسم المرفو كقولـك اهـذا مصـاب ام طعم صاب (وان اختلفا) عطف على قوله و التام منه ان يتفقا أو على محذوف أى هذا ان اتفقا فيما ذكر وان اختلفا أى لفظا المتجانسـين (فى هيئات الحروف فقط) أى و اتفقا فى النوع و العـدد و الـترتيب (يسـمى) التجنيس (محرفـا) لاـنحراف احـدى الهيئـتين عن الهيئه الاـخرى و الاختلاـف قـد يكـون بـالحركه (كقولهم جبه البرد جنه البرد) يعنى لفظ البرد و البرد بالضم و الفتـح (ونحوه) فى ان الاختلاف فى الهيئه فقط قولهم (الجاهل اما مفرط ومفرط) لان الحرف

المشـدد لمـا كان يرتفع اللسان عنهما دفعه واحـده كحرف واحـد عـد حرفا واحـدا وجعل التجنيس مما لا اختلاف فيه فى الهيئه فقـط. ولـذا قـال (والحرف المشـدد) فى هـذا البـاب (فى حكم المخفف) واختلاـف الهيئه فى مفرط ومفرط باعتبـار ان الفاء من احـدهما ساكن و من الاخر مفتوح. (و) قـد يكون الاختلاف فيه فى الحركه و السكون جميعا (كقولهم البدعه شـرك الشـرك) فـان الشـين من الاـول مفتوح و من الثـانى مكسور و الراء من الاـول مفتوح و من الثانى ساكن (وان اختلفا) أى لفظا المتجانسـين (فى اعـدادها) أى اعـداد الحروف بان يكون فى احـد اللفظين حرف زائد أو اكثر إذا سـقط حصل الجناس التام (سـمى الجناس ناقصـا) لنقصان احـد اللفظين عن الاخر (و ذلک) الاختلاف (اما بحرف) واحـد (فى الاول مثل و التفت الساق بالساق إلى ربک يومئـذ المساق) بزياده الميم (أو فى الوسط نحو جـدى جهـدى) بزياده الهاء و قـد سـبق ان المشدد بحكم المخفف أو فى الاخر كقوله يمـدون من ايـد عواص عواصم) بزيـاده الميم و لا اعتبار بالتنوين و قوله من ايـد فى موضع مفعول يمـدون على زياده من كمـا هو مـذهب الاـخفش أو على كونها للتبعيض كما فى قولهم هز من عطفه وحرف من نشاطه أو على انه صـفه محـذوف أى يمدون سواعد من ايد عواص جمع عاصيه من عصاه ضربه بالعصا

ص ٢٩٠

وعواصم من عصـمه حفظه وحمـاه وتمـامه تصول باسـياف قواض قواضب أى يمـدون ايـديا ضاربات للاعـداء حاميات للاولياء صائلات على الاقران بسيوف حاكمه بالقتل قاطعه. (وربما سمى) هذا القسم الذى يكون الزياده فيه فى الاخر (مطرفا و اما باكثر) من حرف واحد و هو عطف على قوله اما بحرف و لم

يذكر من هذا الضرب الا ما تكون الزياده فى الاخر (كقولها) أى الخنساء (ان البكاء هو الشفاء من الجوى) أى حرقه القلب (بين الجوانح) بزياده النون و الحاء (وربما سمى هذا) النوع (مذيلا وان اختلفا) أى لفظ المتجانسين (فى انواعها) أى انواع الحروف (فيشترط ان لا يقع) الاختلاف (باكثر من حرف) واحد و الا لبعد بينهما التشابه و لم يبق التجانس كلفظى نصر ونكل (ثم الحرفان) اللذان وقع بينهما الاختلاف (ان كانا متقاربين فى المخرج (سمى) الجناس (مضارعا وهو) ثلثه اضرب لان الحرف الأجنبى (اما فى الاول نحو بينى وبين كنى ليل دامس وطريق طامس أو فى الوسط نحو قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه أو فى الاخر نحو الخيل معقود بنواصيها الخير) و لا يخفى تقارب الدال و الطاء و كذا الهاء و الهمزه و كذا اللام و الراء (والا) أى وان لم يكن الحرفان متقاربين (سمى لاحقا و هو ايضا اما فى الاول نحو ويل لكل همزه لمزه) الهمزه الكسر و اللمزه الطعن وشاع استعمالهما فى الكسر من اعراض الناس و الطعن فيها وبناء فعله يدل على الاعتياد (أو فى الوسط نحو ذلك بما كنتم تفرجون فى الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) وفى عدم تقارب الفاء و الميم نظر فانهما شفويتان وان اريد بالتقارب ان يكونا بحيث يدغم احدهما فى الاخر فالهاء و الهمزه ليستا كذلك (أو فى الاخر نحو قوله تعالى فإذا جاءهم امر من الامن وان اختلفا) أى لفظا المتجانسين (فى ترتيبها) أى ترتيب الحروف بان يتحد النوع و العدد و الهيئه لكن قدم فى احد اللفظين بعض الحروف واخر فى اللفظ الاخر. (سمى) هذا النوع (تجنيس القلب نحو

حسامه فتح لاوليائه حتف لاعدائه ويسمى قلب كل) لانعكاس ترتيب الحروف كلها (ونحو اللهم استر

ص ٢٩١

عوراتنا وآمن روعاتنا ويسمى قلب بعض) إذ لم يقع الانعكاس الابين بعض حروف الكلمه (فإذا وقع احدهما) أى احد اللفظين المتنجانسين تجانس القلب (فى اول البيت و) اللف (الاخر فى آخره سمى) تجنيس القلب حينئذ (مقلوبا مجنحا) لان اللفظين بمنزله جناحين للبيت كقوله لاح انوار الهدى من كفه فى كل حال. (وإذا ولى احد المتجانسين) أى تجانس سواء كان جناس القلب أو غيره ولذا ذكره باسمه الظاهر دون المضمر المتجانس (الاخر سمى) الجناس (مزدوجا ومكررا ومرددا نحو وجئتك من سبأ بنبأ يقين) هذا من التجنيس اللاحق وامثله الاخر ظاهره مما سبق (ويلحق بالجناس شيءان احدهما ان يجمع اللفظين الاشتقاق و هو توافق الكلمتين فى الحروف الاصول مع الاتفاق فى اصل المعنى (نحو قوله تعالى فاقم وجهك للدين القيم) فانهما مشتقان من قام يقوم. (و الثانى ان يجمعهما) أى اللفظين (المشابهه و هى ما يشبه) أى اتفاق يشبه (الاشتقاق) و ليس باشتقاق فلفظه ما موصوله أو موصوفه، وزعم بعضهم انها مصدريه أى اشباه اللفظين الاشتقاق و هو غلط لفظا و معنا اما لفظا فلانه جعل الضمير المفرد فى يشبه أى اللفظين و هو لا يصح الا بتأويل بعيد فلا يصح عند الاستغناء عنه و اما معنا فلان اللفظين لا يشبهان الاشتقاق بل توافقهما قد يشبه الاشتقاق بان يكون فى كل منهما جميع ما يكون فى آخر من الحروف أو اكثرها ولكن لا يرجعان إلى اصل واحد كما فى الاشتقاق (نحو قوله تعالى انى لعملكم من القالين) فالاول من القول و الثانى من القلى و قد يتوهم ان المراد بما يشبه الاشتقاق

هو الاشـتقاق الكبير و هـذا ايضـا غلـط لاـن الاشـتقاق الكبير هو الاتفـاق فى الحروف الاـصول دون الترتيب مثل القمر و الرقم و المرق، و قـد مثلوا فى هـذا المقام بقوله تعالى اثاقلتم إلى الارض ارضـيتم بالحياه الـدنيا، و لا يخفى ان الارض مع ارضـيتم ليس كـذلك. (ومنه) أى و من اللفظى (رد العجز على الصـدر و هو فى النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين) أى المتفقين فى اللفظ و المعنى (أو المتجانسين) أو المتشابهين فى

ص ٢٩٢

اللفـظ دون المعنى (والملحقين بهما) أى بالمتجانسـين الـذى يجمعهما الاشـتقاق أو شـبه الاشـتقاق (فى اول الفقره) و قـد عرفت معناها (و) اللفظ (الاخر فى آخرها) أى آخر الفقره فتكون الاقسام اربعه (نحو قوله تعالى وتخشى الناس و الله احق ان تخشاه) فى المكررين (ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل) فى المتجانسـين (ونحو قوله تعالى اسـتغفروا ربكم انه كان غفارا) فى الملحقين اشـتقاقا (ونحو قال انى لعملكم من القالين) فى الملحقين بشـبه الاشـتقاق (و) هو (فى النظم ان يكون احـدهما) أى احـد اللفظين المكررين أو المتجانسـين أو الملحقين بهما اشـتقاقا أو شبه الاشتقاق (فى آخر البيت و) اللفظ (الاخر فى صدر المصراع الاول أو حشوه أو آخره أو صدر) المصـراع (الثانى) فتصـير الاقسام سته عشره حاصله من ضرب اربعه فى اربعه و المصنف اورد ثلثه عشر مثالاـ واهمـل ثلاثا (كقوله سـريع إلى ابن العم يلطم وجهه، و ليس إلى داعى النـدى بسـريع) فيما يكون المكرر الاخر فى صـدر المصـراع الاول (وقوله: تمتع من شميم عرار نجد * فما بعد العشيه من عرار) فيما يكون المكرر الاخر فى حشو المصراع الاول و معنى البيت استمتع بشميم عرار نجد و هى ورده ناعمه

صفراء طيبه الرائحه فانا نعـدمه إذا امسـينا لخروجنا من ارض نجد ومنابته (وقوله و من كان بالبيض الكواعب) جمع كاعب و هى الجاريه حين تبدو ثديها للنهود (مغرما) مولعا (فما زلت بالبيض القواضب) أى السيوف القواطع (مغرما) فيما يكون المكرر الاخر فى آخر المصـراع الاـول (وقوله وان لم يكن الا معرج ساعه) هو خبر كان واسـمه ضـمير يعود إلى الامام المـدلول عليه فى بيت السابق و هو الما على الـدار التى لو وجـدتها بها اهلها ما كان وحشا مقيلها (قليلا) صـفه مؤكده لفهم القله من اضافه التعريج إلى الساعه أو صـفه مقيده أى الا تعريجا قليلا فى ساعه (فانى نافع لى قليلها) مرفوع بانه فاعل نافع و الضمير للساعه و المعنى قليل من التعريج فى الساعه ينفعنى ويشفى غليل وجدى، و هذا فيما يكون المكرر الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله دعانى) أى

ص ۲۹۳

اتركانى (من ملامكما سفاها) أى خفه وقله عقل (فداعى الشوق قبلكما دعانى) من الدعاء و هذا فيما يكون المتجانس الاخر فى صدر المصـراع الاول (وقوله و إذا البلابل) جمع بلبل و هو طائر معروف (افصـحت بلغاتها، فانف البلابل) جمع بلبال و هو الحزن (باحتساء بلابل) جمع بلبله بالضم و هو ابريق فيه الخمر و هـذا فيما يكون المتجانس الاخر اعنى البلابل الاول فى حشو المصـراع الاـول لاـ صـدره لاـن صـدره هو قوله و إذا (وقوله فمشـعوف بآيات المثانى،) (أى القرآن) (ومفتون برنات المثانى) أى بنغمات اوتـار المزامير التى ضم طـاق منهـا إلى طاق و هـذا فيما يكون المتجانس الاخر فى آخر المصـراع الاول (وقوله املتهم ثم أملتهم فلاح) أى ظهر (لى ان ليس فيهم فلاح) أى فوز ونجاه و هذا فيما يكون

المتجانس الاخر فى صدر المصراع الثانى (وقوله ضرائب) جمع ضريبه و هى الطبيعه التى ضربت للرجل وطبع عليها (ابدعتها فى السماح، فلسنا نرى لك فيها ضريبا) أى مثلا واصله المثل فى ضرب القداح و هذا فيما يكون الملحق الاخر بالمتجانسين اشتقاقا فى صدر المصراع الاول (وقوله) إذ المرء لم يخزن عليه لسانه، فليس على شئ سواه بخزان) أى إذا لم يحفظ المرء لسانه على نفسه مما يعود ضرره إليه فلا يحفظه على غيره مما لا ضرر له فيه، و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى حشو المصراع الاول (وقوله لو اختصرتم من الاحسان تكم، و العذاب) من الماء (يهجر للافراط فى الخصر) أى فى البروده يعنى ان بعدى عنكم لكثره انعامكم على و قد توهم بعضهم ان هذا المثال مكرر حيث كان اللفظ الاخر فى حشو المصراع الاول كما فى البيت الذى قبله و لم يعرف ان اللفظين فى البيت السابق مما يجمعهما الاشتقاق وفى هذا البيت مما يجمعهما شبه الاشتقاق و المصنف لم يذكر من هذا القسم الا هذا المثال واهمل الثلاثه الباقيه و قد اوردتها فى الشرح (وقوله: فدع الوعيد فما وعيدك ضائرى * اطنين اجنحه الذباب يضير) و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا و هو ضائرى فى اخر المصراع الاول

ص ۲۹۴

(وفى قوله و قد كانت البيض القواضب فى الوغى) أى السيوف القواطع فى الحرب (بواتر) أى قواطع بحسن استعمال اياها (فهى الان من بعده بتر) جمع ابتر إذ لم يبق من بعده من يستعملها استعماله و هذا فيما يكون الملحق الاخر اشتقاقا فى صدر المصراع الثانى. (ومنه) أى و من اللفظى (السجع قيل و هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على

حرف واحد) فی الاـخر (وهو معنی قول السکاکی هو) أی السجع (فی النثر کالقافیه فی الشعر) یعنی ان هذا مقصود کلام السکاکی ومحصوله و الا فالسجع علی التفسیر المذکور بمعنی المصدر اعنی توافق الفاصلتین فی الحرف الاخیر. وعلی کلام السکاکی هو نفس اللفظ المتواطی الاخر فی اواخر الفقر ولذا ذکره السکاکی بلفظ الجمع و قال انها فی النثر کالقوافی فی الشعر و ذلک لان القافیه لفظ فی آخر البیت اما الکلمه نفسها أو الحرف الاخیر منها أو غیر ذلک علی تفصیل المذاهب و لیست عباره عن تواطئ الکلمتین من اواخر الابیات علی حرف واحد. فالحاصل ان السجع قد یطلق علی الکلمه الاـخیره من الفقره باعتبار توافقها للکلمه الاـخیره من الفقره الاخری و قد یطلق علی نفس توافقها ومرجع المعنیین واحد (وهو) أی السجع ثلاثه اضرب (مطرف ان اختلفا) أی الفاصلتین (فی الوزن نحو مالکم لاـ ترجون لله وقارا و قد خلقکم اطوارا) فان الوقار و الاطوار مختلفان وزنا (والاـ) أی وان لم یختلفا فی الوزن (فان کان ما فی احدی القرینتین) من الالفاظ (أو) کان (اکثره) أی اکثر ما فی احد لقرینتین (مثل ما یقابله) من القرینه الاخری (فی الوزن و التقفیه) أی التوافق علی الحرف الاخیر (فترصیع نحو فهو یطبع الاسجاع بجواهر لفظه ویقرع الاسماع بزواجر وعظه) فجمیع ما فی القرینه الثانیه یوافق لما یقابله من القرینه الاولی و اما لفظه فهو فلا یقابله شئ من الثانیه، ولو قال بدل الاسماع الاذان کان مثالا لما یکون اکثر ما فی الثانیه موافقا لما یقابله فی الاولی (والا فهو متواز) أی وان لم یکن جمیع ما فی القرینه و لا اکثر مثل ما یقابله من الاخری

فهو السجع المتوازى

ص ۲۹۵

(نحو فيها سرر مرفوعه واكواب موضوعه) لاختلاف سرر واكواب فى الوزن و التقفيه جميعا و قد يختلف الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا، فالعاصفات عصفا، و قد تختلف التقفيه فقط كقولنا، حصل الناطق و الصامت، وهلك الحاسد و الشامت. (قيل واحسن السجع ما تساوت قرائته نحو فى سدر مخضود وطلح مضود وظل ممدود ثم) أى بعد ان لا تتساوى قرائنه فالاحسن (ما طالت قرينته الثانيه نحو و النجم إذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى أو) قرينته (الثالثه نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه) من التصليه (ولا يحسن ان يؤتى قرينه) بعد قرينه اخرى. (اقصر منها) قصرا (كثيرا) لان السجع قد استوفى امده فى الاول بطوله فإذا جاء الثانى اقصر منه كثيرا يبقى الانسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء إلى غايه فيعثر دونها، و انما قال كثيرا احترازا عن نحو قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الم يجعل كيدهم فى تضليل (والا سجاع مبنيه على سكون الاعجاز) أى أو اخر فواصل القرائن إذ لا يتم التواطؤ و التزاوج فى جميع الصور الا بالوقف و السكون (كقولهم ما ابعد ما فات واقرب ما هو آت) أى إذ لو لم يعتبر السكون لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت منون مكسور (قيل و لا يقال فى القرآن اسجاع) رعايه للادب وتعظيما له إذ السجع فى الاصل هدير الحمام و نحو و قيل لعدم الاذن الشرعى، و فيه نظر إذ لم يقل احد بتوقف امثال هذا على اذن الشارع و انما الكلام فى اسماء الله تعالى.

(بل يقال) للاسجاع فى القرآن اعنى الكلمه الاخيره من الفقره (فواصل، و قيل

السجع غير مختص بالنثر ومثله من النظم (قوله تجلى به رشدى واثرت) أى صارت ذات ثروه (به يدى وفاض به ثمدى) هو بالكسر الماء القليل و المراد ههنا المال القليل (واورى) أى صار ذاورى (به زندى) فاما اورى بضم الهمزه وكسر الراء على انه المتكلم المضارع من اوريت الزند اخرجت ناره فغلط

ص ۲۹۶

وتصحيف ومع ذلك يأباه الطبع (ومن السجع على هذا القول) أى القول بعدم اختصاصه بالنثر (ما يسمى التشطير، و هو جعل كل من شطرى البيت سجعه مخالفه لاختها) أى للسجعه التى فى الشطر الاخر، و قوله سجعه فى موضع المصدر أى مسجوعا سجعه لان الشطر نفسه ليس بسجعه أو هو مجاز تسميه للكل باسم جزئه (كقوله تدبير معتصم بالله منتقم، لله مرتغب فى الله) أى راغب فيما يقربه من رضوانه (مرتقب) أى منتظر ثوابه أو خائف عقابه، فالشطر الاول سجعه مبنيه على الميم و الثانيه سجعه مبنيه على الباء. (ومنه) أى و من اللفظى (الموازنه و هى تساوى الفاصلتين) أى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين أو من المصراعين (فى الوزن دون التقفيه نحو ونمارق مصفوفه وزرابى مبثوثه) فان مصفوفه ومبثوثه متساويان فى الوزن لا فى التقفيه إذ الاولى على الفاء و الثانيه على الثاء لا عبره بتاء التأنيث فى القافيه على ما بين فى موضع. وظاهر قوله دون التقفيه انه يجب فى الموازنه عدم التساوى فى التقفيه حتى لا يكون نحو فيها سرر مرفوعه، واكواب موضوعه، من الموازنه ويكون بين الموازنه و السجع مباينه الا على رأى ابن الاثير فانه يشترط فى السجع التساوى فى الوزن و التقفيه ويشترط فى الموازنه التساوى فى الوزن دون الحرف الاخير فنحو شديد و قريب ليس بسجع و

هو اخص من الموازنه و إذا تساوى الفاصلتان فى الوزن دون التقفيه (فان كان فى احدى القرينتين) من الالفاظ (أو اكثره مثل ما يقابله من) القرينه (الاخرى فى الوزن) سواء كان يماثله فى التقفيه أو لا (خص) هذا النوع من الموازنه (باسم المماثله) و هى لا تخص بالنثر كما توهمه البعض من ظاهر قولهم تساوى الفاصلتين و لا بالنظم على ما ذهب إليه البعض بل تجرى فى القبيلتين فلذلك أو رد مثالين نحو قوله تعالى (وآتيناهما الكتاب المستبين وهدينا هما الصراط المستقيم و قوله مهما الوحش) جمع مهاه و هى البقره الوحشيه (الا ان هاتا) أى هذه النساء (أو انس، قنا الخط الا ان تلك) لقناه (ذوابل) وهذه النساء نواضر، و المثالان مما يكون

ص ٢٩٧

اكثر ما فى احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لعدم تماثل آتيناهما وهدينا هما وزنا و كذا هاتا وتلك. ومثال الجميع قول ابى تمام، فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا، واقدم لما لم يجد عنك مهربا و قد كثر ذلك فى الشعر الفارسى واكثر مدائح ابى الفرج الرومى من شعراء العجم على المماثله و قد اقتفى الانورى اثره فى ذلك. (ومنه) أى و من اللفظى (القلب) و هو ان يكون الكلام بحيث لو عكسته بدأت بحرفه الاخير الحرف الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام ويجرى فى النثر و النظم (كقوله مودته تدوم لكل هول * و هل كل مودته تدوم) فى مجموع البيت و قد يكو ذلك فى المصراع كقوله ارانا الاله هلالا ارانا (وفى التنزيل كل فى فلك يسبحون وربك فكبر) و الحرف المشدد فى حكم المخفف لان المعتبر هو الحرف المكتوبه و قد يكون ذلك فى الفرد

نحو سلس ومغايره القلب بهذا المعنى لتجنيس القلب ظاهر فان المقلوب ههنا يجب ان يكون عين اللفظ الذى ذكر بخلافه ثمه ويجب ثمه ذكر اللفظين جميعا بخلافه ههنا. (ومنه) أى و من اللفظى (التشريع) ويسمى الترشيح وذا القافيتين ايضا (وهو بناء البيت على قافيتين يصح المعنى عند الوقوف على كل منهما لان التشريع هو ان يبنى الشارع ابيات القصيده ذات قافيتين على بحرين أو ضربين من بحر واحد فعلى أى القافيتين وقفت كان شعرا مستقيما، قلنا القافيه انما هى آخر البيت فالبناء على قافيتين لا يتصور الا إذا كان البيت بحيث يصح الوزن ويحصل الشعر عند الوقوف على كل منهما و الا لم تكن الاولى قافيه (كقوله يا خاطب الدنيا) من خطب المرأه (الدنيه) أى الخسيسه (انها، شرك الردى) أى حباله الهلاك

ص ٢٩٨

(وقراره الاكدار) أى مقر الكدورات. فان وقفت على الردى فالبيت من الضرب الثامن الطويل الكامل وان وقفت على الاكدار فهو من الضرب الثانى منه، و القافيه عند الخليل من آخر حرف فى البيت إلى اول ساكن يليه مع الحركه التى قبل ذلك الساكن، فالقافيه الاولى من هذا البيت هو لفظ الردى مع حركه الكاف من شرك و القافيه الثانيه هى من حركه الدال من الاكدار إلى الاخر و قد يكون البناء على اكثر من قافيتين و هو قليل متكلف، و من لطيف ذى القافيتين نوع يوجد فى الشعر الفارسى و هو ان تكون الالفاظ الباقيه بعد القوافى الاول بحيث إذا جمعت كانت شعرا مستقيم المعنى. (ومنه) أى و من اللفظى (لزوم ما لا يلزم) ويقال له الالزام و التضمين و التشديد و الاعنات ايضا (وهو ان يجئ قبل حرف الروى) و هو الحرف

الـذى تبنى عليه القصـيده وتنسب إليه فيقـال قصـيده لامـيه أو ميميه مثلا من رويت الحبل إذا فتلته لانه يجمع بين الابيات كما ان الفتل يجمع بين قوى الحبل أو من رويت على البعير إذا شـددت عليه الرواء و هو الحبل الـذى يجمع به الاحمال (أو ما فى معناه) أى قبـل الحرف الـذى هو فى معنى الروى (من الفاصـله) يعنى الحرف الـذى وقع فى فواصـل الفقر موقع حرف الروى فى قوافى الابيات. وفاعلى يجئ هو قوله (ما ليس بلازم فى السـجع) يعنى ان يؤتى قبله بشـئ لو جعل القوافى أو الفواصل اسجاعا لم يحتج إلى الاتيان بذلك الشئ ويتم السجع بدونه. فمن زعم انه كان ينبغى ان يقول ما ليس بلازم فى السجع أى القافيه ليوافق قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه فهو لم يعرف معنى هذا الكلام. ثم لا يخفى ان المراد بقوله يجئ قبل كذا ما ليس بلازم فى السـجع ان يكون ذلك فى بيتين أو اكثر أو فاصـلتين أو اكثر و الا ففى كل بيت أو فاصـله يجئ قبل حرف الروى أو ما فى معناه ما ليس بلازم فى السجع كقوله: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل

ص ٢٩٩

قـد جاء قبل اللام ميم مفتوحه و هو ليس بالزم فى السـجع و قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه اشاره إلى انه يجرى فى النثر و النظم (نحو فامـا اليتيم فلاـ تقهر و امـا السائـل فلاـ تنهر) فـالراء بمنزله حرف الروى ومجئ الهـاء قبلها فى الفاصـلتين لزوم ما يلزم لصحه السجع بدونها نحو فلا تنهر و لا تسخر (وقوله ساشكر عمرا ان تراخت منيتى، ايادى) بدل

من عمرا (ايادى لم تمن وان هى جلت،) أى لم تقطع أو لم تخلط بمنه وان عظمت وكثرت (فتى غير محجوب الغنى عن صديقه * و لاـ مظهر الشكوى إذا النعل زلت) زله القدم و النعل كنايه عن نزول الشر و المحنه (راى خلتى) أى فقرى (من حيث يخفى مكانها) لانى كنت استرها عنه بالتجمل (فكانت) أى خلتى (قذى عينيه حتى تجلت) أى انكشفت وزالت باصلاحه اياها باياديه يعنى من حسن اهتمامه جعله كالداء الملازم لا شرف اعضائه حتى تلافاه بالاصلاح، فحرف الروى هو التاء و قد جئ قبله بلام مشده مفتوحه و هو ليس بلازم فى السجع لصحه السجع بدونها نحو جلت ومدت ومنت وانشقت و نحو ذلك (واصل الحسن فى ذلك كله) أى فى جميع ما ذكر من المحسنات اللفظيه (ان تكون الالفاظ تابعه للمعانى دون العكس) أى ان لا يكون المعانى توابع للالفاظ بان يؤتى بالالفاظ متكلمه مصنوعه فيتبعها المعنى كيف ما كان كما فعله بعض المتأخرين الذين لهم شعف بايراد المحسنات اللفظيه فيجعلون الكلام كانه غير مسوق لافاده المعنى و لا يبالون بخفاء الدلالات وركاكه المعنى فيصير كغمد من ذهب على سيف من خشب. بل الوجه ان تترك المعانى على سجيتها فتطلب لانفسها لفظا تليق بها، وعند هذا تظهر البلاغه و البراعه ويتميز الكامل من القاصر، وحين رتب الحريرى مع كمال فضله فى ديوان الانشاء عجز فقال ابن الخشاب هو رجل مقاماتى و ذلك لان كتابه

ص ۳۰۰

حكايه تجرى على حسب ارادته ومعانيه تتبع ما اختاره من الالفاظ الموضوعه فاين هذا من كتاب امر به فى قضيه و ما احسن ما قيل فى الترجيح بين الصاحب و الصابى ان الصاحب كان يكتب

كما يريد و الصابى كان يكت كما يؤمر وبين الحالتين بون بعيد و لهذا قال قاضى قم حين كتب إليه الصاحب. ايها القاضى بقم، قد عزلناك فقم و الله ما عزلتنى الا هذه السجعه.

ص ۳۰۱

خاتمه الفن الثالث

(فى السرقات الشعريه و ما يتصل بها) مثل الاقتباس و التضمين و العقد و الحل و التلميح (وغير ذلك) مثل القول فى الابتداء و التخلص و الانتهاء. و انما قلنا ان الخاتمه من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمه للكتاب خارجه عن الفنون الثلاثه كما توهمه غيرنا لان المصنف قال فى الايضاح فى آخر بحث المحسنات اللفظيه. هذا ما تيسر لى باذن الله جمعه وتحريره من اصول الفن الثالث وبقيت اشياء يذكرها فى علم البديع بعض المصنفين و هو قسمان. احدهما ما يجب ترك التعرض له لعدم كونه راجعا إلى تحسين الكلام أو لعدم الفائده فى ذكره لكون داخلا فيما سبق من الابواب و الثانى مما لا بأس بذكره لاشتماله على فائده مع عدم دخوله فيما سبق مثل القول فى السرقات الشعريه و ما يتصل بها (اتفاق القائلين) على لفظ التثنيه (ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعه و السخاء) وحسن الوجه و البهاء و نحو ذلك (فلا يعد) هذا الاتفاق (سرقه) و لا استعانه و لا اخذا و نحو ذلك مما يؤدى هذا المعنى (لتقرره) أى لتقرر هذا الغرض العام فى (العقول و العادات) فيشترك فيه الفصيح و الاعجم و الشاعر و المفحم (وان كان) اتفاق القائلين (فى وجه الدلاله) أى طريق الدلاله على الغرض (كالتشبيه و المجاز و الكنايه وكذكر هيئات تدل على الصفه لاختصاصها بمن هى له) أى لاختصاص تلك الهيئات بمن ثبت تلك الصفه له

(كوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاه) أى السائلين جمع عافى (و) كوصف (البخيل بالعبوس) عند ذلك (مع سعه ذات اليد أى المال و اما العبوس عند ذلك مع قله ذات اليد فمن اوصاف الاسخياء (فان اشترك الناس فى معرفته) أى فى معرفه وجه الدلاله (لاستقراره فيهما) أى فى العقول

ص ٣٠٢

و العادات (كتشبيه الشجاع بالاسد و الجواد بالبحر فهو كالاول) أى فالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلاله كالاتفاق فى الغرض العام فى انه لا يعد سرقه و لا اخذا (والا) أى وان لم يشترك الناس فى معرفته (جاز ان يدعى فيه) أى فى هذا النوع من وجه الدلاله (السبق و الزياده) بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الاخر وان الثانى زاد على الاول أو نقص عنه. (وهو) أى ما لا يشترك الناس فى معرفته من وجه الدلاله على الغرض (ضربان) احدهما (خاصى فى نفسه غريب) لا ينال الا بفكر (و) الاخر (عامى تصرف فيه بما اخرجه من الابتذال إلى الغرابه كما مر) فى باب التشبيه و الاستعاره من تقسيمهما إلى الغريب الخاصى و المبتذل العامى الباقى على ابتذاله و المتصرف فيه بما يخرجه إلى الغرابه (فالاخذ و السرقه) أى ما يسمى بهذين الاسمين (نوعان ظاهر و غير ظاهر. اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما) مع اللفظ كله أو بعضه أو) حال كونه (وحده) من غير اخذ شئ من اللفظ (فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه) أى لكيفيه الترتيب و التأليف الواقع بين المفردات (فهو مذموم لانه سرقه محضه ويسمى نسخا وانتحالا كما حكى عن عبد الله بن الزبير انه فعال ذلك بقول معن ابن اوس إذا

انت لـم تنصـف اخـاک) أی لـم تعطـه النصـفه و لـم تـوفه حقـوقه (وجـدته، علی طرف الهجران) أی هـاجرا لـک متبـدلا بک وباخوتک (ان کان یعقل ویرکب حد السـیف) أی یتحمل الشدائد تؤثر فیه تأثیر السیوف وتقطعه وتقطیعها (من ان تضیمه،) أی بـدلا من ان تظلمه (إذا لم یکن عن شـفره السـیف) أی عن رکوب حد السـیف وتحمل المشاق (مزحل) أی مبعد. فقد حکی ان عبد الله بن الزبیر دخل علی معاویه فأنشده هذین البیتین فقال له معاویه لقد شـعرت بعدی یا ابا بکر و لم یفارق عبد الله المجلس حتی دخل معن بن اوس المزنی فانشد قصیدته التی اولها: لعمرک ما ادری وانی لاوجل * علی اینا تغدو المنیه اول

ص ۳۰۳

حتی اتمهمـا و فیها هـذان البیتان فاقبل معاویه علی عبـد الله بن الزبیر و قال الم تخبرنی انهما لک فقال اللفظ له و المعنی له وبعد فهو اخی من الرضـاعه وانـا احق بشـعره. (وفی معنـاه) أی فی معنی مـا لم یغیر فیه النظم (ان یبـدل بالکلمـات کلهـا أو بعضـها ما یرادفهـا) یعنی انه ایضا مـذموم وسـرقه محضه کما یقال فی قول الحطیه: دع المکارم لا ترحل لبغیتها * واقعـد فانک انت الطاعم الکاسـی ذر الماثر لا تـذهب بمطلبها * واجلس فانک انت الآکل اللابس کما قال امرئ القیس: وقوفا بها صـحبی علی مطیهم * یقولون لاـ تهلـک اسـی وتجمل فاورده طرفه فی دالیته الا انه اقام تجلـد مقام تجمل (وان کان) اخـذ اللفظ کله (مع تغییر لنظمه) أی نظم اللفظ (أو اخذ بعض اللفظ) لاکله (سمی) هذا الاخذ (اغاره ومسخا) و لا یخلو اما ان یکون الثانی ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (فان

كـان الثـانى ابلغ) من الاـول (لاختصـاصه بفضـيله) لاـ توجـد فى الاـول كحسن السـبك أو الاختصار أو الايضاح أو زياده معنى (فممـدوح) أى فالثـانى مقبول كقول بشـار من راقب النـاس) أى حـاذرهم (لم يظفر بحـاجه وفـاز بالطيبـات الفاتك اللهـج) أى الشـجاع القتال الحريص على القتل (وقول سـلم) الخاسر بعده (من راقب الناس مات غما) أى حزنا و هو مفعول له أو تمييز (وفاز باللذه الجسور) أى التشديد الجرئه فبيت سـلم اجود سبكا واخصر لفظا (وان كان) الثانى (دونه) أى دون الاول فى البلاغه لفوات فضـيله توجـد فى الاـول (فهو) أى الثانى (مـذموم كقول ابى تمام) فى مرثيه محمـد بن حميـد (هيهات لا يأتى الزمان بمثله * ان الزمان بمثله لبخيل) و قول ابى الطيب اعدى الزمان سـخاؤه) يعنى لعلم الزمان منه السـخاء وسـرى سـخاؤه إلى الزمان (فسـخا به) واخرجه من العدم إلى الوجود ولو لا سـخاؤه الذى استفاده منه لبخل به على اهل الدنيا واستبقى لنفسه كذا ذكره ابن جنى و قال ابن

ص ٣٠٤

فورجه هـذا تأويـل فاسـد لاـن سـخاء غير موجود لا يوصف بالعـدوى و انما المراد سـخا به على و كان بخيلا به على فلما اعـداه سخاؤه اسعدنى بضـمى إليه وهـدايتى له لما اعـداه سـخاؤه (و لقد يكون به الزمان بخيلا) فالمصـراع الثانى مأخوذ من المصـراع الثانى لابى تمام على كل من تفسـيرى ابن جنى و ابن فورجه إذ لا يشترط فى هذا النوع من الاخذ عدم تغاير المعنين اصـلا كما تـوهمه البعض و الاـ لـم يكن مـأخوذا منه على تأويـل ابن جنى ايضـا لاـن ابـا تمـام علـق البخـل بمثـل المرثى وابـا الطيب بنفس الممدوح هذا ولكن مصراع ابى تمام اجود سبكا لان قول ابى

الطيب. و لقد يكون بلفظ المضارع لم يقع موقعه إذ المعنى على المضى. فان قيل المراد فقد يكون الزمان بخيلا بهلاكه أى لا يسمح بهلاكه قط لعلمه بانه سبب صلاح العام و الزمان وان سخا بوجوده وبذله للغير لكن اعدامه وافناؤه باق بعد فى تصرفه. قلنا هذا تقدير لا قرينه عليه وبعد صحته فمصراع ابى تمام اجود لاستغنائه عن مثل هذا التكلف (وان كان) الثانى (مثله) أى مثل الاول (فابعد) أى فالثانى ابعد (من الذم و الفضل للاول كقول ابى تمام لو حار) أى تحير فى التوصل إلى اهلاك النفوس (مرتاد المنيه) أى الطالب الذى هو المنيه على انها اضافه بيان (لم يجد، الا الفراق على النفوس دليلا و قول ابى الطيب لو لا مفارقه الاحباب ما وجدت، لها المنايا إلى ارواحنا سبلا) الضمير فى لها لمنيه و هو قال من سبلا أو المنايا فاعلل وجدت وروى يد المنايا فقد اخذ المعنى كله مع لفظ المنيه و الفراق و الوجدان وبدل النفوس بالارواح وان اخذ المعنى وحده سمى) هذا الاخذ (لماما) من الم إذا قصد واصله من الم بالمنزل إذا نزل به (وسلخا) و هو كشط الجلد عن الشاه ونحوها فكأنه كشط عن المعنى جلد أو البسه جلدا آخر فان اللفظ للمعننى بمنزله اللباس (وهو ثلاثه اقسام كذلك) أى مثل ما يسمى اغاره ومسخا لان الثانى اما ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (اولها) أى اول الاقسام و هو ان يكون الثانى ابلغ من الاول (كقول ابى تمام هو) الضمير للشان (الصنع) أى الاحسان و الصنع مبتدأ خبره الجمله الشرطيه اعنى قوله

ص ٣٠٥

(ان تعجل فخير وان ترث،) أى تبطأ (فالريث فى بعض المواضع أنفع)

و الاحسن ان يكون هو فيه عائذا إلى حاضر فى الذهن و هو مبتدأ خبره الصنع و الشرطيه ابتداء كلام، و هذا كقول ابى العلاء هو الهجر حتى ما يلم خيال، وبعض صدود الزائرين وصال، و هذا نوع من الاعراب لطيف لا يكاد يتنبهه الا الاذهان الراقيه من ائمه العرب (وقول ابى الطيب و من الخير بطوء سيبک) أى تأخر عطائک (عنى، اسرع السحب فى المسير الجهام) أى السحاب الذى لا ماء فيه و اما ما فيه ماء فيكون بطيئا ثقيل المشى فكذا حال العطاء ففى بيت ابى الطيب زياده بيان لاشتماله على ضرب المثل بالسحاب (وثانيها) أى ثانى الاقسام و هو ان يكون الثانى دون الاول (كقول البحترى و إذا تألق) أى ملع (فى الندى) أى فى المجلس (كلامه المصقول) المنقح (خلت) أى حسبت (لسانه من عضبه) أى سفيه القاطع و قول ابى الطيب: كأن السنهم فى النطق قد جعلت * على رماحهم فى الطعن خرصانا جمع خرص بالضم و الكسر هو السنان يعنى ان السنهم عند النطق فى المضاء و النفاذ تشابه اسنتهم عند الطعن فكأن السنهم جعلت اسنه على رماحهم فبيت البحترى ابلغ لما فى لفظى تألق و المصقول من الاستعاره التخييليه فان التألق و الصقاله للكلام بمنزله الاظفار للمنيه ولزم من ذلک تشبيه كلامه بالسيف هو استعاره بالكنايه.

(وثالثها) أى ثالث الاقسام و هو ان يكون الثانى مثل الاول (كقول الاعرابى) ابى زياد (ولم يک اكثر الفتيان مالا، ولكن ارحبهم ذراعا) أى اسخاهم، يقال فلان رحب الباع و الذراع ورحبتهما أى سخى (وقول الشجع ليس) أى الممدوح يعنى جعفر بن يحيى (باوسعهم) الضمير للملوک (فى الغنى ولكن معروفه) أى احسانه (اوسع)

فالبيتان متماثلان هذا ولكن لا يعجبنى معروفه اوسع (واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان) أى معنى البيت الاول و معنى البيت الثانى (كقول جرير فلا يمنعك من ارب) أى حاجه (لحاهم) جمع لحيه يعنى كونهم فى صوره (الرجال

ص ٣٠۶

سواء ذو العمامه و الخمار) يعنى ان الرجال منهم و النساء سواء فى الضعف و قول ابى الطيب: و من فى كفه منهم قناه * كمن فى كفه منهم خضاب) واعلم انه يجوز فى تشابه المعنيين اختلاف البيتين نسيبا ومديحا وهجاء وافتخارا أو نحو ذلك. فان الشاعر الحاذق إذا قصد إلى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفائه فغير لفظه وصرفه عن نوعه ووزنه وقافيته و الى هذا اشار بقوله. (ومنه) أى غير الظاهر (ان ينقل المعنى إلى محل آخر كقول البحترى سلبوا) أى ثيابهم (واشرقت الدماء عليهم، محمره فكأنهم لم يسلبوا) لان الدماء المشرقه كانت بمنزله الثياب لهم (وقول ابى الطيب يبس النجيع عليه) أى على السيف (وهو مجرد عن غمده فكأنما هو مغمد) لان الدم اليابس بمنزله غمد له فنقل المعنى من القتلى و الجرحى إلى السيف. (و منه) أى من غير الظاهر (ان يكون معنى الثانى اشمل) من معنى الاول (كقول جرير إذا غضبت عليك بنو تميم، وجدت الناس كلهم غضابا) لانهم يقومون مقام كلهم (وقول ابى نؤاس ليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد) فانه يشمل الناس و غيرهم فهو اشمل من معنى بيت جرير. (ومنه) أى من غير الظاهر (القلب و هو ان يكون معنى الثانى نقيض معنى الاول كقول ابى الشيص جد الملامله فى هواك لذيذه * حبا لذكرك فليلمنى اللوم و قول ابى الطيبء احبه) الاستفهام للانكار

باعتبـار القيـد الـذى هو الحال اعنى قوله (واحب فيه ملامه،) كما يقال اتصـلى وانت محـدث على تجويز واو الحال فى المضارع المثبت كمـا هو راى البعض أو على حـذف المبتـدا أى وانا احب. ويجوز ان يكون الواو للعطف، و الانكار راجع إلى الجمع بين الامرين اعنى محبته

ص ٣٠٧

ومحبه الملامه فيه (ان الملامه فيه من اعدائه) و ما يصدر عن عدو المحبوب يكون مبغوضا لا محبوبا و هذا نقيض معنى بيت ابى الشيص لكن كل منهما باعتبار آخر و لهذا قالوا الاحسن فى هذا النوع ان يبين السبب. (ومنه) أى من غير الظاهر (ان يؤخذ بعض المعنى ويضـاف إليه مـا يحسـنه كقول الافوه فترى الطير على آثارنا، راى عين) يعنى عيانا (ثقه) حال أى واثقه أو مفعول له مما يتضـمنه قوله على آثارنا أى كائنه على آثارنا لوثوقها (ان سـتمار) أى سـتطعم من لحوم من نقتلهم (وقول ابى تمام و قـد ظللت) أى القى عليهـا الظـل وصـارت ذوات ظـل (عقبـان اعلامه ضـحى، بعقبان طير فى الـدماء نواهل) من نهل إذا روى نقيض عطش (اقامت) أى عقبان الطير (مع الرايات) أى لاعلام وثوقا بانها ستطعم لحوم القتلى (حتى كلها من الجيش الا انها لم تقاتل، (فان ابا تمـام لم يلم بشـئ من معنى قول الافوه راى عين) الـدال على قرب الطير من الجيش بحيث ترى عيانـا لاتخيلا و هـذا مما يؤكد شجاعتهم وقتلهم الاعادى (ولا) بشـئ من معنى (قوله ثقه ان سـتمار) الـدال على وثوق الطير بالمبره لاعتيادها بذلك و هذا ايضـا ممـا يؤكـد المقصود قيـل ان قول ابى تمـام و قـد ظلت المـام بمعنى قوله راى عين لان وقوع الظل على الرايات مشـعر بقربها من الجيش

و فيه نظر إذ قد يقع ظل الطير على الرايه و هو فى جو السماء بحيث لا- يرى اصلا. نعم لو قيل ان قوله حتى كأنها من الجيش المام بمعنى قوله راى عين فانما تكون من الجيش إذا كانت قريبا منهم مختلطا بهم لم يبعد عن الصواب (لكن زاد) أبو تمام (عليه) أى على الافوه زيادات محسنه للمعنى المأخوذ من الافوه اعنى تساير الطير على آثارهم (بقوله الا انها لم تقاتل وبقوله فى الدماء نواهل وباقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش وبها) أى وباقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش (تيم حسن الاول) يعنى قوله الا انها لم تقاتل لانه لا يحسن الاستدراک الذى

ص ٣٠٨

هو قوله الا انها لم تقاتل ذلک الحسن الا بعد ان يجعل الطير مقيمه مع الرايات معدوده فى عداد الجيش حتى يتوهم انها ايضا من المقاتله، و هذا هو المفهوم من الايضاح و قد قيل معنى قوله وبها أى بههذه الزيادات الثلاث يتم حسن معنى البيت الاول (واكثر هذه الانواع) المذكوره لغير الظاهر (ونحوها مقبوله) لما فيها من نوع تصرف. (ومنها) أى من هذه الانواع (ما يخرجه حسن التصرف من قبيل الاتباع إلى حيز الابتداع وكل ما كان اشد خفاء) بحيث لا يعرف كونه مأخوذا من الاول الا بعد مزيد تأمل (كان قرب إلى القبول) لكونه ابعد عن الاتباع وادخل فى الابتداع (هذا) أى الذى ذكر فى الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما واخذ الثانى منه وكونه مقبولا أو مردودا وتسميه كل بالاسامى المذكوره (كله) انما يكون (إذا علم ان الثانى اخذ من الاول) بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم أو بان يخبر هو عن نفسه

انه اخـذ منه و الاـ فلاـ يحكم بشـئ من ذلك (لجواز ان يكون الاتفاق) فى اللفظ و المعنى جميعا أو فى المعنى وحـده (من قبيل توارد الخواطر) أى مجيئه (على سبيل الاتفاق من غير قصـد إلى الاخـذ) كما يحكى عن ابن مياده انه انشـد لنفسه، مفيد ومتلاف إذا ما اتيته، تهلل واهتز اهتزاز المهنـد فقيل له اين يـذهب بك هـذا للحطيئه، فقال الان علمت انى شاعر إذا وافقته على قوله و لم اسـمعه (فإذا لم يعلم) ان الثانى اخـذ من الاول. (قيل قال فلان كـذا و قد سـبقه إليه فلان فقال كذا) ليغتنم بذلك فضـيله الصدق ويسـلم من دعوى علم الغيب ونسبه النقص إلى الغير (ومما يتصل بهذا) أى بالقول فى السرقات (القول فى الاقتباس و التضمين و العقـد و الحل و التلميـح) بتقديم اللام على الميم من لمحه إذا ابصـره و ذلك لان فى كل منها اخذ شـئ من الاخر (اما الاقتباس فهو ان يضـمن الكلاـم) نظمـا كـان أو نثرا (شـىءا من القرآن أو الحـديث لاـ على انه منه) أى لا على طريقه ان ذلك الشـئ من القرآن أو الحديث يعنى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه كما يقال فى اثناء الكلام قال الله تعالى كذا و قال

ص ٣٠٩

النبى عليه السلام كذا و نحو ذلك فانه لا يكون اقتباسا. ومثل للاقتباس باربعه امثله لانه اما من القرآن أو الحديث وكل منهما اما فى النثر أو فى النظم. فالاول (كقول الحريرى فلم يكن الا كلمح البصر أو هو اقرب حتى انشد واغرب،) و الثانى مثل (قول الاخر ان كنت ازمعت) أى عزمت (على هجرنا، من غير ما جرم فصبر جميل، وان تبدلت بنا

غيرنـا، فحسـبنا الله ونعم الوكيـل و) الثالث مثل (قول الحريرى قلنا شاهت الوجوه) أى قبحت و هو لفظ الحـديث على ما روى انه لما اشـتد الحرب يوم حنين اخذ النبى صـلى الله تعالى عليه وسـلم كفا من الحصاء فرمى به وجوه المشركين و قال شاهت الوجوه (وقبـح) على المبنى للمفعول أى لعن من قبحه الله بالفتح أى ابعده عن الخير (اللكع) أى لعن اللئيم. (و) الرابع مثل (قول ابن عباد قال) أى الحبيب (لى ان رقيبى سـئ الخلق فـداره،) من المـداراه و هى الملاطفه و المجامله وضـمير المفعول للرقيب (قلت دعنى وجهـك الجنه حفت بالمكـاره) اقتباسا من قوله عليه السـلام حفت الجنه بالمكاره وحفت النار بالشـهوات أى احيطت يعنى لابد لطـالب جنه وجهـك من تحمـل مكـاره الرقيب كمـا انه لابـد لطـالب الجنه من مشـاق التكـاليف. (وهو) أى الاقتبـاس (ضـربان) احـدهما (مـا لم ينقل فيه المقتبس عنه معناه الاصـلى كما تقـدم) من الامثله (و) الثانى (خلافه) أى ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصـلى (كقول ابن الرومى لئن اخطأت فى مدحك ما اخطأت فى منعى، لقد انزلت حاجاتى بواد غير ذى زرع) هذا مقتبس من قوله تعالى (ربنا انى اسـكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) لكن معناه فى القرآن واد لا ماء فيه و لا نبات و قد نقله ابن الرومى إلى جانب لا خير فيه و لا نفع (ولا بأس بتغيير يسـير) فى اللفظ المقتبس (للوزن أو غيره كقوله) أى كقول بعض المغاربه (قد

ص ٣١٠

كـان) أى وقع (ما خفت ان يكونا، انا إلى إليه راجعونا) وفى القرآن انا لله وانا إليه راجعون (واما التضـمين فهو ان يضـمن الشـعر شىءا من شعر

الغير) بيتا كان أو ما فوقه أو مصراعا أو ما دونه (مع التنبيه عليه) أي على انه من شعر الغير (ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء) و بهذا يتميز عن الاخذ و السرقه (كقوله) أي كقول الحريرى يحكم ما قاله الغلام الذى عرضه أبو زيد للبيع (على انى سأنشد عند بيعى، اضاعونى واى فتى اضاعوا) المصراع الثانى للعرجى، ونمامه ليوم كريهه وسداد ثغر اللام فى ليوم لام التوقيت و الكريهه من اسماء الحرب وسداد الثغر بكسر السين لا غير سده بالخير و الرجال و الثغر موضع للمخافه من فروج البلدان أي اضاعونى فى وقت الحرب وزمان سد الثغور و لم يراعوا حقى احوج ما كانوا إلى واى فتى أي كاملا من الفتيان اضاعوا و فيه تنديم وتخطئه لهم وتضمين المصراع بدون التنبيه لشهرته كقول الشاعر قد قلت لما اطلعت وجناته، حول الشقيق الغض روضه آس، اعذاره السارى العجول توقفا، ما فى وقوفك ساعه من بأس المصراع الاخير لابى تمام (واحسنه) أي احسن التضمين (ما زاد على الاصل) أي شعر الشاعر الاول (بنكته) لا توجد فيه (كالتوريه) أي الايهام (والتشبيه فى قوله إذا الوهم ابدى) أي اظهر (لى لماها) أي سمره شفتيها (وثغرها، تذكرت ما بين العذيب وبارق ويذكرنى) من الاذكار (من قدها ومدامعى، مجر عوالينا ومجرى السوابق) انتصب مجر على انه مفعول ثان ليذكرنى وفاعله ضمير يعود إلى الوهم و قوله تذكرت ما بين العذيب وبارق، مجر عوالينا ومجرى السوابق مطلع. قصيده لابى الطيب، و العذيب وباريق موضعان و ما بين ظرف للتذكر أو للمجر و المجرى قدم اتساعا فى تقديم الظرف على عامله المصدر أو ما بين مفعول تذكرت ومجر بدل عنه و

المعنى انهم كانوا نزولا بين هذين الموضعين وكانوا يجرون الرماح عند مطارده الفرسان ويسابقون على الخيل.

ص ٣١١

فالشاعر الثانى اراد بالعذيب تصغير العذب يعنى به شفه الحبيبه ويبارق ثغرها الشبيهه بالبرق وبما بينهما ريقها و هذا توريه وشبه تبختر قدها بتمايل الرمح وتتابع دموعه بجريان الخيل السوابق (ولا يضر) فى التضمين (التغيير اليسير) لما قصد تضمينه ليدخل فى معنى الكلام كقول الشاعر فى يهودى به داء الثعلب اقول لمعشر غلطوا وغضوا، من الشيخ الرشد وانكروه، هو ابن جلا وطلاع الثنايا، متى يضع العمامه يعرفوا، البيت لسحيم بن وشيل واصله اما ان جلا على طريقه التكلم فغيره إلى طريقه الغيبه ليدخل فى المقصود. (وربما سمى تضمين البيت فيما زاد على البيت استعانه وتضمين المصراع فما دونه ايداعا) كانه اودع شعره شىءا قليلا من شعر الغير (ورفوا) كانه رفا خرق شعره بشىء من شعر الغير. (واما العقد فهو ان ينظم نثرا) قرآنا كان أو حديثا أو مثلا أو غير ذلك (لا على طريق الاقتباس) يعنى ان كان النثر قرآنا أو حديثا فنظمه انما يكون عقدا إذا غير تغييرا كثيرا واشير إلى انه من القرآن أو الحديث وان كان غير القرآن أو الحديث فنظمه عقد كيف ما كان إذ لا دخل فيه للاقتباس. (كقوله ما بال من اوله نطفه، وجيفه آخره يفخر) الجمله حال أى ما باله مفتخرا (عقد قول) على رضى الله عنه و ما لابن آدم الفخر و انما اوله نطفه وآخره جيفه (واما الحل فهو ان ينثر نظما) و انما يكون مقبولا إذا كان سبكه مختارا لا يتقاصر عن سبك النظم وان يكون حسن الموقع غير قلق (كقول بعض المغاربه فانه لما قبحت فعلاته وحنظلت نخلاته)

أى صارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المراره (لم يزل سوء الظن يقتاده) أى يقوده إلى تخيلات فاسده وتوهمات باطله (ويصدق) هو (توهمه الذى يعتاده) من الاعتياد (حل قول أى الطيب إذا ساء فعل المرء سائت ظنونه * وصدق ما يعتاده من توهم يشكو سيف الدوله واستماعه لقول اعدائه.

ص ٣١٢

(واما التلميح) صح بتقديم اللام على الميم من لمحه إذا ابصره ونظر إليه وكثيرا ما تسمعهم يقولون لمح فلان هذا البيت فقال كذا وفى هذا البيت تلميح إلى قول فلان و اما التمليح بتقديم الميم على اللام بمعنى الاتيان بالشئ المليح كما مر فى التشبيه و الاستعاره فهو ههنا غلط محض وان اخذا مذهبا (فهو ان يشار) فى فحوى الكلام (إلى قصه أو شعر) أو مثل سائر (من غير ذكره) أى ذكر كل واحد من القصه أو الشعر و كذا المثل فالتلميح اما فى النظم أو فى النثر و المشار إليه فى كل منهما اما ان يكون قصه أو شعرا أو مثلا تصير سته اقسام و المذكور فى الكتاب مثل التلميح فى النظم إلى القصه و الشعر (كقوله فوالله ما ادرى أحلام نائم، المت بنا اما كان فى الركب يوشع) وصف لحوقه بالاحبه المرتحلين وطلوع شمس وجه الحبيب من جانب الخدر فى ظلمه الليل. ثم استعظم ذلک واستغرب وتجاهل تحيرا وتدلها و قال اهذا حلم اراه فى النوم، ام كان فى الركب يوشع، النبى صلى الله عليه و آله. فرد الشمس (اشاره إلى قصه يوشع عليه السلام واستيقافه الشمس) على ما روى من انه قاتل الجبارين يوم الجمعه فلما ادبرت الشمس خاف ان تغيب قبل ان يفرغ منهم ويدخل السبت فلا يحل له قتالهم فيه فدعا الله

تعالى فرد له الشمس حتى فرغ من قتالهم (وكقوله لعمرو) و اللام للابتداء و هو مبتدأ (مع الرمضاء) أى الارض الحاره التى ترمض فيها القدم أى تحترق حال من الضمير فى ارق (والنار) مرفوع معطوف تعلى عمروا أو مجرور معطوف على الرمضاء (تلتظى) حال منها و ما قيل انها صله على حذف الموصول أى النار التى تلتظى تعسف لا حاجه إليه (ارق) خبر المبتدأ من رق له إذا رحمه. (واخفى) من خفى عليه تلطف وتشقق (منك فى ساعه الكرب، اشار إلى البيت المشهور) و هو قوله (المستجير) أى المستغيث (بعمر وعند كربته) الضمير للموصول أى الذى يستغيث عند كربته بعمرو (كالمستجير من الرمضاء بالنار) وعمرو هو جساس بن مره و ذلك لانه لما رمى كليبا ووقف فوق رأسه قال له كليب با

ص ٣١٣

عمرو اغثنى بشربه ماء فاجهز عليه فقيل المستجير بعمرو البيت.

ص ٣١٥

فصل من الخاتمه فى حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء (ينبغى للمتكلم) شاعرا كان أو كاتبا (ان يتأنق) أى يتبع الانق و الاحسن يقال تأنق فى الروضه إذا وقع فيها متتبعا لما يونقه أى يعجبه (فى ثلاثه مواضع من كلامه حتى تكون) تلك المواضع الثلاثه اعذب لفظا) بان تكون فى غايه البعد عن التنافر و الثقل (واحسن سبكا) بان تكون فى غايه البعد عن التعقيد و التقديم و التأخير الملبس وان تكون الالفاظ متقاربه فى الجزله و المتانه و الرقه و السلاسه وتكون المعانى مناسبه لالفاظها من غير ان تكتسى اللفظ الشريف المعنى السخيف أو على العكس بل يصاغان صياغه تناسب وتلاؤم (واصح معنى) بان يسلم من التناقض و الامتناع و الابتذال ومخالفه العرف و نحو ذلك. (احدها الابتداء) لانه اول ما

يقرع السمع فان كان عذبا حسن السبك صحيح المعنى اقبل السامع على الكلام فوعى جميعه و الا عرض عنه وان كان الباقى فى غايه الحسن فالابتداء الحسن فى تذكار الاحبه و المنازل (كقوله قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل * بسقط اللوى بين الدخول فحومل) السقط منقطع الرمل حيث يدقه و اللوى رمل معوج ملتوى و الدخول وحومل موضعان و المعنى بين اجزاء الدخول (و) فى وصف الدال (كقوله: قصر عليه تحيه وسلام * خلعت عليه جمالها الايام) خلع عليه أى نزع ثوبه وطرحه عليه. (و) ينبغى (ان يجتنب فى المديح مما يتظير به) أى يتشأم به (كقوله موعدا حبابك بالفرقه غد)، مطلع قصيده لابن مقاتل الضرير أنشدها للداعى العلوى فقال له الداعى موعد أحبابك يا اعمى ولك المثل السوء (واحسنه) أى أحسن الابتدا (ما ناسب المقصود) بأن يشتمل على إشاره إلى ما سبق الكلام لاجله،

ص ٣١٦

(ويسمى) كون الابتداء مناسبا للمقصود (براعه الاستهلال) من برع الرجل: إذا فاق أصحابه فى العلم أو غيره (كقوله فى التهنئه: بشرى فقد أنجز الاقبال ما وعدا) وكوكب المجد فى افق العلى صعدا مطلع قصيده لابى محمد الخازن يهنئ الصاحب بولد لا بنته. (وقوله فى المرثيه هى الدنيا تقول بملء فيها حذار حذار) أى احذر (من بطشى) أى أخذى الشديد (وفتكى) أى قتلى فجأه مطلع قصيده لابى الفرج الساوى يرثى فخر الدوله (وثانيها) أى ثانى المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (التخلص) أى الخروج (مما شبب الكلام به) أى ابتدأ وافتتح قال الامام الواحدى رحمه الله معنى التشبيب ذكر أيام الشباب و اللهو و الغزل و ذلك يكون فى ابتداء قصائد الشعر فسمى ابتداء كل امر تشبيبا وان لم يكن

فى ذكر الشباب (من تشبيب) إلى وصف للجمال (وغيره) كالادب و الافتخار و الشكايه و غير ذلك (إلى المقصود مع رعايه الملائمه بينهما) أى بين ما شبب به الكلام وبين المقصود واحترز بهذا عن الاقتضاب وأراد بقوله التخلص معناه اللغوى و إلا فالتخلص فى العرف هو الانتقال مما افتتح به الكلام إلى المقصود مع رعايه المناسبه. و انما ينبغى أن يتأنق فى التخلص لان السامع يكون مترقبا الانتقال من الافتتاح إلى المقصود كيف يكون، فان كان حسنا متلائم الطرفين حرك من نشاطه وأعان على اصغاء ما بعده و إلا فبالعكس فالتخلص الحسن. (كقوله يقول فى قومس) اسم موضع قومى و قد اخذت منا السرى أى اثر فينا السير بالليل ونقص من قوانا (وخطى المهريه) عطف على السرى لا على المجرور فى منا كما سبق إلى بعض الاوهام و هى جمع خطوه وأراد بالمهريه الابل المنسوبه إلى مهر ابن حيدان أبى قبيله (القود) أى الطويله الظهور و الاعناق جمع اقود اى اثرت فينا مزاوله السرى ومسايره المطايا بالخطى ومفعول يقول هو قوله (امطلع الشمس تبغى) أى تطلب (ان تؤم) أى تقصد (بنا فقلت كلا) ردع للقوم وتنبيه (ولكن مطلع الجود و قد ينتقل منه) أو مما شبب به الكلام (إلى ما لا يلائمه ويسمى) ذلك الانتقال (الاقتضاب)

ص ٣١٧

وهو فى اللغه الاقتطاع و الارتجال (وهو) أى الاقتضاب (مذهب العرب الجاهليه و من يليهم من المخضرمين) بالخاء و الضاد المعجمتين أى الذين أدركوا الجاهليه و الاسلام مثل لبيد. قال فى الاساس ناقه مخضرمه أى جذع نصف اذنها ومنه المخضرم الذى أدرك الجاهليه و الاسلام كأنما قطع نصفه حيث كان فى الجاهليه (كقوله لو رأى الله ان فى الشيب

خيرا، جاورته الابرار فى الخلد شيبا) جمع أشيب و هو حال من الابرار، ثم انتقل من هذا الكلام إلى ما لا يلائمه فقال: (كل يوم تبدى) أى تظهر (صروف الليالى، خلقا من أبى سعيد غريبا) ثم كون الاقتضاب مذهب العرب و المخضرمين أى دأبهم وطريقتهم لا ينافى أن يسلكه الاسلاميون ويتبعونهم فى ذلك فان البيتين المذكورين لابى تمام و هو من الشعراء الاسلاميه فى الدوله العباسيه، و هذا المعنى مع وضوحه قد خفى على بعضهم حتى اعترض على المصنف بأن أبا تمام لم يدرك الجاهليه فكيف يكون من المخضرمين. (ومنه) أى من الاقتضاب (ما يقرب من التخلص) فى أنه يشوبه شىء من المناسبه (كقولك بعد حمد الله اما بعد) فانه كان كذا و كذا فهو اقتضاب من جهه الانتقال من الحمد و الثناء إلى كلام آخر من غير رعايه ملائمه بينهما لكنه يشبه التخلص حيث لم يأت بالكلام الآخر فجأه من غير قصد إلى ارتباط وتعليق بما قبله بل قصد نوع من الربط على معنى مهما يكون من شىء بعد الحمد و الثناء فانه كان كذا و كذا (قيل وهو) أى قولهم بعد حمدالله أما بعد. هو (فصل الخطاب) قال ابن الاثير و الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه فى كل امر ذى شأن بذكر الله وتحميده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد، و قيل فصل الخطاب معناه الفاصل من الخطاب أى الذى يفصل بين الحق و الباطل على أن المصدر بمعنى الفاعل، و قيل المفصول من الخطاب و هو الذى يتبينه

من يخاطب به أى يعمله بينا لا يلتبس عليه فهو بمعنى المفعول. (وكقوله) تعالى عطف على قوله كقولك بعـد حمد الله يعنى من الاقتضاب

ص ٣١٨

القريب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كما فى قوله تعلى بعد ذكر اهل الجنه (هذا وان للطاغين لشـر مآب) فهو اقتضاب فيه نوع مناسبه وارتباط لان الواو للحال ولفظ هـذا اما خبر مبتـدا محـذوف (أى الامر هـذا) و الحال كـذا (أو) مبتـدأ محذوف الخبر أى (هذا كما ذكر) و قد يكون الخبر مذكورا (مثل قوله تعالى) بعد ما ذكر جمعا من الانبياء عليهم السلام وأراد أن يذكر بعد ذالك الجنه واهلهـا (هـذا ذكر وان للمتقين لحسن مـآب) باثبـات الخبر اعنى قوله ذكر و هـذا مشـعر بـأنه فى مثـل قوله تعالى هـذا وان للطاغين مبتـدأ محـذوف الخبر، قال ابن الاثير لفظ هذا فى هذا المقام من الفصل الذى هو احسن من الوصل و هى علاقه وكيده بين الخروج من كلام إلى كلام آخر، (ومنه) أى من الاقتضاب القريب من التخلص (قول الكاتب) هو مقابل للشاعر عند الانتقال من حـديث إلى آخر (هـذا باب) فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتـدئ الحديث الآخر بغته. (وثالثها) أى ثالث المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (الانتهاء) لانه آخر ما يعيه السـمع ويرتسم فى النفس فان كان حسـنا مختارا تلقاء السـمع واستلذه حتى جبر ما وقع فيما سـبقه من التقصـير و إلا لكان على العكس حتى ربما أنساه المحاسن الموردة فيما سبق فالانتهاء الحسن (كقوله وانى جدير) أى خليق (إذ بلغتك بالمنى) أى جدير بالفوز بالامانى (وانت بما املت منك جدير، فان تولنى) اى تعطنى (منك الجميل فاهله) أى فأنت أهل لاعطاء ذلك الجميل

(والا فانی عاذر) ایاک عما صدر عنی من الابرام (وشکور) لما صدر عنک من الاصغاء إلی المدیح أو من العطایا السالفه. (واحسنه) أی أحسن الانتهاء (ما اذن بانتهاء الکلام) حتی لا یبقی للنفس تشوق إلی ما وراءه (کقوله بقیت بقاء الدهر یا کهف اهله، و هذا دعاء للبریه شامل) لان بقاءک سبب لنظام امرهم وصلاح حالهم، وهذه المواضع الثلاثه مما یبالغ المتأخرون فی التأنق فیها و اما المتقدمون فقد قلت عنایتهم بذلک (وجمیع فواتح السور وخواتمها وارده علی أحسن الوجوه وأکملها) من البلاغه لما فیها من التفنن

ص ۳۱۹

وأنواع الاشاره وکونها بین أدعیه ووصایا ومواعظ وتحمیدات و غیر ذلک مما وقع موقعه وأصاب نحره بحیث تقصر عن کنه وصفه العباره وکیف لا وکلام الله سبحانه وتعالی فی الرتبه العلیا من البلاغه و الغایه القصوی من الفصاحه، و لما کان هذا المعنی مما قد یخفی علی بعض الاذهان لما فی بعض الفواتح و الخواتم من ذکر الاهوال و الافزاع وأحوال الکفار وأمثال ذلک اشار إلی إزاله هذا الخفاء بقوله (یظهر ذلک بالتامع مع التذکر لما تقدم) من الاصول و القواعد المذکوره فی الفنون الثلاثه التی لا یمکن الاطلاع علی تفاصیلها وتفاریقها الا لعلام الغیوب فانه یظهر بتذکرها ان کلا من ذلک وقع موقعه بالنظر إلی مقتضیات الاحوال وان کلا من السور بالنسبه إلی المعنی الذی یتضمنه مشتمله علی لطف الفاتحه ومنطویه علی حسن الخاتمه ختم الله تعالی لنا بالحسن ویسر لنا الفوز بالذخر الاسنی بحق النبی و آله الاکرمین و الحمد لله رب العالمین.

اخلاق نظری ۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹

عنوان و نام پدیدآور: اخلاق (۳) درسنامه اخلاق برای طلاب پایه

سوم / نویسنده امام خمینی، گزینش مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

مشخصات نشر: قم: دانش حوزه، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری: ص ۳۷۹

فروست: (مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون) ۳)

(گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره؛ دفتر اول)

شابک: ۲۰۰۰۰ ریال؛ ۲۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فهرستنویسی قبلی

یادداشت: این کتاب گزیده ای از سه کتاب «جهاد اکبر» آداب الصلاه و «شرح حدیث جنود عقل و جهل» امام خمینی می باشد

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Ethics ۳.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: درسنامه اخلاق برای طلاب پایه سوم

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

رده بندی کنگره: ۶ / BP۲۴۶ / م ۴، ۳. ج

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۶۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲ - ۲۷۹۲۷

مقدمه

سخن مرکز متون

بسم الله الرحمن الرحیم

السّلام علی الإمام المهدی الذی یملأ الأرض قسطاً و عدلاً

آبشـار دانش، دراز زمانی بر دامن حوزه فرو می باریـد و از آنجا به دشت سبز سـینه ها. این، در روزگاری بود که حوزه، بسان دشت تشـنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه گون دانشها را در بر می کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می ساخت.

حوزه با زمان پیش می رفت و با دانشهای روز در می آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آنها بیرون می کشید. حرکت، رویش و جوشـش، تمـام زوایـای حوزه را فرا گرفته بود. در هر عرصه ای که گام می گـذاشت، سـخنی نو داشت و دریچه ای جدید به روشـنایی می گشود. پرتو از قرآن و سـنّت می گرفت و در پرتو قرآن و سـنّت سـیر می کرد. علم، گمشده پروردگان این حوزه بود. در هر جا که گام می نهادند، به هر کانونی

کـه در می آمدنـد، در هر محفلی کـه بـار می یافتنـد، در هر قلمروی کـه ره می پوییدنـد، بر سـرِ هر چشـمه ای کـه رحـل می افکندنـد، در پی گمشده خود بودند که بیابند و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند. حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان. اگر اندیشه ای را نقد می کردند، اگر نوشته ای را به بوته بررسی می نهادند، در پی آن بودند که غبار از چهره حقیقت بسترند و راه روشن را بنمایانند و به سرچشـمه خورشید رهگشایند. بسیاری از آنان، هم در فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، و ادبیات، نگارشـهایی داشـتند و هم در علومی دیگر،ماننـد ریاضـیات و طب، پرتکاپو بودند و خسـتگی ناپذیر. با سـستی، تن پروری، و راحت جویی میانه ای نداشـتند. مرد عرصه های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به قلّه های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش. گردنه های دشوارْگذر و راه های

۱ پر پیچ و خم را می پیمودند، تا به افق روشن دانش برسند و تمدّنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.

آنچه را گفته آمـد، می شود از آثار علمی به جای مانـده از دوره های گوناگون و نیز از نقشـی که عالمان و دانش آموختگان حوزه های نجف، بغداد، حلّه، ری، اصـفهان، قم، جبل عامل، و ... در جهان اسـلام و در رشد و تعالی فکری مسـلمانان داشـته اند، بدرستی فهمید.

امروزه اگر حوزه بر آن است که شـکوه آفرینـد و بـا انقلاب نور، هماهنـگ و هم آوا شود، ناگزیر بایـد در صـحنه های گونه گون همزمان تلاش کند و همه سویه و ژرف بیندیشد.

پیـداست کـه از جمله کارهـای بایسـته در این عرصه، تـدوین متـون آموزشـی است. از این روی، برای برداشـتن گـامی هرچند کوچک، به سال

۱۳۷۸، «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» (۱) در حوزه علمیه قم بنیان گذارده شد تا افزون بر نگارش و سامان دهی متنهای درسی حوزه های علوم دینی، نشر پیراسته و چشم نواز آنها را به عهده گیرد.

پیش از این، صاحب نظران و بزرگانی مانند آیه الله شهید سید محمدباقر صدر و آیه الله شیخ محمّد رضا مظفر (تغمّدهما الله بالرحمه و الرضوان، و أسکنَهما أعْلی غُرُفاتِ الجِنان) گامهایی بلند در این راه برداشته اند. این مرکز همه آن تلاشها را ارج می نهد و خود را ادامه دهنده کوچک راه آن بزرگان و مُلهَم از آنان می داند.

نا گفته پیداست که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیه علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقّت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می کنیم تا با بهره گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرّسان و صاحب نظران، در زمینه هایی که احساس نیاز می شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقّت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل تر و در مدّتی کوتاه تر، مطالب افزون تری به آنان بیاموزند.

این مرکز، جوانه ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و مدرّسان و صاحب نظران، بپاید و دوام یابد و گامی هر چند کوتاه در راه تعالی حوزه های علوم دینی بردارد. از این رو، با فروتنی، از همه این بزرگواران انتظار همدلی و همراهی داریم و با خضوع از ایشان می خواهیم از ارائه طریق و راهنمایی و انتقاد و

اظهـار نظر دریغ نورزنـد و از این رهگـذر، موجبـات خشـنودی صـاحب حوزه، حضـرت بقیه الله الأعظم (عجّل الله تعالی فرجه الشریف) را فراهم آورند.

بنـای مرکز بر این است که همواره در بهسازی و اصـلاح و رفع نقایص متون درسـی بکوشـد و همین که اصـلاح، تکمیل، و یا تعویض متنی را لازم دید، به آن اقدام کند.

کتاب حاضـر، اخلاق (۳)، به منظور تـدریس در پایه سوم سـطح یک حوزه تـدوین شـده است. اخلاق (۳)، و نیز اخلاـق (۴)، گزیـده آثـار اخلاقی امام خمینی قـدس سـره است. اخلاق (۳) دفترِ اوّل از گزیـده آثـار اخلاقی امام، و مشـتمل بر گزیـده سـه کتاب: جهاد اکبر (۲)، آداب الصـلاه و شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ و اخلاق (۴) دفتر دوم از گزیده آثار و خلاصه شـرح اربعین است. چگونگی آثار اخلاقی امام و گزینش مرکز متون به تفصیل در مقدّمه خواهد آمد.

علاـوه بر این اثر، اخلاق (۱) و (۲) برای پـایه های اوّل و دوم منتشـر شـده و اخلاق (۴) تا (۶) برای پـایه های چهارم، پنجم و ششم در آستانه نشر است.

از اعضـای محترم گروه اخلاـق مرکز متون، و همه کسـانی که در مراحـل مختلف برای سامـان یافتن این اثر ما را یاری کردند صمیمانه سپاسـگزاریم، بخصوص از فضـلای محترم حوزه آقایان محسن صادقی، علی مختاری، عباسعلی مردی، سید ابوالحسن مطّلبی، محسن نوروزی. همچنین از آقایـان رمضـان علی قربـانی و علی تجویـدیان که صـفحه آرایی و حروفچینی این اثر را بر عهده داشتند.

از همه صـاحب نظران و مـدرّسان تقاضا می شود که نظر خود را در خصوص اثر حاضـر و دیگر آثار این مرکز، به نشانی «قم، صندوق پستی ۹۱۶

/ ۳۷۱۸۵، مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» با ما در میان گذارند.

قم

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

تابستان ۱۳۸۲

*****

۱) ابتدا «دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه» و سپس «متون» نامیده شد که برگرفته از «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه» است.

۲) خلاصه این اثر، که آن را تقریرات دروس اخلاق نامیـده ایم، به منظور مطالعه - نه تـدریس - در اخلاق (۳) گنجانده شده است.

مقدمه

فصل اوّل: علم اخلاق و امام خمینی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد للّه ربّ العالمین، و الصلاه و السلام علی سیدنا و نبینا أفضل الخلائق أجمعین،

و وصیه و خلیفته علی أمیر المؤمنین، و آله الطیبین الطاهرین، ولعنه الله

علی أعدائهم أبد الآبدین و دهر الداهرین

السلام علی الإمام المهدی الذی یملأ الأرض قسطاً و عدلاً

پیشوای بزرگ و نـام آورِ دورانِ معاصر، بنیانگـذار جمهوری اسـلامی ایران، حضـرت امـام خمینی (قـدّس اللهُ روحه الزکیه، و أفاض علی تربته المراحمَ الرّبانیه) علاوه بر فقه و اصول و دیگر علوم رایـج حوزه ها، در دانش اخلاق و تزکیه و تهذیبِ نفوس یدی طولی داشت و بخشی نسبتاً زیاد از عمر شریف خود را صرفِ تدریس اخلاق و تربیت و تزکیه فضلا و طلّاب و نیز تحقیق در مسائـلِ اخلـاق و نگـارشِ کتابهای سودمنـد اخلاقی کرد؛ به طوری که در این زمینه اسـتادی ماهر و صاحب نظری مسلّم و شخصیتی ممتاز و تأثیرگذار شناخته شد و دروسِ اخلاق و جلساتِ تهذیب او تأثیر بسیاری بر مستمعان بخصوص طلّاب و فضلا داشت.

امام خمینی، تـدریس اخلاق در حوزه قم را از دوره سیاه رضاخان شـروع کرد و تا مدتی پس از آن ادامه داد. جلسات اخلاق

امام که در مدرسه فیضیه

و مدرسه حاج ملا صادق (۳)

*****

۳) واقع در ابتدای ۴۵ متری عمار یاسر، از سمت خیابان انقلاب (چهارمردان).

۵ برگزار می شد، شیفتگان زیادی داشت و مشتاقان فراوانی را از زلال معارف اخلاقی وحی سیراب می کرد. تاریخ نگار انقلاب اسلامی، حجه الاسلام جناب سید حمید روحانی در این باره می نویسد:

در آغاز، این جلسه محدود بود و فقط عده ای افراد مورد اعتماد ایشان می توانستند در آن شرکت کنند. بتدریج دامنه این درس توسعه یافت و هفته ای یک روز در سطح حوزه تشکیل می شد و علاوه بر روحانیان دهها نفر از اقشار دیگر در آن شرکت می جستند. استقبال زیاد از این مجلس، امام را بر آن داشت تا جلسه را در هر هفته ای دو روز (پنج شنبه و جمعه) برقرار کند. در این حال، عمّال رضاخان به کارشکنی پرداختند و در صدد برهم زدن آن بر آمدند به طوری که سرانجام امام خمینی ناچار شد این جلسه را از مدرسه فیضیه به مدرسه حاج ملا صادق منتقل و به شکل محدودتری برگزار کند.

تا آنکه دوران سیاه رضاخان به سر آمد و درس اخلاق امام در فیضیه با شکوه تمام مجدداً برگزار شد و در آنجا سالیان درازی (ظاهراً حدود هشت سال) ادامه یافت ... (۴)

امام خمینی خود به مناسبتی در این باره نوشته اند:

علت اصلی توسعه این مجلس [مجلس درس اخلاق] جلوگیری شدید پلیس رضا شاه بود از مطلق مجالس تعزیه و موعظه و امثال آن. از این جهت مردم علاقه مند بودند و اینجانب نیز درس خصوصی ... را به نحو عموم و عوام فهم توسعه دادم. (۵)

همچنین دانشمند خدمتگزار مرحوم حجه الاسلام شیخ محمد شریف رازی قدس سره

پنجاه سال پیش - یعنی در سال ۱۳۷۳ ق - در کتاب آثار الحجّه که به سال ۱۳۷۴ ق چاپ شده درباره تدریس امام نوشته است:

... و بخصوص در فنّ اخلاق و درس آن، استاد منحصر به فرد حوزه قم بوده، و حدود هشت سال در مدرسه فیضیه هفته ای دو روز صدها نفر از فضلای حوزه و غیره را از بیانات شیوا و درس اخلاق خود مستفیض [می کرد] و با ذکر «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک، و أنِرْ أبصار قلوبنا بضیاء نظرها إلیک، حتّی تخرق أبصار القلوب حُجُبَ النور، فتصل إلی معدن العظمه، و تصیر أرواحنا معلّقةً بعزّ قدسک» که همه روزه در اختتام درسش می فرمود، قلوب اهل ذوق و تهذیب را نورانی و صفا و جلا می داد، تا در چند سال اخیر که درس مذکور را برای پاره ای از موانع تعطیل، و حوزه درس خارج فقه و اصول را دایر [کرد] ... (۶)

مرحوم رازی قدس سره همچنین در کتاب گنجینه دانشمندان که در سال ۱۳۵۲ ش چاپ شده است در این باره گوید:

... پس از مرحوم آقای ملکی، چندین سال تدریس این علم به عهده زعیم بزرگوار آیه الله خمینی (مد ظلّه العالی) بود که در مدرسه فیضیه در روزهای پنج شنبه و جمعه بود که این نگارنده هم با جماعت بسیاری شرکت داشتم و هرگز فراموش نمی کنم که معظّم له در غالب روزها آیه مبارکه «یا أیها الذین امنوا اتّقوا الله و لتنظر نَفسٌ ما قَدَّمت لغدٍ ...» (۷) را عنوان کرده، و با سوز و روحانیت مخصوصی مطالب اخلاقی را بحث نموده و روحانیت مخصوص و نورانیت خاصّی به شاگردان

و حاضرین می دادند و در آخر بحث هم با حالی عجیب و قلبی حزین دست به دعا برداشته و عرض می کردند: «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک ... و تصیر أرواحنا معلّقةً بعزّ قدسک». (۸)

استاد شهید مطهری قدس سره که خود یکی از بارزترین چهره های شرکت کننده این کلاس است، تأثیر آن را بدین سان بیان کرده است:

... اگر چه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از مقدّمات فارغ نشده بودم و شایستگی ورود در معقولات را نداشتم، امّا درس اخلاقی که وسیله شخصیت محبوبم در هر پنج شنبه و جمعه گفته می شد، و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه ای این درس مرا آنچنان به وجد می آورد که تا دوشنبه و سه شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می یافتم. بخش مهمّی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس - و سپس در درسهای دیگری که در طی دوازده سال از آن استادِ الهی فرا گرفتم - انعقاد یافت و همواره خود را مدیون او دانسته و می دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود. (۹)

---

۴) نهضت امام خمینی، ج ۱، ص ۳۹ - ۴۰، با تلخیص و اندکی تصرّف در عبارت.

۵) صحیفه امام، ج ۳، ص ۱۸۳.

۶) آثار الحجّه، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵.

۷) حشر (۵۹): ۱۸.

۸) گنجینه دانشمندان، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

۹) علل گرایش به مادّیگری، ص ۱۰.

۷ ظاهراً از آن جلسات تقریر و دست نبشته ای کامل در دست نیست و جز قسمتهایی که شرکت کنندگان - از جمله

آیه الله شیخ علی پناه اشتهاردی - یادداشت کرده یا به خاطر سپرده اند، چیزی باقی نمانده است.

فصل دوم: آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

اشاره

امام خمینی علاوه بر تدریس اخلاق، به تألیف آثاری گرانسنگ در دانش اخلاق پرداخت. آثار اخلاقی امام - که مباحثی دیگر نیز در آنها به چشم می خورد، ولی عمدهً اخلاقی اند - به تربیت تاریخ تألیف عبارتند از:

۱. شرح اربعین؛

۲. آداب الصلاه؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس.

اینک توضیحی کوتاه درباره هر یک از این کتابها.

۱. شرح اربعین

نگارش این اثر شریف و تألیف مُنیف؛ یعنی مبسوطترین اثر اخلاقی امام، در عصر روز جمعه چهارم محرّم ۱۳۵۸ ق پایان یافته است. این کتاب شرحِ چهل حدیث شریف از احادیث خاندان رسالت (علیهم آلاف التحیه و الثناء) است که به اقتضای سنّتِ «اربعین» نویسی در بین علمای اسلام، تألیف شده، و **۲۹** حدیث آن اخلاقی و هفت حدیث آخر و نیز حدیث **۱۱، ۲۸، ۳۱** و **۳۲** در باب اعتقادات و معارف است. هر چند ذیل حدیث **۲۸، ۳۲** و **۳۴** مباحث اخلاقی هم مطرح شده است. مؤلّف در آغاز این کتاب انگیزه اش از تألیف آن را چنین بیان می کند:

این بنده بی بضاعتِ ضعیف، مدّتی بود با خود حدیث می کردم که چهل حدیث از احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام ... جمع آوری کرده و هر یک را به مناسبت شرحی کند که با حال عامه مناسبتی داشته باشد؛ و از این جهت آن را به زبان فارسی

۸ نگاشته که فارسی زبانان نیز از آن بهره گیرند. شاید - إن شاء الله - مشمول حدیثِ شریف ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله شوم که فرموده است: «من حفظ علی أُمّتی أربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامه

فقیهاً عالماً» تا بحمد الله و حسن توفیقه موفّق به شروع آن شدم.

امام در این اثر چهار بار از کتاب دیگر خود: مصباح الهدایه، که سالها پیش از شرح اربعین، یعنی در ۲۵ شوال ۱۳۴۹ ق از تألیف آن فارغ شده، یاد کرده اند:

در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است: «علی ممسوسٌ فی ذات الله» و نویسنده شمّه ای از سریان مقام نبوّت و ولایت را چون خفّاش که از آفتاب عالمتاب بخواهد وصف کند، در سابقِ ایام در رساله ای علی حِده موسوم به مصباح الهدایه به رشته تحریر در آورده. (۱۰)

ولی از دیگر آثاری که پیش از شرح اربعین تألیف کرده، در آن یادی نکرده اند.

امام در کتابهای آداب الصلاه و شرح جنود عقل و جهل بارها از این اثر یاد کرده و در مواردی آن را شرح اربعین نامیده است:

- ... نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسور در بیان آن به تفصیل پرداخته ام. (۱۱)

- ... ما شمّه ای از این مطلب را در کتاب شرح اربعین ... مذکور داشتیم. (۱۲)

- ... و ما شمّه ای از لطایف سوره کریمه توحید ... را در کتاب شرح اربعین بیان نمودیم. (۱۳)

- ... و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده شرح نمودیم. (۱۴)

از آنجا که این اسم مطابق مسمّی، و از سوی دیگر خود مؤلّف آن را بدین نام نامیده است ما هم از آن با همین عنوان یاد کرده ایم، هر چند با نام اربعین حدیث منتشر شده است.

۲. آداب الصلاه

مؤلّف درباره انگیزه اش از نگارش این اثر گوید:

---

۱۰) شرح اربعین، ص ۵۴۵ -

۵۴۶. نیز ر ک: ص ۵۹۲، ۶۲۵، ۶۳۵.

۱۱) آداب الصلاه، ص ۴۸.

۱۲) آداب الصلاه، ص ۲۹۱.

۱۳) آداب الصلاه، ص ۳۰۴. نیز ر ک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

۱۴) شرح جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶. نیز رک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

۹ ایامی چند پیش از این، رساله ای فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامّه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطری از آداب قلبیه این معراج روحانی را در سلک تحریر در آورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثّری حاصل آید.

نگارش این اثر در روز دوشنبه دوم ربیع الآخر ۱۳۶۱، برابر با ۳۰ فروردین ۱۳۲۱ پایان یافته است. مؤلف در این اثر علاوه بر آداب قلبی نماز، که خود از مسائل اخلاقی است، مباحث معارفی و اخلاقی مهمّ دیگری را نیز به تناسب مطرح کرده و سوره های شریفه حمد، توحید و قدر را تفسیر کرده اند. ایشان در این کتاب از چهار اثر دیگر خود یاد کرده اند:

الف) شرح اربعین، که پیشتر گذشت؛

ب) سرّ الصلاه (در ص ۲، ۳۱، ۷۹، ۳۰۴، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۷۷)؛

ج) شرح دعای سحر (در ص ۲۴۵)؛

د) مصباح الهدایه (در ص ۱۳۶، ۲۴۵، ۲۹۳).

همچنین وعده داده اند که رساله ای در باب علت تشریع بسیاری از عبادات تألیف کنند که گویا موفّق نشده اند:

... نویسنده را سالها در نظر است که در این باب رساله ای تنظیم کنم و اشتغالات دیگر مانع شده ...! (۱۵)

۳. شرح جنود عقل و جهل

این کتاب آخرین تألیف اخلاقی امام خمینی است و ایشان پس از این اثر به تألیفات فقهی و اصولی روی آورده اند.

این کتاب شرح حدیث معروف امام صادق علیه السلام درباره جنود عقل و جهل است که امام علیه السلام هفتاد و پنج جند برای هر یک از عقل و جهل بر شمرده است. (۱۶) امام خمینی علاوه بر مباحثی کلّی راجع به عقل و جهل، ۲۵ جند از جنود عقل و جهل را در ۲۵ مقصد شرح داده و تتمّه را به مجلّدی دیگر وا نهاده که ظاهراً موفّق به تألیف آن نشده اند:

---

۱۵) آداب الصلاه، ص ۷۵.

۱۶) الکافی، ج ۱، ص ۱۵.

– ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می دهیم و تتمه آن را با خواست خدا در مجلّد دیگر قرار می دهیم.

به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد شصت و سه در قصبه محلّات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم. (۱۷)

– و ما حقیقت توبه، و مقدّمات و شرایط آن را در باب خود در این رساله بیان می کنیم، إن شاء الله.

– پس از آن، توبه خالص کند با شرایط خود که در باب توبه بیاید. (۱۸)

ولی این مجلّدِ مطبوع، فاقد بحث توبه است (۱۹) و در نظر مؤلف بوده است که در مجلّد یا مجلّدات بعدی آن را تبیین کند.

امام در اواسط کتاب نیز اشاره ای به زمان تألیف آن دارند:

الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می کند موقع جوشش جنگ عمومی بین متّفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شعله ور شده و این شعله سوزنده و جهنم فروزنده نیست جز نائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سَبُعِ تبه روزگار، که

به اسم پیشوایی آلمـان، عالَم را و خصوصاً ملّت بیچاره خود را بـدبخت و پریشان روزگار کرد ... تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چنـد نفر حیوانِ به صورت انسان ... خلاص شونـد و این بیچارگی خاتمه پیـدا کنـد و این ظلمتکده خاکی نورانی شود به نور الهی ولی مصلحِ کامل؟ اللهمّ عجّل فرجه الشریف و مُنّ علینا بظهوره. (۲۰)

مؤلف در این کتاب از سه اثر دیگر خود یاد کرده و به آنها ارجاع داده است:

الف) مصباح الهدایه (ص ۲۸)؛ ب) شرح اربعین، (ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴)؛ ج) آداب الصلاه (ص ۵۱، ۱۰۷، ۳۹۰، ۴۱۳).

همچنین تألیف رساله ای جداگانه درباره تربیت فرزند را وعده داده اند: «... که تفصیل آن

---

۱۷) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۴۲۹.

۱۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل ص ۱۲۳، ۱۰۵.

۱۹) همچنان که فاقد «خاتمه» است که مؤلّف در مقدمه شرح حدیث جنود عقل و جهل، وعده آن را داده است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵).

۲۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

محتاج رساله جداگانه ای است که امید است به توفیق حق موفّق به افراز آن شوم» (۲۱) که ظاهراً چنین رساله ای تألیف نکرده اند یا از میان رفته است. همچنین آرزو کرده اند رساله ای در اثبات حدوث زمانی عالم به مسلک ویژه خود بنویسند. (۲۲)

مؤلف در این اثر که به انگیزه تربیت و تزکیه اخلاقی عموم مردم نوشته، بیشتر صبغه اخلاقی حدیث را مدّ نظر داشته و از پرداختن به دقایق علمی که تأثیری در این جهت ندارد، جز اندکی، روی بر تافته است. بنای وی

بر تألیفی اخلاقی به سبکی جدید بر خلاف کتب رایج دانش اخلاق، و الحق در این زمینه موفّق بوده است:

... نویسنده در نظر ندارد که بحث در اطراف جهاتِ علمیه این حدیث شریف کند به جهاتی ... سوم آنکه استفاده از نکات علمیه منحصر به اهل علم و فضل است و ما را نظر به استفاده عموم بلکه عوام است. چهارم - و آن عمده است - آنکه مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اسنی از بسط علوم الهیه، اِفهام نکات علمیه و فلسفیه ... نیست؛ بلکه غایت القصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مظلِم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالَم غیب و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلیص اعمال ...

بالجمله، به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی وعلمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن ... است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با اِبشار و موعظت و نصیحت و تذکر دادن و یاد آوردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند ...

نویسنده راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا

شد این طرز بنویسد ... (۲۳)

---

۲۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۵.

۲۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳: «... بیان آن با مقدماتش محتاج به اِفراد رساله جداگانه است، «لعلّ الله یحدث بعد ذلک أمراً» و توفیقی عنایت فرماید که به آن نایل شویم».

۲۳) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۷ – ۱۴.

۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس

کتاب دیگری که از تألیفات امام نیست؛ امّا جزء آثار اخلاقی و تقریر بیانات اخلاقی ایشان در دوره تبعید در نجف اشرف است، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس است. چنانکه گذشت، حضرت امام حدود شصت سال پیش در حوزه علمیه قم، جلسات پر رونق و تأثیر گذار و راهگشای اخلاق داشته اند و هر چند تقریراتِ آن دروس بر جای نمانده است؛ ولی خوشبختانه، امام مطالب اخلاقی مورد نظر خود را در آثار پیشگفته به ودیعت نهاده اند.

امام خمینی روز ۱۳ مهرماه ۱۳۴۴ برابر با ۹ جمادی الآخره ۱۳۸۵، از ترکیه به فرودگاه بغداد، و عصر جمعه ۲۳ مهر ۱۳۴۴ به نجف اشرف وارد شدند و روز ۲۳ / ۸ / ۱۳۴۴ برابر با ۲۰ رجب ۱۳۸۵ در مسجد شیخ انصاری قدس سره در نجف اشرف، تدریس فقه را شروع کردند. تدریس ایشان از آن تاریخ تا هنگام خروج از نجف و حرکت به سمت پاریس؛ یعنی اوایل ذی قعده ۱۳۹۸ برابر با اواسط مهرماه ۱۳۵۷، در ایام درسی حوزه ادامه داشت. هر چند در دوره تبعید در نجف اشرف، درس رسمی ایشان منحصر به فقه بود، ولی گهگاه و به مناسبتهای مختلف – مانند آغاز و انجام سال تحصیلی و پیش از ماه مبارک رمضان –

بیانات اخلاقی و مواعظ و تذکرات تنبّه دهنده ای داشته اند.

حجه الاسلام جناب آقای سید حمید روحانی بخشی از این مواعظ اخلاقی را همان زمان تقریر کرد که با نام جهاد اکبر یا مبارزه با نفس همراه با دروس امام درباره ولایت فقیه - و گاه جداگانه - سالها پیش از پیروزی انقلاب در خارج از ایران و سپس بارها در ایران منتشر شد. تاریخ مقدمه ناشر بر جهاد اکبر ذی حجه ۱۳۹۲ است. بنابراین، محتوای اثر فوق تا پیش از این تاریخ؛ یعنی بین سالهای ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۲ القا شده است.

متأسفانه نوار این دروس اخلاقی، جز دو جلسه در دست نیست. آن دو جلسه از نوار پیاده شده و در صحیفه امام (ج ۲، ص ۱۴ - ۲۸، و ص ۳۹۰ - ۳۹۱) چاپ شده است. از مقایسه این دو جلسه با جهاد اکبر مشخّص می شود که نصّ سخنان امام - مانند آنچه در صحیفه نور و صحیفه امام دیده می شود - پیاده نشده، بلکه مقرّر محترم - البته با موافقت امام - محتوای بیان ایشان را با ویرایش و تقدیم و تأخیر و رعایت نظم منطقی مباحث و تبدیل زبان گفتار به نوشتار

عرضه، و از این راه خدمتی بس ارزنده کرده اند.

بنابراین، بر خلاف سه اثر پیشین، جهاد اکبر به قلم حضرت امام نیست بلکه تقریر دروس ایشان است، آنهم نه مثل صحیفه نور و صحیفه امام که عین عبارت به همان شکل اصلی پیاده شده است، بلکه با تغییراتی که گذشت. از این رو، و نیز برای پرهیز از هر گونه اشتباه، ما آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم. پیداست که این اسم با

محتوا مطابقتر است؛ هر چند، چنانکه گذشت، حضرت ایشان در نجف اشرف، درسِ اخلاقی منظّم و با این عنوان نداشته اند؛ ولی این محتوا از بهترین دروس اخلاق به شمار می آید.

حضرت امام به آثار اخلاقی اش بیش از دیگر آثارش تعلّق خاطر داشته و نشر آنها را لازمتر می دانسته است. دلیل این نکته بند ششم وصیت نامه ایشان است که در ۱۵ دی ماه ۱۳۵۶ برابر با ۲۵ محرم ۱۳۹۸ در نجف اشرف نوشته اند:

۶. کتب خطّی این جانب را در صورت امکان طبع کنند، و اگر کسی خواست طبع کند در اختیار او بگذارند به طوری که ضایع نشود، خصوصاً کتب اخلاقی را. (۲۴)

فصل سوم: ویژگیها و محورهای اصلی آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

اشاره

چنانکه گذشت حضرت امام سالها وقت شریف و عمر عزیز خود را صرف این دانش کرد. نزد استادان بزرگ اخلاق و معرفت مانند مرحوم آیه الله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و مرحوم آیهالله شیخ محمد علی شاه آبادی (أفاض الله علی روحیهما المراحمَ الربّانیه و حباهما بالنعم الهنیئه) دانش اندوخت و سپس سالهای متمادی به مطالعه و غور در این مسائل و تدریس آنها پرداخت و علم را با عمل و ایمان قرین ساخت و خود استادی بزرگ و موفّق و تأثیرگذار شد و آنچه را یافت و چشید و تجربه کرد نوشت. از این رو مطالب ایشان از غنا، عمق و پختگی ویژه ای برخوردار است و با بسیاری از کتابهای اخلاق تفاوتهای فراوان دارد. از سوی دیگر، به دلیل تدریس اخلاق در حوزه و اهمیت ویژه ای که برای تزکیه و تهذیب روحانیان و اصلاح حوزه قائل بود، مباحث ایشان کاربردی، کارآمد، شفای دردهای بی درمان و عمدهً مربوط به

موضوعاتی است که بیشتر در حوزه ها محل ابتلا و نیاز است - هر چند برای

---

۲۴) صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۳.

عموم طبقات نیز تنبّه آفرین و درس آموز است - و یکی از دلایل گزینش ما نیز همین نکته است. به هر حال، پاره ای از محورهای اصلی در کتابهای اخلاقی امام، به اجمال، طی ده بند به مصداق «تلك عشره كامله» ذکر می شوند:

۱. انسان دارای دو فطرت است: اصلی و تبعی

امام مکرّراً متذکر شده اند که انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی که عبارت است از عشق به کمال مطلق؛و دیگری تبعی که عبارت است از تنفّر از نقص، و از این دو فطرت تعبیر می کنند به فطرت مخموره بی حجاب، و همه جنود عقل را جنود این فطرت می دانند. هر گاه این فطرت اصلی تحت تأثیر گناهان واقع شود، «محجوبه» به حجاب طبیعت می شود و جنود جهل همگی جنود فطرت محجوبه اند. (۲۵)

... و از این جهت احکام آسمانی ... بر طبق نقشه فطرت و طریقه جِبلّت بنا نهاده شده و تمام احکام الهی به طریق کلّی به دو مقصد منقسم شود که یکی اصلی و استقلالی و دیگر فرعی و تبعی است و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه رجوع کند:

مقصد اول

- که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق و أهم و عمده مراتب سلوك نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلات و حج به این مقصد مربوط است.

مقصد دوم

- که عرضی و تبعی است - تنفّر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام النقائص و اُمّ الأمراض است

و بسیاری از ربوبیات و عمده دعوتهای قرآنی و عمده ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفّر از نقص. پس جمیع شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلّص فطرت از حجُب ظلمانیه طبیعت. (۲۶)

۲______

۲۵) ر ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶ - ۷۷؛ شرح اربعین، ص ۱۲۷ - ۱۲۸، ۱۸۲ - ۱۸۴؛ آداب الصلاه، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

۲۶) شرح جنود عقل و جهل، ص ۷۹ - ۸۲. با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۰۳، ۳۸۰ - ۳۸۱، ۳۹۵.

۲. عالم طبیعت دار تغیر، و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغیر و اصلاح است

امام رحمه الله بارها بر این نکته تأکید کرده اند که عالم طبیعت دار تغیر و تبّدل وتصرّم است و در نتیجه تا پیش از فرا رسیدن مرگ، آدمی می تواند همه اخلاق رذیله را، هر چند در نفس ریشه دوانده باشند، اصلاح کند و هیچ عذری از این جهت پذیرفته نیست. از سوی دیگر، محاسن اخلاقی و مکارم و ملکات حمیده هیچ گاه نباید موجب عجب و غرور شوند؛ زیرا چه بسا زایل شوند و تا دم مرگ باقی نباشند:

انسان تا در عالم طبیعت واقع است می تواند نقایص خود را مبدّل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدّل به حسنات نماید، و اینکه معروف است «فلان خُلقِ زشت یا فلان صفتِ رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست» اصلی ندارد و حرفی بی

اساس و ناشی از قلّت تـدبّر است. بلکه با ریاضات و مجاهـدات تمام صـفات نفسانیه را می توان تبدیل نمود و تغییر داد، حتّی جُبن و بُخل و حرص و طمع را می توان مبدّل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود. (۲۷)

چنانکه دلالت بر این مـدّعا کنـد علاوه بر برهان و تجربه، دعوت انبیا و شـرایع حقّه به سوی اخلاق کریمه و ردع آنها از مقابل آنها. (۲۸)

۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال

امـام رحمه الله بـا بیانهـای گونـاگون این حقیقت را تبیین کرده انـد که آموختن علوم رسـمی و انباشـتن اصـطلاحات و مفاهیم خشـک و بی مغز نه تنهـا موجب نجـات و فلاح آدمی نیست بلکه اگر با تهـذیب همراه نباشـد ضـررش از چیزهای دیگر بیشتر است. چه بسا آدمی با هفتاد سال زحمت و تلاش با کـدّ یمین و عرق جبین جهنّم تحصـیل کنـد و معانی حرفیه، اصول عملیه و لفظیـه و شـرعیه و عقلیـه، اصـل مثبت، حکـومت و ورود، استصـحابِ عـدمِ ازلی و تعلیقی و کلّی قسم ثـالث، اصـاله الوجـود و اعتباریه الماهیه، ماده و صورت و هیولی و اعیان ثابته و فیض

---

۲۷) شـرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵۱. با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصـلاه، ص ۲۰۶ - ۲۰۸؛ شرح اربعین، ص ۵۱۰ - ۵۱۲، با تلخیص.

۲۸) شرح اربعین، ص ۵۱۰، با تلخیص.

مقـدس و اقدس و عقول عشـره، او را سودی نبخشد و بر ظلمت و اَنانیت و ما و منی بیفزاید، و وی را به مراتب از وقتی که این اصـطلاحات را نمی دانست از خـدای سـبحان دورتر کنـد. خلاصه، امام دانسـتن علوم رسـمی را «انبارداری مفاهیم» می نامد و بدون تهذیب ارزشی برای

آنها قایل نیست و حتی علم توحید را هم هنگامی که همراه ایمان نباشد نافع نمی داند و به تفصیل نشانه های ایمان و علم نافع را با استفاده از آیات و روایات بر می شمارد.

امروزه برخی با انباشتن اصطلاحاتی چند و چند صباحی تدریس یا تألیف و به قلم آوردنِ کتاب و مقالتی چند، می پندارند که قدم بر فرق فرقدین نهاده، حائز منقبت دنیا و آخرت و ملك و ملکوت شده و جزء صالحان و صدّیقان و مقرّبان گشته اند و بر زمین و زمان فخر می فروشند، غافل از آنکه اینها همه از دامهای ابلیس و خدعه ها و مکاید اوست:

... آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلّل ایجاد کند، پس مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند از تمام علوم پست تر است؛زیرا از علوم دیگر توقّع نیست که انسان را الهی، و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لااقل این عُجبِ موجبِ هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفه الله آنها را از ساحت مقدس حق دور نکرده. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره ای از اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم حقّه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقّانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز و به این مفاهیم دل خوش مکن.

از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد: اگر حکیمی

یـا فقیهی یـا محدّث و مفسّـِری، بـبین از این علـوم در قلب تو چه یادگارهـایی مانـده. اگر دیـدی در تو از این علوم اعجـاب و خودبینی حاصل شـده است بدان که طعمه ابلیس شدی. نظر کن ببین جز پاره ای اصـطلاحات بی مغز، چه داری؟ آیا می توان با این اصـطلاحات ملائکه الله غِلاظ و شـداد را جواب داد؟ آیا می شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه وماننـد اینها خدای عـالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سـرائر نمی شود بتوان به بنـدگان خـدا تکبر کرد، آیا می توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوبین رفت؟

۱۷

به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هـدایت به راه راستی و درستی نکنـد، پست ترین شـغلها از آن بهتر است؛ چه، شغلهای دنیوی نتیجه های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است؛ ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود دین فروشی، و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.

حقیقهً چقدر کم ظرفیتی می خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود ببالد و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند و دیگران را جاهل و بی مقدار محسوب کند.

چقـدر جهل می خواهـد که انسان گمان کنـد با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پَر خود را زیر پای او فرش کرده [اند] و توقّع احترام از بندگان خدا داشته [باشد]؟!

اینها غرور بیجاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابلیس است. ظلمات فوق ظلمات است. چه شد که علوم انبیا و

اولیا، هر روز ما را از خدا دور و به شیطان نزدیک می کند. پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شـدی، و از آن تجاوز کردی عالم شدی، به مسـند فقاهت و فلسـفه و حدیث و مانند اینها نشـستی و خود را اصـلاح نکردی! پس بایـد چه وقت یک قـدم برای خـدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود و تو را به دنیا نزدیک، و از خـدا و آخرت دور، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد. (۲۹)

... ما به این عمرِ کوتاه و اطلاعِ کم، در این عرفاء اصـطلاحی و در علماء سایر علوم، اشخاصـی دیـدیم که به حقِّ عرفان و علم قسم که این اصـطلاحات در دل آنها اثر نکرده، بلکه اثر ضد کرده. ای طلبه مفاهیم! ای گمراه حقایق! قدری تأمّل کن ببین چه داری از معـارف؟ معارفی که کـدورت قلب را بیفزایـد معارف نیست. وای بر معارفی که عاقبت امر صاحبش را وارث شـیطان کند.

تو طلبه فقه و حـدیث و سـایر علوم شـرعیه نیز در مقـام علم بیش از یـک دسـته اصـطلاحات نـدانی. اگر این علوم که همه اش مربوط به عمل است در تو اضافه ای نکرده و تو را اصـلاح ننموده، کارت از علمای سایر علوم پست تر و ناچیزتر، بلکه از کار همه عوام

---

۲۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۴۰ - ۳۴۴ با تلخیص.

پست تر است. این مفاهیم عرضـیه و معانی حرفیه و نزاعهای بی فایـده، که بسـیاری از آن به دین خدا ارتباطی ندارد و از علوم هم حساب نمی شود اینقدر ابتهاج و تکبر ندارد. خدا شاهد است - و کفی

به شـهیداً – که اگر علم نتیجه اش اینها باشـد و تو را هـدایت و مفاسد اخلاقی و علمی را از تو دور نکند، پست ترین شـغلها از آن بهتر است ... (۳۰)

۴. فرق علم و ایمان و بی ثمر بودن علم بدون ایمان

مؤلف بزرگوار فرق علم و ایمـان را بخوبی تـبیین کرده و بی فایـده بودن علم بـدون ایمـان – حتی علم توحیـد – را به کرسـی نشانده است. ایشان بر این نکته تأکید می کنند که نباید در منزل علم سکونت گزید بلکه باید از آن عبور کرد و به منزل ایمان که حظّ قلب است دست یافت:

ایمـان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک حـظّ عقـل است و ایمان حظّ قلب. انسان به مجرّد آنکه علم پیـدا کنـد به خـدا و پیغمبران و یوم القیـامه، او را نتوان مؤمن گفت. چنانکه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً می دانست و حق تعالی او را کافر خواند.

بسا فیلسوفی به برهانهای فلسـفی، شُـعَب توحیـد و مراتب آن را مُبرهن کند و خود مؤمن بالله نباشد. ما همه می دانیم [که قرآن شریف] از معـدن وحی الهی برای تکمیل بشـر و تخلیص انسان از محبس ظلمانی طبیعت و دنیا نازل شـده و وعـد و وعیـد آن، همه حقِّ صُراح و حقیقت ثـابته است، و در تمام منـدرجات آن شائبه خلاف واقع نیست. با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سـختِ ما به انـدازه یک کتاب قصّه تأثیر ندارد؛ نه دلبسـتگی به وعده های آن داریم و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید.

این نیست جز آنکه حقیقت و حقّیت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن

نگرویده، و ادراک عقلی بسیار کم اثر است.

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف، خواصّی ذکر فرموده است و همچنین در احادیث شریفه اهل بیت عصمت برای مؤمن اوصافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست. با اینکه ما خود می دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدا و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه ایمان غیر از ادراک عقلی است. چه شده است که در گوش ما آیات شریفه فرو نمی رود و

---

۳۰) شرح اربعین، ص ۹۰ - ۹۲، با تلخیص.

برای ما حجاب فوق حجاب می شود؟!

این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان حدّ علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده. از اینجا معلوم می شود که درست گفته آنکه گفته:

پای استدلالیان چوبین بُوَد

پای چوبین سخت بی تمکین بود (۳۱)

ممکن است انسان با عِلم بحثی برهانی هر یک از این ارکان [توکل] را مبرهن نموده ولی این علم برهانی در او به هیچ وجه اثر نکند. بسا فیلسوف قوی البرهانی که با علم برهانی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرّات وجود، و احاطه قیومی ذات مقدس را با براهین مُتقَنه قطعیه ثابت می نماید؛ ولی این علم قطعی در او اثر نمی کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکه الله، بلکه احاطه اولیاء کمّل - که همه تحت میزانِ برهانی علمی

است – برای او حیا از محضر این مقدّسین نمی آورد. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانیه از حظوظ عقل هستند. اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف داشته باشد، بلکه چه بسا عارف اصطلاحی متذوّقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسلیم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند و به علوم صِرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدماتِ حصولِ این حقایق را به قلب برساند ... (۳۲)

۵. مکاید نفس و شیطان

یکی از نکات مورد اهتمام امام، تبیین مکاید گوناگون شیطان و نفس و متناسب با اصناف و اشخاص مختلف است:

چه بسا که شیطان و نفس، انسان را سالهای طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اِعجاب و خودپسندی کنند و با همه مشقّتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و خودخواهی و

---

۳۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۷ – ۹۵، با تلخیص.

۳۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۱ – ۲۰۳، با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاه، ص ۱۴، ۹۳.

خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت کشاند، و خود داری و نگهبانی از نفس از مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلبِ دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد مگر با توفیق خدا و دستگیری او. (۳۳)

اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه

اخلاق، که فی الحقیقه خروج از تحت سلطه ابلیس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمّات و اَوْجَبِ واجبات عقلیه است.

ممکن است انسان را یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدتها از سرائر و حقایق توحید باز دارد. بی اعتنایی و قلّت مبالات موجب حرمان از سعادت مطلقه و از دامهای ابلیس است.

مثلاً ـ کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند، شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد و کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد. بلکه آنها را به صاحبان آنها بدبین کند. از این جهت در بعضی از آنها عبادات بعکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشّع است در بعض آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالبیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، به طوری که لسان طعن و سوء به علماء شریعت و ارکان دیانت و حکماء ربّانی باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفای باطن و خُلق مهذِّب شمارند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان در آمد و محبوس و موقوف در همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به

دیگران و او جز خود و رفقای خود [را] که انباردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز همان سلطه ابلیسیه. اگر اینان کیفیت سیر الی الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلا به این دام بزرگ ابلیس نمی شدند. (۳۴)

---

۳۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.

۳۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۷ - ۷۱.

باید به خدا پناه برد از شرّ نفس و مکاید آن، که انسان را از معصیت به کفر، و از کفر به عجبِ به کفر می کشد. نفس و شیطان به واسطه کوچک شمردن بعضی از معاصی، انسان را مبتلا کنند به آن معصیت، و پس از خوار شمردن آن، انسان به معصیت دیگری که قدری بالا‌تر است مبتلا شود؛ و پس از تکرار آن نیز از نظر افتد، و در چشم انسان کوچک، و به بزرگتر مبتلا شود، همین طور انسان پیش می رود تا آنکه بکلّی معاصی از نظرش افتد و کارش منجر به کفر و زندقه و اعجاب به آنها شود ... (۳۵)

ای قاری محترم، مغرور شیطان مباش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می کنند و انسان را فریب می دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می کشانند و گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می نمایند. (۳۶)

۶. حُبّ دنیا و نفس

امام رحمه الله منشأ همه مفاسد را حُبّ دنیا و شعبه ها و

شاخه های آن می داند و این حقیقت را که منصوص و مأثور است بخوبی شرح داده و تبیین کرده است:

اُسِّ اساس و اُمُّ الامراض را باید حُبّ دنیا دانست. چون حُبّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرّد آنکه با یکی از شؤون دنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوّه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و متملّك نفس شود و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی به قلع ماده آن است که آن حبّ دنیاست. اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند، به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه نفس را از دست ندهد و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه نفس در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روز افزون شود.

برای قلع این ماده - که مایه تمام مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد بجا و بموقع

---

۳۵) شرح اربعین، ص ۶۶ - ۶۷، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۱۰۰، ۵۳۲.

۳۶) آداب الصلاه، ص ۳۵ - ۳۶، با تلخیص.

است و الحق ارزش دارد، و برای قلع آن تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. (۳۷)

بالجمله، این اُمّ الاَمراض انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاکت ابدی کشاند. (۳۸)

عن أبی عبدالله علیه السلام: «رأسُ کلِّ خطیئهٍ حُبُّ الدنیا». بس است برای انسان بیدار همین حدیث شریف. با قدری تأمّل معلوم شود که تقریباً تمام مفاسد اخلاقی و اعمالی، از ثمرات این شجره خبیثه است. هیچ دین و مذهب باطلی تأسیس نشده

و هیچ فسادی در دنیا رخ نداده مگر به واسطه این موبقه عظیمه. انسان دارای این حب از جمیع فضایل معنویه برکنار است.

چون معلوم شد که حبِّ دنیا مبدأ و منشأ تمام مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند و طریقِ علاج عملی آن است که معامله به ضد کند: اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد اعمال ضدّ آن کند و دماغ نفس امّاره را به خاک بمالد تا اصلاح شود. (۳۹)

۷. دستورالعملهای اخلاقی

امام رحمه الله علاوه بر مواعظ شافی و نصایح کافی، که در جای جای آثارش دیده می شود، گاهی اشاره ای نیز به دستورهای عملی کرده اند که برای سالکان کوی دوست بسی سودمند است:

انسان باید این چند صباح را مغتَنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی که هست تحصیل و دل را با آن آشنا کند و این در اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد مگر آنکه اوّلاً نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص، و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود.

پس در آن وقت، با طهارت، وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر و اگر آیات شریفه

---

۳۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۷۷ – ۳۷۸، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۲۷۲ – ۲۷۴.

۳۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۵۳ – ۲۵۶، با تلخیص.

۳۹) آداب الصلاه، ص ۴۸

- ۵۲، با تلخیص.

۲۳

سوره حشر را از «یا أیها الذین آمنوا اتقّوا الله»، که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، در وقت فراغت نفس از واردات دنیایی مثل آخر شب یا بین الطلوعین با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند، امید است - إن شاءالله - نتایج حسنه ببرد.

و اگر در شب و روز چند دقیقه ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می رسد إن شاءالله. (۴۰)

پس از آنکه عقل به طور علم برهانی، ارکان توکل را مثلاً ـ دریافت، سالک باید همّت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود مگر آنکه انتخاب کند برای خود در هر شب و روزی، ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم طبیعت کم و قلب، فارغ البال است. پس در آن ساعت مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارده. مثلاً ـ ذکر شریف «لاـ إله إلّا الله» را در وقت فراغت قلب، با اقبالِ تام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعلیم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنینه و تفکر بخواند و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقّت پیدا شود. پس به واسطه مدد غیبی به ذکر شریف غیبی گویا و زبان تابع قلب شود

و چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط انجام گیرد خود قلب متذکر و زبان تبع آن شود و گاه شود که انسان در خواب است و زبانش به ذکر شریف گویاست. تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است (۴۱).

۸. انکار نکردن مقامات اولیاء خدا

امام خمینی مکرّراً سفارش کرده اند که مقامات اولیا را که آدمی خود درک نکرد و نچشید انکار نکند و آنچه را خود نمی داند و دستش از آن کوتاه است هیچ و پوچ نخواند و از حدّ خود نگذرد که معصوم فرموده اند: «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم یتعدّ طَوْرَه»:

از تمام حجابها سخت تر حجاب انکار از روی افکار محجوبه است که انسان را از همه چیز باز می دارد و بهتر برای امثال ما محجوبین تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیاء

---

۴۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۰۴ - ۱۰۷، با تلخیص. نیز ر ک: شرح اربعین، ص ۲۰۸.

۴۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۳ - ۲۰۴، با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاه، ص ۳۷۷ - ۳۷۹.

خداست و بستن باب تفسیر به آراء و تطبیق با عقول ضعیفه. (۴۲)

افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنوی اهل الله بکلّی محرومیم. یک طایفه از ما بکلّی مقامات را منکر و اهل آن را به خطا و باطل و عاطل دانند و کسی که ذکری از آنها کند یا دعوتی به مقامات آنها نماید او را بافنده محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنبّه کرد و از خواب گران بیدار نمود. لعمر الحبیب که مقصودی از این

کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی خصوصاً اهل علم تنبهّی حاصل آید و لااقل منکر مقاماتِ اهل الله نباشند که این انکار منشأ تمام بدبختیها و شقاوتهاست. مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند، بلکه مقصود آن است که مقامات انکار نشود؛ امّا صاحب این مقامات کیست خدا می داند «آن را که خبر شد خبری باز نیامد». (۴۳)

۹. تعبّد و توجه و عنایت شدید به ادعیه و احادیث ائمه علیهم السلام و تبیین مقامات آنها

عنایت شدید امام به ادعیه و احادیث ائمه برای تبیین و اصلاح اخلاق، از سراسر آثار ایشان مشهود است. اینکه چند کتاب مهم از آثار ایشان شرح سخنان ائمه علیهم السلام است - مانند شرح دعای سحر، شرح حدیث جنود عقل و جهل و شرح اربعین - خود گواه صادق این مدّعاست. ایشان در آثار خود برای تبیین مقاصد اخلاقی عمدةً از احادیث عترت طاهره علیهم السلام استفاده کرده واز کتب رایج اخلاق و عرفان، جز اندکی، نقل نکرده است. تعبّد و عنایت شدید مؤلف به احادیث شریفه، و ادب و احترام فوق العاده در برابر ائمّه علیهم السلام و آثار و بزرگان مکتب شیعه، در آثار ایشان بخوبی هویداست:

هر کس مراجعه کند به احادیث شریفه آل بیت عصمت و طهارت کند خصوصاً اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوق و نهج البلاغه و ادعیه مأثوره از آن بزرگواران، خصوصاً صحیفه سجّادیه، از روی تدبّر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربّانیه هستند بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است! (۴۴)

---

۴۲) شرح اربعین، ص ۶۶۵، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۸۹ - ۳۹۰.

۴۳) آداب الصلاه، ص ۱۶۶ - ۱۶۸، با تلخیص. نیز ر

ک: صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۱۵۵.

۴۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۳ - ۶۴، با تلخیص.

۲۵

ما چون نبی اکرم را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیتِ او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می شویم و به هلاکت دائم می رسیم. ما مریضان و گمراهان، باید نسخه های سیر ملکوتی و امراض قلبیه خود را از راهنمایان طریق هدایت دریافت کنیم و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد برسیم. بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مُصلحاتِ امراض روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد و نورانیت باطن را روز افزون کند. (۴۵)

احادیث شریفه اهل بیت عصمت علیهم السلام را که خلفاء رحمان و خلاصه بنی الإنسانند، نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی نازل، و دستِ تصرّف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است. از این جهت نفوس لطیفه مؤمنان را از آن احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربهایی معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود. (۴۶)

تو خیال می کنی که امتیاز نماز حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به این است که طول سجود و رکوع و اذکار و اورادش بیشتر است؟ یا مناجات سید الساجدین علیه السلام هم

مثـل مناجـات من و توست؟ به خودشـان قسم، که اگر بشـر پشت به پشت یکـدیگر دهنـد و بخواهنـد یـک «لاـ إله إلّا الله» امیر المؤمنین را بگویند نمی توانند! خاک بر فرق من با این معرفت به مقام ولایت علی علیه السـلام! به مقام علی بی ابی طالب قسم که اگر ملاـئکه مقرّبین و انبیـاء مرسـلین – غیر از رسول خـاتم که مولای علی و غیر اوست – بخواهنـد یک تکبیر او را بگویند نتوانند! حالِ قلبِ آنها را جز خود آنها نمی داند کسی. (۴۷)

چون صـبح افتتـاح ورود به دنیاست، خوب است سالک بیـدار به حق تعالی متوسل شود و چون خود را در آن محضـر شـریف آبرومنـد نمی بینـد، به اولیـاء امر و خُفَرای زمان، یعنی رسول ختمی صـلی الله علیه و آله وائمّه معصومین علیهم السـلام متوسّـل گردد، و چون برای هر روزی خفیر و

---

۴۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۰۳ – ۴۰۴، با تلخیص.

۴۶) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴، با تلخیص.

۴۷) شرح اربعین ص ۷۵ – ۷۶

خواننده محترم این صفحه متناسب با کتاب اصلی خالی می باشد.

---

۴۸) آداب الصلاه، ص ۳۷۹، با تلخیص.

۴۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۴ – ۱۵۵.

۵۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۶۷ – ۲۶۸.

۵۱) شرح اربعین، ص ۹۱.

۵۲) شرح اربعین، ص ۹۷، با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۹۰.

همچنین احترام ویژه ایشـان برای اسـتاد بزرگوارش مرحوم آیه الله شـاه آبـادی رحمه الله که مطـالب بسـیاری از ایشـان نقل می کند، در سراسر آثار اخلاقی اش بخصوص شرح اربعین مشهود است.

۱۰. موعظه های هشیار کننده و مناجاتهای سرشار از شور

موعظه ها و چکامه های اخلاقی امام مانند سرب مذاب، زوایای نفس و روح

را می شکافد و به اعماق جان می نشیند و شاید کمتر خواننده متنبّهی باشد که با خواندن آنها حداقلّ یک بار سیلاب اشک از دیـده اش جـاری نشود. می توان گفت که در وقت تحریر مطالب، سـرّ ایشان از عالم قـدس فایض بوده است. (۵۳) نمونه های این مواعظ و سخنان بسیار، و انتخاب از میان آنها مشکل است:

ای عزیز، این قدر لاف خدا مزن! این قدر دعوی حبّ خدا مکن. ای عارف، ای صوفی، ای حکیم، ای مجاهد، ای مرتاض، ای فقیه، ای مؤمن، ای مقـدّس، ای بیچـاره های گرفتار، ای بـدبختهای دچار مکایـد نفس و هوای آن، همه بیچاره هستیـد! همه از خلوص و خداخواهی فرسـنگها دورید! این قدر حسن ظنّ به خودتان نداشته باشید. این قدر عشوه و تدلّل نکیند. از قلوب خود بپرسـید ببینیـد خـدا را می خواهد یا خودخواه است؟ موحّد است یا مشـرک؟ پس این عُجبها یعنی چه؟ این قدر به عمل بالیدن چه معنی دارد؟ عملی که فرضاً تمام اجزا و شـرایطش درست، و خالی از ریا و شـرک و عجب و سایر مفسـدات باشـد، قیمتش رسـیدن به شـهوات است، چه قابلیتی دارد که این قدر تحویل ملائکه می دهید؟ این اعمال را باید مسـتور داشت. این اعمال از قبایح و فجایع است! باید انسان از آنها خجلت بکشد و ستر آنها کند. (۵۴)

ای عزیز، تـا حجابهای غلیظ طبیعت، نور فطرت را بکلّی زایل نکرده و دسـتت از دار دنیا کوتاه نشـده دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن، و بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مجده) از

---

۵۳) ر ک: شرح اربعین، ص ۶.

۵۴) شرح اربعین، ص ۷۶، با تلخیص.

آمدی، و عذر ماسبق خواستی؛ درهایی از سعادت به رویت باز، و از عالم غیب از تو دستگیریها، و حجابهای طبیعت یک یک پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهای مکتسبه غلبه، و صفای قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب، و کم کم محبّت حق در قلبت جلوه کند و محبتهای دیگر را بسوزاند و اگر خدای تبارک و تعالی در تو اخلاص و صدق دید، کم کم دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدایا، آیا شود که این دلِ محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالَم نور کشانی، و بتهای دل را به دست قدرت خود درهم شکنی؟ (۵۵)

هان ای طالبانِ علوم و کمالات و معارف، از خواب برخیزید و بدانید که حجت خداوند بر شما تمامتر است، و میزان اعمال و علوم شما با میزان سایر بندگان خیلی فرق دارد. وای به حال طالب علمی که علوم در قلب او کدورت و ظلمت آورد؛ چنانکه ما در خود می بینیم که اگر پاره ای اصطلاحات بی حاصل تحصیل نمودیم، از طریق حق باز ماندیم و شیطان و نفس بر ما مسلط شدند و ما را از طریق انسانیت و هدایت منصرف کردند و حجاب بزرگ ما همین مفاهیم بی سر و پا شد و چاره ای نیست جز پناه به ذات مقدّس حق تعالی. (۵۶)

«تلک عشره

کامله»

باری، سخن گفتن از اهمیت و ارزش آثار اخلاقی امام خمینی، برای آشنایان و اهل معرفت، حکمت به لقمان آموختن است:

هر کس که ز کوی آشنایی است داند که متاع ما کجایی است

داند که متاع ما کجایی است داند که متاع ما کجایی است

و برای غیر آنان نیز بهترین معرِّف، خود این آثار است و صاحب این قلم به هیچ روی نمی تواند همه ویژگیهای آنها را برشمرد و لآلی و دُرَر آنها را به چنگ آورد و به نمایش بگذارد: «وصف خورشید به شب پره اعمی نرسد».

---

۵۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۵ - ۸۶، با تلخیص.

۵۶) شرح اربعین، ص ۳۷۹ - ۳۸۰، با تلخیص.

فصل چهارم: درسنامه اخلاق: گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

افزون بر نکاتی که در فصل پیش یاد شد، نکته مهم در اینجا این است که این مرد بزرگ از همه میدانها سرافراز بیرون آمد و بخوبی از عهده امتحان بر آمد و آنچه را سالها پیش گفته و نوشته بود در مقام عمل نشان داد و عملاً مهر تأییدی بر صحت آموزه های اخلاقی خویش نهاد. هر چند پس از پیروزی انقلاب با در اختیار داشتن همه امکانات، شخصاً برای نشر آثار خود اقدامی نکرد، که این خود حاکی از وارستگی فوق العاده اوست، آنچه مهمتر و حاکی از نهایت وارستگی این مرد بزرگ است اینکه در دوران تبعید به نجف اشرف، که طبعاً رژیم شاه برای تحقیرِ علمی و کوچک جلوه دادن او در حوزه نجف، فعالیت زیادی می کرد، وی برای نشر آثار خود که سالها پیش در قم تألیف کرده بود - مانند مناهج الأُصول و أنوار الهدایه - هیچ اقدامی نکرد. (۵۷) آثاری که می توانست

بشدّت مرجعیت و موقعیت علمی ایشان را در نجف اشرف تثبیت کند. آری، هیچ وقت به آثار علمی اش نبالید و به رخ دیگران نکشید، در حالی که هر کس طبعاً مایل است آثار علمی اش هرچه زودتر منتشر شوند و در دسترس دیگران قرار گیرند. گفتن و نوشتن این گونه مطالب آسان، ولی عمل به آنها بسیار طاقت فرساست. حقیقةً این کوچکهای بزرگ، عظمتِ درونی و پنهان مردان بزرگ را نمایان می کنند. آری به فرموده رهبر معظم انقلاب؛ حضرت آیه الله خامنه ای (أعلی اللهُ کلمتَه و حَرَسَ نعمته):

شخصیت ممتاز و درخشان او در همه دوره های حیات سیاسی اش خیره کننده و منحصر به فرد بود ... اقتدار و صلابت خود را با عدل و دادگری مزّین کرد، و تفوّق همه کس پذیر خود را با عبودیت و خاکساری منوّر ساخت و تمکن و برخورداری را با زهد و پارسایی درمان کرد. راه خدا و بندگی خدا را لحظه ای رها نکرد و چون بار امانتی سنگین بر دوش داشت مراقبتِ روحِ خود را مضاعف ساخت. سخنِ از دل برخاسته و دلِ ذاکر و خاشع، و رفتارِ از دین الهام گرفته او، چشمه جوشانی از معرفت و حکمت و تدبیرِ الهی را بر فکر و ذهن ملّت ایران که عاشق صفا و معنویت او بودند، جاری ساخت ... (۵۸)

---

۵۷) از قرار مسموع حضرت امام نمی خواستند چیزی از وجوه شرعی صرفِ نشر آثار خود کنند.

۵۸) صحیفه امام، ج ۱، ص هشت – ده، مقدّمه.

با توجه به این نکات، و اینکه عمدهً مخاطَب مؤلّف بزگوار در این آثار روحانیان هستند، و این آثار دوای دردها و نابسامانیهای روزگار

ماست و اینکه کارآمد بودن آنها در میدان عمل ثابت شده است؛ حیف است که این آثار، کتاب درسی اخلاق در حوزه نباشند و دانش پژوهان حوزه از این خوان نعمت استفاده نکنند؛ از سوی دیگر، شکل فعلی آنها به دلائل زیر متناسب با درسنامه نیست:

۱. حجم زیاد. نمی توان از برخی از این آثار چشم پوشی و به برخی بسنده کرد، چون هر یک مشتمل بر لطایفی است و ویژگی خاص خود را دارد. بنابراین برای اینکه از یک سو همه آنها درسی باشد، و از دیگر سوی حجم متن درسی زیاد نباشد لازم بود لُبّ لباب آنها به سان «بحر در کوزه» در مجلّدی گرد آید تا درسنامه شود. طبیعی است پس از اینکه اساتید و طلّاب مشام جانشان از این گلها معطّر شد و جرعه ای از این کوثر گوارا نوشیدند، به طبع برای استفاده بیشتر سراغِ اصلِ کتابها خواهند رفت و به این تلخیص بسنده نخواهند کرد.

۲. همه مطالب این کتابها در یک سطح نیست و به رغم اینکه مؤلّف بزرگوار می خواسته اند آثاری برای «عامه» پدید آورند، گاه به مسائل پیچیده و عمیق عرفانی و فلسفی پرداخته اند که بسیاری از اساتید هم از عهده فهم آنها بر نمی آیند چه رسد به شاگردان. این نکته خود سبب درسی نشدن و استفاده کمتر از این آثار شده است، محض نمونه:

ما - بحمد الله و حسن توفیقه - به وجهی مناسبِ مسلک اهل معارف و اصحاب قلوب، اثبات حدوث زمانی همه عوالم غیب و شهادت نمودیم که بیان آن با مقدّماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است. (۵۹)

و شاید این اقبال و ادبار اشاره باشد به

تجلّی در تحت اسماء ظاهره و باطنه که دائماً علی سبیل تجدّد امثال واقع می شود، چنانکه اصحاب معرفت گویند، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملك و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدّسه عقلیه نداشته باشد و این از موهبتهای خاصّه حق (جلّ وعلا) است به این ناچیز - و الحمد للّه و له الشکر - و این قوس نزولی و صعودی، غیر از آن است که حکمای محقّقین مذکور داشته اند. (۶۰)

---

۵۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳.

۶۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱.

و ما در رساله مصباح الهدایه تحقیق این مقصد را با حکومت بین عرفای شامخ و حکمای عظام، راجع به «اوّلُ ما صَدَر» به طور وافی نمودیم. (۶۱)

اهل معرفت فرمایند: «ظهر الوجود به بسم الله الرحمن الرحیم» و رحمت رحمانیه و رحیمیه مفتاح باب وجود است، چنانکه مفتاح کتاب تدوین است. (۶۲)

ذات مقّدس حق (جلّ و علا) به حسب تجلّی به اسم اعظم و مقام احدیت جمع، به مقام ظهور به فیض مقدّس اطلاقی و وَسَطیت آن در مرآت عقل اوّل به جمیع شؤون و مقام جامعیت تجلّی فرمود؛ و از این سبب، همین اوّل مخلوق را به نور مقدّس نبی ختمی - که مرکز ظهور اسم اعظم و مرآت تجلّی مقام جمع و جمع الجمع است - تعبیر نموده اند.

مقصود از «روحانیین»، یا عالم عقلی و جمله عقول قادسه طولیه و عرضیه است، و اطلاق روحانی به تخلّل نسبت به آنها نمودن، به ضربی از تجرید است، یا جمله عوالم مجرّده است و اطلاق

روحانی نیز مبنی بر تجرید یا تغلیب است و بیان آنکه عالم روحانیین مقدّم بر سایر موجودات، و عقل اعظم مقدّم بر همه است، موکول به محالّ خود از کتب عقلیه است. (۶۳)

... خصوصاً با متعلّق بودن «بسم الله» به «الحمد للّه»، چنانکه در مسلک اولیاء عرفان و اصحاب ایقان است، و در این دقیقه اسراری است که کشف آن خالی از خطر نیست (۶۴).

مؤلف بزرگوار خود به این نکته عنایت داشته که این گونه مباحث از ساحت فهم عامه مخاطبان کتاب بدور است. از این رو فرموده اند:

اعتذار: با آنکه بنای نویسنده در این رساله آن بود که از مطالب عرفانی غیر مأنوس با نوع خودداری کنم، اینک می بینم که قلم طغیان نموده و بیشتر از موضوع قرارداد خود تجاوز نمودم. چاره ای جز آن نیست که اکنون از برادران ایمانی و دوستان روحانی معذرت خواهی کنم. ضمناً اگر مطلبی [را] در این رساله مطابق مذاق خود ندیدند، بی تأمّل رمی به باطل نکنند؛ زیرا برای هر علمی اهلی و برای هر راهی راه نَوردی است. «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم یتعدَّ طَوْره» (۶۵).

---

۶۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۸.

۶۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۱۹.

۶۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹.

۶۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۸۷.

۶۵) آداب الصلاه، ص ۳۴۶، با تلخیص.

و ما ناچار بر خلاف میثاق خود در اوّل این رساله که تعرّض به مطالب علمیه نکنیم، به بعضی نکات علمیه صدر این حدیث، اشارتی می نماییم. (۶۶)

۳. چنانکه گذشت یازده حدیث از احادیث شرح اربعین و نیز چند مقاله از شرح حدیث جنود

عقـل و جهل و بخشـی از آداب الصـلاه، به مباحث پیچیـده معارفی و غیرمربوط به دانش اخلاق اختصاص دارد و نمی شود به همـان شـکل، آنهـا رابه عنوان درسـنامه اخلاق در برنامه دروس رسـمی حوزه ها گنجانـد. از این رو با عنایت به حفظ محتوا و نقلِ لُبّ لباب، که تلخیص واقعاً مصداقِ «بحر در کوزه» و ناقلِ مفادِ اصل - به اسـتثنای مباحث سابق الذکر - باشد؛ این آثار را تلخیص کردیم.

عمده مطالبی که در تلخیص حذف شد عبارتند از:

الف) مباحث سنگین و عویصات فلسفی و عرفانی، که برای مخاطبان ما قابل فهم و هضم نیست که نمونه اش گذشت؛

ب) مباحث معارفی و آنچه مربوط به علوم دیگر است مانند احادیث اواخر شرح اربعین؛

ج) اَسناد احادیث، برای پرهیز از طولانی شدن کتاب؛

د) ترجمه آیـات و روایات - در جاهایی که مؤلّف بزرگوار متون عربی روایات را نقل کرده انـد - به منظور لزومِ احساسِ نیاز طلّاب به استاد، و به دلیل اینکه کتاب درسی است نه مطالعه ای؛

ه) پاره ای از مطالبی که در اخلاق (۲)، (۵) و (۶) آمده است، مانند: احادیث فضیلت دانش و دانش پژوهی که در اخلاق (۲)، و فصـلِ «عـدالت و جور در کتب اخلاقیه» در شـرح حـدیث جنود عقل و جهل (ص ۱۵۱) که مأخوذ از جامع السـعادات، و در اخلاق (۵) درج شده است؛

و) پاره ای از مباحثی که به دلایلی در آثار اخلاقی امام تکرار شـده انـد. البته مطلق مکرّرها حـذف نشـده اند؛ چون هر یک به لسـان خاصـی و دارای حـال و هوایی ویژه است و خودِ تکرار گـاهی موضوعیت دارد؛ ولی منقولا‌تی که به تکرار آنهـا نیازی نبوده حذف شده اند.

مثلاً امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل دو بار مطالبی را درباره غضب از ابن مسکویه نقل کرده اند:

---

۶۶) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰، با تلخیص.

یک بار در «مقصد یازدهم: قسوت و غضب» (ص ۲۳۹) و بار دیگر در «مقصد بیستم: حلم» (ص ۳۷۱ – ۳۷۲)، علاوه بر این، همان مطلب را در آغاز حدیث هفتمِ شرح اربعین (ص ۱۳۳ – ۱۳۴) نیز نقل فرموده اند، که از دو مورد اخیر حذف کرده ایم.

ز) عمده مباحثِ لغوی در شرح احادیث نیز حذف شد تا استادان گرامی به مقدار نیاز، با استفاده از اصل، برای شاگردان القا کنند.

مجدداً تأکید می کنیم که لازم است استادان گرامی به مطالعه این گزیده بسنده نکنند و خود را مستغنی از مراجعه به اصل ندانند؛ زیرا بسیاری از مطالب موجز و مختصر این گزیده، در اصل به طور مشروح آمده است و برای تبیین و تفهیم درست مطالب گزیده، چاره ای جز مطالعه اصل نیست. بیفزاییم که بخش اوّل این گزیده، یعنی تقریرات دروس اخلاق، مطالعه ای است نه درسی.

ترتیب این چهار کتاب در این گزیده، ترتیب تاریخی تألیف نیست، بلکه ترتیب منطقی و آموزشی است؛ یعنی از آسان شروع و به مشکل ختم کرده ایم بدین گونه:

۱. تقریرات دروس اخلاق؛

۲. آداب الصلاه؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. شرح اربعین.

در سه اثر اخیر هر جا نیازی به افزودن کلمه یا حرفی بوده است بین قلّاب نهاده ایم. بنابراین حتّی یک واو به اصل کتاب، بدون قلّاب، افزوده نشده است. تنها تصرّفی که صورت گرفت عبارت است از: مبحثی که مثلاً مشتمل بر سه فصل بوده و به یکی از

دلائل سابق الذکر، فصل دوم بکلّی حذف شده و فصل اول و سوم باقی است برای رعایت تسلسل فصول، تعبیر «فصل سوم» به «فصل دوم» تغییر یافته است. همچنین در شرح اربعین، از آنجا که حدیثهای ۱۱، ۲۸، ۳۱ و ۳۲ به دلیل کلامی بودن حذف و حدیث ۳۳ درج شد، شماره احادیث تغییر یافت. همچنین از آنجا که مقاله های دوم، سوم، و چهارمِ شرح حدیث جنود عقل و جهل به دلائل پیش گفته حذف شد؛ و از سوی دیگر، مطالب اواخر مقاله چهارم (ص ۵۱ – ۵۵) با مباحث مقدمه (ص ۱۴) تناسب داشت، این مطالب پس از مقدمه قرار گرفت. نیز در مواردی در نثر شریف حضرت امام، کلمه «چنانچه» به جای «چنانکه» به کار رفته است، در این موارد «چنانچه» به «چنانکه» تبدیل شد.

۳۴

البته در جهاد اکبر – که ما نام تقریرات دروس اخلاق بر آن نهاده ایم – چون به قلم مقرّر است نه امام، برای روانتر شدن سخن، تصرّفات لفظی اندکی صورت گرفت بدون اینکه به معنی و محتوا لطمه ای وارد شود. مقایسه دو جلسه این دروس، که در صحیفه امام به چاپ رسیده، با جهاد اکبر نشان می دهد که مقرّر محترم برای روانتر شدنِ مباحث و نظم منطقی آنها تصرّفاتِ بجایی کرده اند. (۶۷) در عین حال تعبیراتی در نثر مقرّر محترم هست که در لسان امام و صحیفه امام نیست، از جمله تعبیر «می باشد» که هم چندان ادیبانه نیست، هم در سخن امام دیده نمی شود. محض نمونه:

صحیفه امام، ج ۲، ص ۱۹ – ۲۰:

جهاد اکبر، ص ۲۹:

مگر آقایان به شما چه می دهند؟ پول سیگارتان است. من در یک روزنامه ای،

مجلّه ای، کجا یادم نیست الآن، یک وقتی دیدم که بودجه ای را که پاپ برای آن کشیشی که در واشنگتن دارد [می فرستد] ... حساب کردیم دیدیم ... یک قلمی بود که از تمام بودجه ای که حوزه های شیعه دارند بیشتر بود.

درآمد ماهیانه شما که آقایان به اسم «شهریه» به شما می دهند، از پول سیگار دیگران در هر ماه، کمتر می باشد! من در روزنامه یا مجلّه ای - که درست یادم نیست - دیدم بودجه ای که واتیکان برای یک کشیش در واشنگتن می فرستد یک قلم بسیار درشتی است. حساب کردم دیدم از تمام بودجه هایی که حوزه های شیعه دارند بیشتر می باشد.

---

۶۷) گفتنی است که تصرّف و اصلاحِ مقرّر محترم با اذن و تأیید حضرت امام بوده است. وی به مناسبتی گوید: «... در این نطق برخی نارساییها از نظر عبارت وجود داشت که طبق اجازه ای که از امام از نجف اشرف در زمینه حک و اصلاح بیاناتشان دارم، بدون آنکه به معنی لطمه ای وارد شود، آن را برطرف ساختم» (نهضت امام خمینی، ج ۲، ص ۱۵۶، پانوشت).

۳۵

بیفزاییم که در تلخیص هر چهار اثر از چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی استفاده شد. البته همه مصادر مراجعه و پانوشتها کنترل و احیاناً تصحیح شد. چاپ جدید برخی مصادر صحیحتر، و اینک در دسترس است، ولی در چاپ مؤسّسه به چاپ قدیم آنها ارجاع شده است، در این موارد به چاپ جدید آنها ارجاع داده ایم. البته در چاپ مؤسسه در پانوشتها و تصحیح متن لغزشهایی رخ داده است که آنها را در اختیار مؤسّسه مزبور قرار داده ایم تا در چاپهای آینده اصلاح شود، محض نمونه:

شرح حدیث

جنود عقل و جهل:

الف) ص ۲۱۰:

... از حّد احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدد تحدید مخارج است.

ظاهراً به جای «عدد تحدید» باید «عدّ و تحدید» باشد. عدّ به معنای شمارش است.

ب) ص ۲۷۳:

... انسان با این محبّت [یعنی محبّت دنیا] در خطری عظیم است. ممکن است وقتِ معاینه عالم غیب ... ببیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوبش - حق تعالی - و مأمورین او جدا کنند ... انسان با بغض و عداوت حق تعالی ... از دنیا خارج شود.

روشن است که معنای این نشانه های سجاوندی در قسمت «محبوبش - حق تعالی -» این است که حق تعالی محبوب اوست، در حالی که این معنی کاملاً ـ ضدّ مقصود نویسنده است! چنانکه ذیل عبارت تصریح فرموده که با بغض حق تعالی از دنیا خارج شود. بنابراین سجاوندی صحیح چنین است: «و او را از محبوبش، حق تعالی و مأمورین او جدا کنند».

ج) ص ۳۳۴:

... پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود ... و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظنّ به دیگران ... کم کم در نفس ... حال ... سرافکندگی پیدا شود.

روشن است که افزودن «با» در قلّاب خطاست؛ زیرا «حسن ظنّ» مسند إلیه «همراه شد» است. بنابراین، وجود ویرگول بین فعل و فاعل هم خطاست. صورت صحیح چنین است: «با این نظر همراه شد حسن ظنّ به دیگران».

د) ص ۴۲۱:

چون روز قیامت شود، یک دسته [ای] از مردم برخیزند.

روشن است که «یک دسته» صحیح است و نیازی به افزودن «ای» در قلّاب نیست، بلکه غلط است.

در پایان از دست اندرکاران

محترم «مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی» که با نشر آثار اخلاقی امام خدمت بزرگی به حوزه ها کردند سپاسگزاریم.

سخن را در بزرگداشتِ حضرت امام خمینی (سَقاه اللهُ ربُّه شَراباً طَهوراً، و لَقّاه نَضْرةً و سروراً) (۶۸) با تمثّل به ابیاتی چند از لامیه بلند سخن سرای بزرگ شیعه، سید رضی رضی الله عنه در رثای صاحب بن عبّاد (طاب مثواه)، به پایان می بریم:

أکذا المنونُ تُقَطِّرُ الأبْطالا؟ أکذا تُصابُ الأُسْدُ وَ هْی مُذِلّةٌ یا طالبَ المعروفِ حَلَّقَ نَجْمُهُ و أقِمْ علی یأسٍ فقد ذَهَبَ الذی مَنْ کان یقْرِی الجَهْلَ عِلْماً ثاقباً و یجَبِّنُ الشُجْعانَ دونَ لقائِه جبَلٌ تَسَنَّمَتِ البِلادَ هِضابُهُ لا زُرْءَ أعظمُ من مُصابک إنّه إنْ نَکسَ الإسلامُ بَعْدَک رأسه سُلطانُ مُلْکٍ کنْتَ أنتَ تُعِزُّه إنّ المُشَمِّرَ ذَیلَهُ لَک خِیفةً وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربِّ العالمین

أکذا الزَمانُ یضَعْضِعُ الأجْبالا؟ تَحمْی الشُبولَ و تَمْنَعُ الأغْیالا؟ حُطَّ الحُمولَ و عَطِّلِ الأجْمالا کانَ الأنامُ علی نَداه عِیالا و النَقْصَ فَضْلًا و الرَجاءَ نوالا- یوْمَ الوَغی و یشَجِّعُ السُؤّالا حتّی إذا مَلَأ الأقالِمَ زالا وَصَلَ الدُموعَ و قَطَّعَ الأوصالا فلَقَدْ رُزِی بِک مَوْئلًا وَ مَآلا ولَرُبَّ سُلطانٍ أعَزَّ رِجالا أرْخی و جَرَّرَ بَعدَک الأذیالا (۶۹) وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربِّ العالمین

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

تابستان ۱۳۸۲

---

۶۸) مستفاد از دو آیه شریفه: «فوقیهم الله شرِّ ذلک الیوم و لَقّیهم نَضْرةً و سُروراً» و «سَقیهُمْ ربُّهم شراباً طهوراً» (سوره انسان (۷۶): ۱۱، ۲۱).

۶۹) دیوان الشریف الرضی، ج ۲، ص ۲۰۱ - ۲۰۷.

بخش ۱ تقریراتِ دروس اخلاق

۱. لزوم برنامه های اخلاقی و کلاس تهذیب در حوزه

یک سال دیگر از عمر ما گذشت. شما جوانان رو به پیری و ما پیران رو به مرگ پیش می رویم. در این یک

سال تحصیلی شما به حدود تحصیلات و اندوخته های علمی خود واقفید؛ می دانید چقدر تحصیل کرده و تا چه اندازه پایه های علمی خود را بالا برده اید؛ لکن راجع به تهذیب اخلاق، تحصیل آداب شرعیه، معارف الهیه و تزکیه نفس چه کردید؟ به فکر تهذیب و اصلاح خود بودید؟ در این زمینه برنامه ای داشتید؟ متأسفانه کار چشمگیری نکردید و در جهت اصلاح و تهذیب خود قدم بلندی بر نداشتید.

حوزه های علمیه همزمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیازمندند. راهنمای اخلاق و مربی قوای روحانی و مجالس پند و موعظه لازم دارند. برنامه های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب و آموختن معارف الهیه، که مقصد اصلی بعثت انبیاعلیهم السلام است، باید در حوزه ها رایج و رسمی باشد. متأسفانه در مراکز علمی به این گونه مسائل لازم کمتر توجه می شود. علوم معنوی و روحانی رو به کاهش می رود. بیم آن است که حوزه های علمیه در آتیه نتوانند علمای اخلاق، مربیان مهذّب و آراسته و مردان الهی تربیت کنند و بحث و تحقیق در مسائل مقدماتی مجالی برای پرداختن به مسائل اصلی و اساسی، که مورد عنایت قرآن کریم و نبی اعظم صلی الله علیه و آله و سایر انبیا و اولیا علیهم السلام

است، باقی نگذارد. لازم است محصلین حوزه ها در کسب ملکات فاضله و تهذیب نفس کوشش کنند و به وظایف مهم و مسؤولیتهای خطیری که بر دوش آنان است اهمیت دهند.

در زمینه تهذیب و تزکیه نفس و اصلاح اخلاق برنامه تنظیم کنید؛ استاد اخلاق برای خود معین نمایید؛ جلسه وعظ و خطابه، پند و نصیحت تشکیل دهید. خودرُو نمی توان

مهـذّب شـد. اگر حوزه ها از داشـتن مربّی اخلاق و جلسات پنـد و انـدرز خالی باشـند، محکوم به فنا خواهند بود. چطور فقه و اصول به مدرّس نیاز دارد، درس و بحث می خواهد، برای هر علم و صـنعتی در دنیا استاد و مدرّس لازم است، کسی خودرُو و خودسـر در رشـته ای متخصّـِص نمی شود، لکن علوم معنوی و اخلاـقی، که هـدف بعثت انبیـا و از لطیفـترین و دقیقـترین علوم است، آیا به تعلیم و تعلم نیازی نـدارد و خودرُو و بدون معلم حاصل می شود؟! کراراً شـنیده ام سـید جلیلی (۱) معلم اخلاق و معنویات استاد فقه و اصول، مرحوم شیخ انصاری، بوده است.

انبیای خـدا برای این مبعوث شدنـد که آدم تربیت کنند؛ انسان بسازند؛ بشـر را از زشتیها، پلیدیها، فسادها و رذایل اخلاقی دور سازند، و با فضایل و آداب حسـنه آشـنا کنند: «بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ مَکارِمَ الأخلاقِ». (۲) چنین علمی که خداونـد متعال به آن آن قدر اهتمام داشـته که انبیا را مبعوث فرموده است، اکنون در حوزه های ما رواجی ندارد، و کسـی به طور شایسته به آن اهمیت نمی دهـد؛ و بر اثر کمبود علوم معنوی و معارف در حوزه ها کار به آنجا رسـیده که مسائل مادی و دنیوی در روحانیت رخنه کرده و بسـیاری را از معنویت و روحـانیت دور داشـته است که اصـلًا نمی داننـد روحانیت یعنی چه؟ یک نفر روحانی چه وظیفه ای دارد؟ چه برنـامه ای بایـد داشـته باشـد؟ بعضـی فقط در صددنـد چنـد کلمه یاد بگیرنـد و برونـد در محل خود، یا جای دیگر، دستگاه، جاه و مقامی به چنگ آورند و با دیگران دست و پنجه نرم کنند! مانند آنکه می گفته: بگذار شرح لمعه را

بخوانم، می دانم با کدخدا چه کنم! طوری نباشد که از اوّل نظر و هدف شما از تحصیل، گرفتن فلان مسند و به دست آوردن فلان مقام باشد، و بخواهید رئیس فلان شهر یا آقای فلان ده گردید. ممکن است به این خواسته های نفسانی و آرزوهای شیطانی برسید، ولی برای خود و جامعه اسلامی جز زیان و بدبختی چیزی کسب نکرده اید.

۴۴

معاویه هم مدت مدیدی رئیس بود؛ ولی جز لعن و نفرت و عذاب آخرت بهره و نتیجه ای نگرفت.

لازم است خود را تهذیب کنید که وقتی رئیس جامعه یا طایفه ای شدید، آنان را نیز تهذیب کنید. برای اصلاح جامعه قدم بردارید؛ هدف شما خدمت به اسلام و مسلمین باشد. اگر برای خدا قدم بردارید، خداوند متعال مقلب القلوب است، دلها را به شما متوجه می سازد: «اِنَّ الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُم الرَّحْمنُ وُدّاً» (۳). شما در راه خدا زحمت بکشید، فداکاری کنید، خداوند شما را بی اجر نمی گذارد؛ اگر در این دنیا نشد، در آخرت پاداش خواهد داد. اگر جزا و پاداش شما را در این عالم نداد چه بهتر. دنیا چیزی نیست. این هیاهوها و شخصیتها چند روز دیگر به پایان می رسد، مانند خوابی از جلو چشم انسان می گذرد، لکن اجر اخروی لایتناهی و تمام نشدنی خواهد بود.

ممکن است دستهای ناپاکی با سمپاشیها و تبلیغات سوء برنامه های اخلاقی و اصلاحی را بی اهمیت وانمود کنند، منبر رفتن برای پند و موعظه را با مقام علمی مغایر جلوه دهند، و با نسبت دادن «منبری» به شخصیتهای بزرگ علمی، که در مقام اصلاح و تنظیم حوزه ها هستند، آنان را از کار باز دارند. امروز در

بعضی حوزه ها شاید منبر رفتن و موعظه کردن را ننگ بدانند! غافل از این که حضرت امیرعلیه السلام منبری بودند، و در منابر مردم را نصیحت و راهنمایی می کردند. سایر ائمه علیهم السلام نیز چنین بودند.

۲. سفارش به طلاب

شما که امروز در حوزه ها تحصیل می کنید و می خواهید فردا هدایت جامعه را به عهده بگیرید، خیال نکنید تنها وظیفه شما یاد گرفتن مشتی اصطلاحات است. شما باید در این حوزه ها خود را چنان تربیت کنید که وقتی به یک شهر یا ده رفتید، بتوانید اهالی آنجا را هدایت و مهذّب کنید. از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذّب و ساخته شده باشید، تا بتوانید مردم را بسازید و طبق آداب و دستورهای اخلاقی اسلام، آنان را تربیت

۴۵

کنید. اما اگر خدای نخواسته در مرکز علم خود را اصلاح نکردید، به هر جا بروید، العیاذ بالله، مردم را منحرف و به اسلام و روحانیت بدبین خواهید کرد.

شما وظایف سنگینی دارید. اگر در حوزه ها به وظایف خود عمل نکنید و در صدد تهذیب خود نباشید و فقط دنبال فراگرفتن چند اصطلاح باشید، در آتیه - خدای نخواسته - برای اسلام و جامعه اسلامی مضر خواهید بود؛ ممکن است، العیاذ بالله، موجب انحراف و گمراهی مردم شوید. اگر به سبب کردار و رفتار ناروای شما یک نفر از اسلام برگردد، مرتکب اعظم کبایر شده اید؛ و مشکل است توبه شما قبول گردد. چنانکه اگر یک نفر هدایت یابد، به حسب روایت: «بهتر است از آنچه آفتاب بر آن می تابد» (۴).

۳. مسؤولیت سنگین اهل علم

مسؤولیت شما خیلی سنگین، و وظایف شما غیر از وظایف عامه مردم است؛ چه بسا اموری که برای عامه مردم مباح است، برای شما جایز نیست. مردم ارتکاب بسیاری از امور مباحه را از شما انتظار ندارند، چه رسد به اعمال نامشروع، که اگر، خدای نخواسته، از شما سر بزند، مردم را به اسلام

و جـامعه روحانیت بـدبین می کنـد. درد اینجاست: اگر مردم از شـما عملی برخلاف انتظار مشاهـده کننـد، از دین منحرف می شونـد؛ از روحـانیت بر می گردنـد، نه از فرد. ای کـاش به یـک فرد بـدبین می شدنـد. اگر از روحـانی عملی ناشایست ببیننـد، تجزیه و تحلیل نمی کنند. همچنان که در میان کسبه افراد نادرست و منحرف وجود دارد و در میان اداری ها اشخاص فاسد و زشـتکار دیـده می شود، ممکن است در میان روحانیون نیز یک یا چند نفر ناصالح و منحرف باشد. لذا اگر بقالی خلاف کند، می گویند: فلان بقال خلافکار است. اگر یک عطار عمل زشتی مرتکب گردد، گفته می شود: فلان عطار زشـتکار است. لکن اگر آخوندی عمل ناشایسته ای انجام دهد، نمی گویند: فلان آخوند منحرف است، گفته می شود: آخوندها بدند!

۴۶

اگر به کافی (۵) و وسائل (۶) مراجعه کنید، می بینید تکالیف سـنگین و مسؤولیتهای خطیری برای اهل علم بیان شده است. در روایت است که وقتی جان به حلقوم می رسد، برای عالم دیگر جای توبه نیست، و در آن حال توبه وی پذیرفته نمی شود؛ زیرا خداونـد از کسانی تا آخرین دقایق زندگی توبه می پذیرد که جاهل باشـند. (۷) در روایت دیگر آمـده است که هفتاد گناه از جاهل آمرزیـده می شود پیش از آنکه یک گناه از عالم آمرزیـده شود. (۸) زیرا گناه عالم برای اسـلام و جامعه اسلامی خیلی ضرر دارد. جاهـل اگر معصیتی مرتکب شود، فقط خود را بـدبخت کرده است؛ لکن اگر عالمی منحرف شود و به عمل زشتی دست زند، عالَمی را منحرف کرده، بر اسلام و علمای اسلام زیان وارد ساخته است. (۹)

اینکه در روایات آمده که اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که

به علم خود عمل نکرده متأذّی می شوند (۱۰)، برای همین است که در دنیا بین عالم و جاهل در نفع و ضرر به اسلام و جامعه اسلامی فرق بسیار وجود دارد: اگر عالمی منحرف باشد، ممکن است امتی را به عفونت بکشد و اگر عالمی مهذّب باشد، اخلاق و آداب اسلامی را رعایت نماید، جامعه را هدایت می کند. در بعضی از شهرهایی که تابستانها به آنجا می رفتم، می دیدم اهالی آن بسیار مؤدّب به آداب شرع بودند. نکته اش این بود که عالم صالح و پرهیزکاری داشتند. اگر عالمِ وَرِع و

درستکاری در شهر و استانی زندگی کند، همان وجود او باعث تهذیب و هدایت مردم آن سامان می گردد، اگر چه لفظاً تبلیغ و ارشاد نکند. ما اشخاصی را دیده ایم که وجود آنان مایه پند و عبرت بود و صرف نگاه به آنان باعث تنبه می شد. هم اکنون محلات تهران با هم فرق دارد: در محله ای که عالم منزه و مهذّبی زندگی می کند، مردمان صالح با ایمانی دارد.

وقتی عالمی مفسده جو و خبیث باشد، جامعه ای را به عفونت می کشد؛ منتها در این دنیا بوی تعفن آن را شامه ها احساس نمی کنند؛ لکن در عالم آخرت بوی تعفن آن درک می شود. ولی عوام نمی توانند چنین فساد و آلودگی در جامعه اسلامی به بار آورند. عوام هیچ گاه داعیه امامت و مهدویت نمی کند، این عالم فاسد است که دنیایی را به فساد می کشاند: «إذا فَسَدَ الْعالِمُ فَسَدَ الْعالَمُ». (۱۱)

آنان که دین سازی کرده و باعث گمراهی جمعیت انبوهی شده اند بیشترشان اهل علم بوده اند؛ بعضی از آنان در مراکز علم تحصیل کرده اند.

۴. اهمیت تهذیب و تزکیه نفس

اگر انسان خباثت را از نهادش بیرون

نکنـد، هر چه درس بخواند نه تنها فایده ای بر آن مترتب نمی شود بلکه ضـررها دارد. علم وقتی در این مرکز خبیث وارد شد، شاخ و برگ خبیث به بار می آورد و شجره خبیثه می شود. هر چه این مفاهیم در قلبِ سیاه و غیر مهذّب انباشته گردد، حجاب زیادتر می شود. در نفسی که مهذّب نشده، علم حجاب ظلمانی است: «العِلمُ هُوَ الحِجابُ الاَکبَرُ». لذا شرّ عالم فاسد برای اسلام از همه شـرور خطرناکتر و بیشتر است. علم نور است، ولی در دل سـیاه و قلب فاسد دامنه سیاهی را گسترده تر می سازد. علمی که انسان را به خدا نزدیک می کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی الجلال می گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خـدا باشـد، از حُجُب ظلمـانی است؛ چون اشـتغال به ما سِوی الله است. اگر کسـی قرآن کریم را با چهارده قرائت لِما سوی الله حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالی چیزی عاید او نمی شود. اگر شما درس بخوانید، زحمت

بکشـید، ممکن است عالم شوید، ولی باید بدانید که میان «عالم» و «مهذّب» خیلی فاصـله است. مرحوم شیخ استاد ما، (۱۲) می فرمود این که می گوینـد: «ملا شـدن چه آسان، آدم شـدن چه مشـکل» صـحیح نیست. باید گفت: «ملا شدن چه مشـکل، آدم شدن محال است»!

کسب فضایـل و مکـارم انسـانی و موازین آدمیت از تکالیف بسـیار مشـکل و بزرگی است که بر دوش شـماست. گمان نکنید اکنون که مشـغول تحصـیل علوم شـرعیه هستیـد، دیگر راحتیـد، و به تکـالیف خود عمل کرده ایـد. اگر اخلاص و قصـد قربت نباشد، این علوم هیچ فایده ای ندارد. اگر تحصیلات شما،

العیاذ بالله، برای خدا نباشد و شما برای هواهای نفسانیه، کسب مقام و مسند، عنوان و شخصیت در این راه قدم گذاشته باشید، برای خود وِزر و وبال اندوخته اید. این اصطلاحات اگر برای غیر خدا باشد، وزر و وبال است.

این اصطلاحات هر چه زیادتر شود، اگر با تهذیب و تقوا همراه نباشد، به ضرر دنیا و آخرت جامعه مسلمین تمام می شود. تنها دانستن این اصطلاحات اثری ندارد. علم توحید هم اگر با صفای نفس توأم نباشد وبال خواهد بود. چه بسا افرادی که عالم به علم توحید بودند و طوایفی را منحرف کردند. چه بسا افرادی که همین اطلاعات شما را به نحو بهتری دارا بودند، لکن چون انحراف داشتند و اصلاح نشده بودند وقتی وارد جامعه گردیدند بسیاری را گمراه و منحرف ساختند.

این اصطلاحات خشک اگر بدون تقوا باشد، هر چه بیشتر در ذهن انباشته گردد کبر و نخوت در دایره نفس بیشتر توسعه می یابد و عالِم تیره بختی که نخوت بر او چیره شده نمی تواند خود و جامعه را اصلاح کند و جز زیان برای اسلام و مسلمین نتیجه ای به بار نمی آورد و پس از سالها تحصیل علوم و صرف وجوه شرعی، سدّ راه پیشرفت اسلام می گردد و ملتها را منحرف می سازد؛ و ثمره این درسها و بحثها این می شود که نگذارد حقیقت قرآن به دنیا عرضه شود؛ بلکه وجود او ممکن است مانع معرفت جامعه به اسلام و روحانیت گردد.

من نمی گویم درس نخوانید. اگر بخواهید عضو مفید و مؤثری برای اسلام و جامعه

باشید، ملتی را به اسلام متوجه سازید، از اساس اسلام دفاع کنید، لازم است پایه فقاهت را تحکیم کنید

و صاحب نظر باشید؛ اگر خدای نخواسته درس نخوانید حرام است در مدرسه بمانید؛ نمی توانید از حقوق شرعی محصلین علوم اسلامی استفاده کنید. البته تحصیل علم لازم است؛ منتها همان طور که در مسائل فقهی و اصولی زحمت می کشید، در راه اصلاح خود نیز کوشش کنید. هر قدمی که برای تحصیل علم برمی دارید، قدمی هم برای کوبیدن خواسته های نفسانی، تقویت قوای روحانی، کسب مکارم اخلاق، تحصیل معنویات و تقوا بردارید.

تحصیل این علوم مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه است. تا پایان عمر در مقدمه نمانید که نتیجه را رها سازید. شما به منظور هدف عالی و مقدس خداشناسی و تهذیب نفس، این علوم را فرا می گیرید، و باید درصدد به دست آوردن ثمره کار خود باشید؛ برای رسیدن به مقصود اصلی و اساسی خود جدّیت کنید.

شما پیش از هر کار باید در صدد اصلاح خود باشید و مادامی که در حوزه به سر می برید، ضمن تحصیل باید نفس خود را تهذیب کنید؛ تا آنگاه که از حوزه بیرون رفتید و در شهر و یا محلی هدایت ملتی را بر عهده گرفتید، مردم از کردار شما، از فضایل اخلاقی شما، پند گیرند و اصلاح شوند. بکوشید پیش از آنکه وارد جامعه گردید خود را اصلاح کنید. اگر اکنون که فارغ البال هستید در مقام اصلاح و تهذیب نفس برنیایید، آن روز که اجتماع به شما روی آورد دیگر نمی توانید خود را اصلاح کنید.

خدا نکند پیش از کسب ملکات فاضله و تقویت قوای روحانی ریش انسان کمی سفید و عمامه بزرگ گردد، که از استفاده های علمی و معنوی و از تمام برکات

باز می مانـد. تا ریش سـفید نشـده کاری کنید؛ تا مورد توجه مردم قرار نگرفته اید فکری به حال خود نمایید. خدا نکند انسان پیش از آنکه خود را بسازد جامعه به او روی آورد و در میان مردم نفوذ و شخصـیتی پیـدا کند که خود را گم می کند. قبل از آنکه عنان اختیار از کف شما ربوده شود خود را اصلاح کنید.

به اخلاق حسـنه آراسـته شویـد؛ رذایل اخلاقی را از خود دور کنیـد؛ در درس و بحث اخلاص داشـته باشـید تا شـما را به خدا نزدیک سازد. طوری نباشد که پس از هفتاد سال وقتی

نامه عمل شـما را باز کنند ببینند، العیاذ باللّه، هفتاد سال از خداوند عزوجل دور شده اید. قضـیه آن «سـنگ» را شنیده اید که به جهنم سرازیر شد؟ پس از هفتاد سال صدای آن از قعر جهنم به گوش رسید. به حسب نقلی حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: پیرمرد هفتاد ساله ای بود که مرد، و در این مدت هفتاد سال رو به جهنم می رفت! (۱۳) مواظب باشید مبادا پنجاه سال، بیشتر یا کمتر، در حوزه ها با کدّ یمین و عرق جبین جهنم کسب نمایید! باید به فکر باشید.

۵. لزوم پرهیز از اختلاف

شایـد عناصر مرموزی بخواهنـد معنویات و اخلاقیات از حوزه ها رخت بربنـدد، و حوزه ها فاسـد و ساقط گردد؛ دسـته بندیها، خودخواهیهـا، نفاقهـا و اختلافات، در داخل حوزه ها، خـدای نخواسـته، رخنه کنـد، افراد حوزه ها به جان هم افتنـد و در مقابل یکدیگر صف بسـته، همدیگر را توهین و تکذیب نمایند، و در جامعه اسلامی بی آبرو شوند، تا اجانب و دشمنان اسلام بتوانند بر حوزه دست یابند و آن را از

هم بپاشند. بدخواهان می دانند که حوزه از پشتیبانی ملتها برخوردار است، و تا روزی که ملتها پشتیبان آن باشند کوبیدن آن ممکن نیست. ولی آن روز که افراد حوزه ها، به جان هم افتادند، اختلاف و چند دستگی درست کردند، مهذّب و منزه نبودند، به کارهای زشت و ناپسند دست زدند، قهراً ملت اسلام از حمایت و پشتیبانی آنان دست می کشد، و راه برای نفوذ دشمن باز می شود. اگر می بینید دولتها از روحانی و مرجعی می ترسند و حساب می برند، برای این است که از پشتیبانی ملتها برخوردار است؛ و در حقیقت از ملتها می ترسند؛ و احتمال می دهند اگر اهانت، جسارت و تعرض به یک روحانی کردند، ملتها بر ضدّ آنان به پا خیزند. لکن اگر روحانیون با هم اختلاف و یکدیگر را بدنام کردند و به آداب و اخلاق اسلامی مؤدب نبودند، ملت هم از دستشان می رود. ملت انتظار دارند که شما روحانی و مؤدب به آداب اسلامی باشید، از زرق و برق زندگی و جلوه های ساختگی آن بپرهیزید؛ در راه پیشبرد آرمانهای اسلامی و خدمت به ملت اسلام از هیچ گونه فداکاری دریغ نورزید، در راه خدای تعالی و برای رضایت او قدم

بردارید، و جز به خالق یکتا به احدی توجه نداشته باشید؛ امّا اگر برخلاف انتظار دیدند به جای توجه به ماوراء الطبیعه تمام همّ شما دنیاست و همانند دیگران برای جلب منافع دنیوی و شخصی کوشش می کنید، با یکدیگر بر سر دنیا و منافع پست آن دعوا دارید، اسلام و قرآن را، العیاذ بالله، بازیچه خود قرار داده اید، و برای رسیدن به مقاصد شوم و اغراض ننگین دنیایی خود دین را

به صورت دکانی درآورده اید، بدبین می شوند و شما مسؤول خواهید بود. اگر بعضی معمّمینِ سربارِ حوزه ها روی غرض ورزیهای شخصی و جلب منافع دنیوی به جان هم افتند، همدیگر را هتک کنند، هیاهو درست کنند، در تصدی بعضی امور با یکدیگر رقابت نمایند، سر و صدا راه بیندازند، به اسلام و قرآن و امانات الهی خیانت کرده اند. خدای تبارک و تعالی دین مقدس اسلام را به عنوان امانت به دست ما سپرده است؛ این قرآن کریم امانت بزرگ خداست؛ علما و روحانیون امانتدار الهی هستند، و وظیفه دارند این امانت بزرگ را حفظ کنند؛ این یک دندگی ها و اختلافات شخصی و دنیوی خیانت به اسلام و پیامبر بزرگ اسلام است.

من نمی دانم این اختلافات، چند دستگیها و جبهه بندیها، برای چیست؟ روحانی ای که با ماوراء الطبیعه ارتباط دارد، روحانی ای که از تعالیم زنده و سازنده اسلام برخوردار است، روحانی ای که خود را شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام می داند، ممکن نیست به مشتهیات دنیا توجهی داشته باشد، چه رسد که برای رسیدن به آن اختلاف راه بیندازد! شما که داعیه پیروی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام دارید، لااقل در زندگی آن مرد بزرگ کمی مطالعه کنید، ببینید واقعاً هیچ گونه پیروی و مشایعتی از آن حضرت می کنید؟ آیا از زهد، تقوا، زندگی ساده و بی آلایش آن حضرت چیزی می دانید و به کار می بندید؟ آیا از مبارزات آن بزرگوار با ظلم و بیدادگری و دفاع و پشتیبانی آن حضرت از مظلومین و ستمدیدگان دستگیریهای ایشان از طبقات محروم و رنجدیده اجتماع چیزی می فهمید عمل می کنید؟ آیا معنای «شیعه» تنها داشتن زی ظاهری اسلام است؟

آنها

که امروز قسمتی از جهان را به آتش و خون کشیده، کشتار به راه انداخته اند، برای این است که می خواهند در چپاول ملتها و بلعیدن سرمایه ها و دسترنج آنان بر یکدیگر سبقت گیرند، و کشورهای ضعیف و عقب افتاده را تحت سلطه و اسارت خود درآورند؛ لذا به اسم

۵۲

آزادی، عمران و آبادی، دفاع از استقلال و تمامیت ارضی کشورها، و به عناوین فریبنده دیگر، هر روز در گوشه ای از جهان آتش جنگ را شعله ور می کنند. این دعوا به حسب منطق اهل دنیا، با آن مغزهای آلوده، صحیح و بجا می نماید؛ لکن اختلاف شما طبق منطق آنان نیز جا ندارد. اگر بپرسند چرا دعوا دارید؟ می گویند: می خواهیم فلان مملکت را بگیریم، سرمایه و منافع فلان کشور باید از آن ما باشد. ولی اگر از شما سؤال شود برای چه اختلاف دارید، بر سر چه دعوا می کنید، چه جواب خواهید گفت؟ شما از دنیا چه بهره ای دارید که بر سر آن دعوا داشته باشید؟

آیا شما با این زندگی و وضعی که دارید صحیح است با هم اختلاف داشته باشید و در مقابل هم جبهه بگیرید؟

ریشه تمام اختلافاتی که فاقد هدف مشخص و مقدسی باشد به حبّ دنیا برمی گردد. اگر در میان شما هم چنین اختلافاتی وجود دارد، برای آن است که حبّ دنیا را از دل بیرون نکرده اید و از آنجا که منافع دنیا محدود است، هر یک برای به دست آوردن آن با دیگری به رقابت برمی خیزد. شما خواهان فلان مقامید، دیگری نیز همان مقام را می خواهد، قهراً منجر به حسادت و برخورد می شود. لکن مردان خدا، که حبّ دنیا را از

دل بیرون کرده انـد، هدفی جز خدا ندارند، هیچ گاه چنین مصایب و مفاسدی به بار نمی آورند. اگر تمام پیامبران الهی امروز در یک شـهر گرد آینـد، هرگز با هم اختلاف نخواهند داشت؛ زیرا هدف و مقصد یکی است؛ دلها همه متوجه به حق تعالی و از حبّ دنیا خالی است.

اگر اعمال شما، وضع زندگی و سلوک شما، این طور باشد که اکنون مشاهده می شود، بترسید از اینکه خدای نخواسته از دنیا بروید و شیعه علی بن ابی طالب علیه السـلام نباشید؛ بترسید از اینکه موفق به توبه نگردید، و از شفاعت آن حضرت بی نصیب بمانید. پیش از آنکه فرصت از دست برود چاره بیندیشید. از این اختلافات مبتذل و رسوا دست بردارید. این جبهه گیریها غلط است. مگر شـما اهـل دو ملت هستیـد؟ مگر مـذهب شـما شـعب مختلـف دارد؟ چرا متنبه نمی شویـد؟ چرا بـا یکـدیگر صـفا و صداقت و برادری ندارید؟ آخر چرا؟

این اختلافات خطرناک است و مفاسد جبران ناپذیری بر آن مترتب می شود: حوزه ها را ساقط و شـما را در جامعه ضایع و بی آبرو می کند. این دسته بندیها فقط به زیان شما تمام

نمی شود، تنهـا برای شـما آبروریزی بـار نمی آورد، بلکه به ضـرر آبرو و حیثیت یک جامعه، یک ملت، و به زیان اسـلام تمام می شود. اختلافات شما اگر مفاسدی بر آن مترتب شود، گناهی نابخشودنی و در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی از بسیاری از معاصـی اعظم است. شایـد دسـتهای مرموزی برای برهم زدن حوزه های علمیه نفاق و اختلاف ایجاد کنـد و به وسایط مختلف تخم نفاق و شقاق بپاشد، افکار را مسموم و اذهان را مشوب، و «تکلیف شرعی» درست کند

و با این تکلیفهای شرعی در حوزه ها فساد برپا نماید، تا بدین وسیله افرادی که برای آتیه اسلام مفیدند ساقط گردند و نتوانند در آینده به اسلام و جامعه اسلامی خدمت کنند. لازم است آگاه و هوشیار باشید. خود را بازی ندهید که تکلیف شرعی من چنین اقتضا می کند، وظیفه شرعی من چنین و چنان است. گاهی شیطان برای انسان تکالیف و وظایفی تعیین می کند؛ گاهی هواها و خواسته های نفسانی به اسم وظیفه شرعی انسان را به کارهایی وا می دارد. این وظیفه شرعی نیست که کسی به مسلمانی اهانت کند. این حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ این تلقینات شیطان است که انسان را به این روز سیاه می نشاند؛ این تخاصم تخاصم اهل نار است: «اِنَّ ذلِكَ لَحَقٌّ تَخاصُمُ أَهْلِ النّار» (۱۴). در جهنم نزاع و خصومت وجود دارد؛ اگر شما بر سر دنیا دعوا دارید، بدانید که رو به جهنم می روید. امور اخروی دعوا ندارد. اهل آخرت با هم در صلح و صفا هستند؛ قلبهایشان مملو از محبت خدا و بندگان خداست. محبت به خدا موجب محبت به کسانی است که به خدا ایمان دارند؛ محبت بندگان خدا همان ظلّ محبت خداوند است.

شما با دست خویش آتش روشن نکنید؛ آتش جهنم را شعله ور نسازید؛ جهنم با اعمال و کردار زشت انسان روشن می شود؛ این اعمال بشر چموش است که آتش افروزی می کند. فرمود: «جُزْناها و هی خامِدَه» (۱۵) اگر بشر با اعمال و کردار خویش آتش نیفروزد، جهنم خاموش است. باطن این طبیعت جهنم است؛ اقبال به طبیعت اقبال به جهنم است. وقتی انسان از این جهان به جهان دیگر رخت بربندد و

پرده ها پس برود، می فهمد که «ذلک بِما قَدَّمَتْ اَیدِیکمْ» (۱۶)، «و وَجَدُوا

مَا عَمِلُوا حَاضِراً» (۱۷). تمام اعمالی که در این دنیا از انسان سر می زند در آن جهان دیده می شود؛ در برابر وی مجسم می گردد: «فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ * و مَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یرَهُ» (۱۸). تمام اعمال و کردار و گفتار انسان در جهان دیگر منعکس می شود. گویی از زندگی ما فیلمبرداری می شود و در آن جهان نشان داده خواهد شد و قابل انکار نخواهد بود. همه اعمال و حرکات ما را، علاوه بر شهادت اعضا و جوارح، به ما نشان خواهند داد: «قالُوا اَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذی اَنْطَقَ کلِّ شَیءٍ» (۱۹). در مقابل خداوند که همه چیز را ناطق و گویا قرار داده نمی توانید اعمال زشت خود را انکار کنید. کمی فکر کنید؛ دوراندیش باشید؛ عواقب امور را بسنجید؛ عقبه های خطرناکی که دارید به یاد آورید؛ از فشار قبر، عالم برزخ، مشکلات و شدایدی که به دنبال آن است غفلت نکنید. حدّاقل جهنم را باور داشته باشید. اگر انسان واقعاً این عقبات خطرناك را باور داشته باشد، روش خود را در زندگی عوض می کند. شما اگر ایمان و یقین به این امور داشته باشید، این گونه رها و آزاد نخواهید زیست.

۶. عنایات الهی

خداوند تبارك و تعالی چون به بندگانش عنایت داشته، به آنان عقل داده و انبیا و اولیا را فرستاده است تا هدایت شوند و دچار عذاب الیم جهنم نگردند. اگر این پیشگیریها مایه تنبه و تهذیب انسان نگردید، خدای مهربان از راه های دیگر او را متنبه می سازد: با گرفتاریهای گوناگون، ابتلائات، فقر و مرض. مانند یک طبیب حاذق، یک

پرستار ماهر و مهربان، می کوشد که این بشرِ مریض را از بیماریهای خطرناک روحی علاج بخشد. اگر بنده مورد عنایت حق باشد، این ابتلائات برایش پیش می آید تا بر اثر آن به حق تعالی توجه پیدا کند و مهذّب گردد. راه همین است و غیر از این راهی نیست؛ ولی انسان باید با پای خویش این راه را بپیماید تا نتیجه بگیرد. اگر از این راه هم نتیجه ای به دست نیامد و بشر گمراه معالجه نشد و استحقاق نعمتهای بهشتی را نیافت، خداوند در موقع نزع و جان دادن فشارهایی بر او وارد

۵۵

می کند، بلکه برگردد و متوجه شود. باز هم اگر اثر نبخشید، در قبر و برزخ و در عقبات هولناک بعد از آن، فشارها و عذابهایی وارد می آورد تا پاک و منزه گردد و به جهنم نرود. تمام اینها عنایاتی است از جانب حق تعالی که از جهنمی شدن انسان جلوگیری کند. اگر با تمام این عنایات و توجهات معالجه نشد چطور؟ ناچار نوبت آخرین علاج که همانا داغ کردن است می رسد. چه بسا که انسان اصلاح نشود و این معالجات مؤثر واقع نگردد خداوند کریم مهربان بنده خود را به آتش اصلاح کند؛ همانند طلایی که باید در آتش خالص و پاک گردد.

ذیل آیه شریفه «لابِثِینَ فِیها اَحْقَاباً» (۲۰) روایت شده که این «حُقْب» برای اهل هدایت و کسانی است که اصل ایمانشان محفوظ باشد. (۲۱) برای من و جنابعالی است اگر مؤمن باشیم. هر حُقْبش چند هزار سال است خدا می داند. مبادا کار به جایی برسد که دیگر این علاجها مفید و مؤثر نباشد و برای استحقاق و لیاقت نعیم مقیم به

آخرین دوا نیاز افتد، و لازم شود که، خدای نخواسته، انسان مدتی در آتش بسوزد تا از رذایل اخلاقی، و صفات خبیث شیطانی پاک گردد و لیاقت بهره مندی از «جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهارُ» (۲۲) را بیابد. این تازه مربوط به آن دسته از بندگانی است که دامنه معصیت آنان تا آن درجه گسترده نشده باشد که عنایت حق تعالی از آنان بکلی سلب گردد، و هنوز لیاقت ذاتی برای بهشت رفتن داشته باشند. خدا نکند که انسان بر اثر کثرت معاصی از درگاه حضرت باری تعالی مردود، و از رحمت الهی محروم شود، که جز خلود در آتش جهنم راه دیگری نخواهد داشت. بترسید از اینکه، خدای نخواسته، از رحمت و عنایت الهی محروم، و مورد غضب و عذاب او واقع شوید. مبادا اعمال و گفتار شما، طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الآن یک سنگ گرم را نمی توانید دقیقه ای میان کف دست نگهدارید؛ از آتش جهنم بپرهیزید.

این آتشها را از حوزه ها، از جامعه روحانیت، بیرون بریزید. این اختلافها، نفاقها، را از قلب خود دور کنید. با خلق خدا حسن سلوک داشته باشید و نیکو معاشرت کنید؛ و با نظر

مهربانی به آنان بنگرید. البته با گناهکار به سبب عصیان و طغیانش خوب نباشید، و کار زشت او را به رخش بکشید و او را از آن نهی کنید، ولی از هرج و مرج، آشوب و بلوا، خود را برحذر دارید. با بندگان خوب و صالح خدا نیکی کنید. آنان را که عالمند برای علمشان، کسانی را که در صراط

هدایتند برای اعمال نیکشان، و آنان را که نادان اند چون بندگان خدایند، احترام کنید؛ مهربان باشید؛ صداقت و برادری داشته باشید. شما می خواهید جامعه ای را تهذیب و ارشاد کنید، کسی که نتواند خود را اصلاح و اداره کند چگونه می خواهد و می تواند دیگران را راهنمایی و اداره کند؟

۷. نکاتی از مناجات شعبانیه

درباره این دعا وارد شده که این مناجات حضرت امیرعلیه السلام و فرزندان آن حضرت است؛ و همه ائمه طاهرین علیهم السلام با آن خدا را می خوانده اند. (۲۳) و کمتر دعا و مناجاتی دیده شده که درباره آن تعبیر شده باشد که همه ائمه علیهم السلام آن را می خوانده اند. این مناجات در حقیقت مقدمه ای جهت تنبه و آمادگی انسان برای پذیرش وظایف ماه مبارک رمضان است و شاید برای این باشد که به انسان آگاهِ ملتفت انگیزه روزه و ثمره پر ارج آن را تذکر دهد.

ائمه طاهرین علیهم السلام بسیاری از مسائل را با لسان ادعیه بیان فرموده اند. لسان ادعیه با لسانهای دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می فرمودند خیلی فرق دارد. غالباً مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفه الله است، با لسان ادعیه بیان فرموده اند. ولی ما ادعیه را تا آخر می خوانیم و متأسفانه به این معانی توجه نداریم، و اصولاً نمی فهمیم چه می خواهند بفرمایند. در این مناجات می خوانیم:

اِلَهی هَبْ لِی کمالَ الانِقطاعِ إلیک؛ واَنِرْ أَبصارَ قلوبِنا بِضیاءِ نظرها إلیک، حَتّی تَخْرِقَ أبصارُ القلوبِ حُجُبَ النورِ، فَتَصِلَ إلی مَعدنِ العظمهِ و تَصیرَ أرواحُنا مُعَلَّقهً بِعزِّ قُدْسِک.

این جمله «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک» شاید بیانگر این معنا باشد که مردان آگاه الهی باید پیش

از فرا رسیدن ماه مبارک رمضان خود را برای صومی که در حقیقت انقطاع و اجتناب از لذّات دنیاست - و این اجتناب به طور کامل همان انقطاع الی الله است - آماده و مهیا کنند.

۵۷

کمال انقطاع به این سادگی حاصل نمی شود. احتیاج فوق العاده به تمرین، زحمت، ریاضت، استقامت و ممارست دارد تا بتوان با تمام قوا از ما سوی الله منقطع گشت و به غیر خداوند توجهی نداشت. تمام صفات وارسته انسانی در انقطاع کامل الی الله نهفته است و اگر کسی بدان دست یافت، به سعادت بزرگی نایل شده است. لکن با کوچکترین توجه به دنیا محال است انقطاع الی الله تحقق یابد. کسی که بخواهد روزه ماه مبارک رمضان را با آن آدابی که از او خواسته اند انجام دهد، لازم است انقطاع کامل داشته باشد تا بتواند مراسم و آداب مهمانی را به جا آورد، و به مقام میزبان تا آنجا که ممکن است عارف گردد.

۸. ماه رمضان: ضیافت الهی

طبق فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله - به حسب خطبه ای که به آن حضرت منسوب است - همه بندگان در ماه مبارک رمضان به مهمانی خداوند تعالی دعوت شده اند: «اَیها الناسُ، إنّه قَدْ أقْبَلَ إلیکم شَهرُالله ... و قَدْ دُعیتُم فیه إلی ضیافهِ الله». (۲۴) شما در این چند روزی که به ماه مبارک رمضان مانده به فکر باشید، از رفتار ناشایسته خود استغفار کنید؛ اگر خدای نخواسته گناهی مرتکب شده اید، قبل از ورود به ماه مبارک رمضان توبه نمایید؛ زبان را به مناجات حق تعالی عادت دهید. مبادا در ماه مبارک رمضان از شما غیبتی، تهمتی، و خلاصه گناهی،

سر بزند، و در محضر ربوبی با نعم الهی و در مهمانسرای باری تعالی آلوده به معاصی باشید.

شما در این ماه شریف به ضیافت حق تعالی دعوت شده اید خود را برای مهمانی باشکوه حضرت حق آماده سازید. لا اقل به آداب صوری و ظاهری روزه پایبند باشید. (آداب حقیقی باب دیگری است که به زحمت و مراقبت دائم نیاز دارد). معنای روزه فقط خودداری و امساک از خوردن و آشامیدن نیست؛ از معاصی هم باید خودداری کرد. این از آداب اولیه روزه و برای مبتدیهاست. آداب روزه برای مردان الهی که می خواهند به معدن عظمت برسند غیر از این است. شما حد اقل به آداب اولیه روزه عمل کنید؛ و همان طور که شکم را از خوردن و آشامیدن نگه می دارید، چشم و گوش و زبان را هم از معاصی باز دارید. از هم

اکنون بنا بگذارید که زبان را از غیبت، تهمت، بدگویی و دروغ نگه دارید، کینه، حسد و دیگر صفات زشت شیطانی را از دل بیرون کنید. اگر توانستید، انقطاع الی الله حاصل نمایید؛ اعمال خود را خالص و بی ریا انجام دهید؛ از شیاطین انس و جن منقطع شوید؛ لکن به حسب ظاهر از رسیدن و دست یافتن به چنین سعادت ارزنده ای مأیوسیم. حداقل سعی کنید روزه شما مشفوع به محرّمات نباشد. در غیر این صورت اگر روزه شما صحیح شرعی باشد، مقبول الهی نیست و بالا نمی رود. بالا رفتن عمل و مقبولیت آن، با صحت شرعی خیلی تفاوت دارد. اگر با پایان یافتن ماه مبارک رمضان، در کردار شما هیچ گونه تغییری پدید نیامد و راه و روش شما با

قبـل از مـاه صـیام فرقی نکرد، معلـوم می شود روزه ای که از شـما خواسـته انـد محقق نشـده است؛ آنچه انجـام داده ایـد روزه حیوانی بوده است.

در این ماه شـریف، اگر به حق تعالی معرفت پیدا نکردید یا معرفت شـما زیادتر نشد، بدانید در ضیافه الله درست وارد نشدید و حق ضـیافت را به جا نیاوردید. در ماه مبارک، که «شـهر الله» است و درهای رحمت الهی به روی بندگان باز است و شیاطین و اهریمنان - به حسب روایت (۲۵) - در غل و زنجیر به سر می برند، اگر شما نتوانید خود را اصلاح و مهذّب نمایید، نفس اماره را تحت مراقبت و کنترل خود درآوریـد، هواهـای نفسـانیه را زیر پـا گذاشـته، علاـقه و ارتبـاط خویش را بـا دنیا و مادیت قطع کنیـد، بعـد از پایـان یافتن شـهر صـیام مشـکل است بتوانیـد. بنابراین، از فرصت اسـتفاده کنیـد و پیش از آنکه این فیض سپری گردد، در مقام اصـلاح، تزکیه و تصـفیه امور خود برآیید؛ خود را برای وظایف ماه صـیام مهیا سازید. طوری نباشد که پیش از فرا رسیدن شهر رمضان همانند ساعت به دست شیطان کوک شده در این یک ماه که شیاطین در زنجیرند شما به طور خودکار به معاصـی و اعمال خلاف دسـتورهای اسلام مشغول گردید! گاهی انسان عاصی بر اثر دوری از حق و کثرت معصیت آنچنان در تـاریکی و نـادانی فرو می رود که دیگر نیازی به وسوسه شـیطان نـدارد، خود به رنگ شـیطان در می آیـد. صِبْغَه الله (۲۶) مقابل صـبغه شـیطان است و کسـی که دنبال هوای نفس رفت و از شـیطان متابعت کرد، بتدریـج به صـبغه او در می آید. شـما تصمیم

بگیرید لااقل در این یک ماه از خود مراقبت کنید؛ از گفتار

و کرداری که خداوند تبارک و تعالی راضی نیست اجتناب ورزید. از هم اکنون با خدای خود عهد ببندید که در ماه مبارک رمضان از غیبت، تهمت خودداری کنید. زبان، چشم، دست، گوش، و سایر اعضا و جوارح را تحت اراده خود در آورید. شاید همین عمل شایسته موجب شود خداوند تبارک و تعالی به شما توجه فرموده، توفیق عنایت کند؛ و پس از سپری شدن شهر صیام که شیاطین از زنجیر رها می گردند شما اصلاح شده باشید و دیگر فریب شیطان را نخورید و مهذّب گردید. باز تکرار می کنم تصمیم بگیرید در این سی روز ماه مبارک رمضان مراقب زبان، چشم، گوش، و همه اعضا و جوارح خود، و دائماً متوجه باشید این عملی که می خواهید انجام دهید، این سخنی که می خواهید بر زبان آورید، این مطلبی که دارید استماع می کنید، از نظر شرع چه حکمی دارد؟ این آداب اولی و ظاهری صوم است؛ حداقل به این آداب ظاهری صوم پای بند باشید. اگر کسی می خواهد غیبت کند، جلوگیری کنید و به او بگویید ما متعهد شده ایم که در این سی روز از امور محرمه خودداری ورزیم و اگر نمی توانید او را از غیبت باز دارید، از آن مجلس خارج شوید؛ ننشینید و گوش کنید. مسلمین باید از شما در امان باشند. کسی که دیگر مسلمانان از دست و زبان و چشم او در امان نباشند، در حقیقت مسلمان نیست؛ (۲۷) مسلمان ظاهری و صوری است؛ «لا اِله اِلاّ الله» صوری گفته است. اگر خدای نخواسته، خواستید به کسی جسارت کنید، اهانت

نمایید، مرتکب غیبت شوید، بدانید که در محضر ربوبی و مهمان خدای متعال هستید، و در حضور حق تعالی به بندگان او اسائه ادب می کنید؛ و اهانت به بنده خدا اهانت به خداست. اینان بندگان خدا هستند؛ خصوصاً اگر اهل علم و در صراط علم و تقوا باشند. گاهی می بینی که انسان بر اثر این امور به جایی می رسد که در وقت مرگ خدا را تکذیب می کند! «ثُمَّ کانَ عاقِبَةَ الَّذِینَ أساؤُا السُّوأَی أنْ کذَّبُوا بِآیتِ اللَّهِ وَ کانُوا بِها یسْتَهْزِءُونَ» (۲۸) این امور بتدریج واقع می شود. امروز یک نظر غیر صحیح، فردا یک کلمه غیبت، روز دیگر اهانتی به مسلمان و ... کم کم این معاصی در قلب انباشته، و قلب را سیاه

می کند و انسان را از معرفه الله باز می دارد؛ تا به آنجا می رسد که همه چیز را انکار و حقایق را تکذیب می کند.

طبق بعضی آیات، به تفسیر برخی از روایات، اعمال انسان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام عرضه می شود (۲۹) و از نظر مبارک آنان می گذرد. وقتی که آن حضرات به اعمال شما نظر کنند و ببینند که از خطا و گناه انباشته است، چقدر ناراحت و متأثر می گردند؟ نخواهید که رسول خدا ناراحت و متأثر شوند؛ راضی نشوید که قلب مبارک آن حضرت شکسته و محزون گردد. وقتی آن حضرت مشاهده کند که صفحه اعمال شما مملو از غیبت و تهمت و بدگویی است و تمام توجه شما هم به دنیا و مادیت است و قلوب شما از بغض، حسد، کینه و بدبینی به یکدیگر لبریز شده، ممکن است در حضور خدای

تبارک و تعالی و ملائکه الله خجل گردد که امت و پیروان او ناسپاسند و این گونه افسار گسیخته و بی پروا به امانات خداوند تبارک و تعالی خیانت می کنند. فردی که به انسان مربوط است، اگر چه نوکر انسان، اگر خلافی مرتکب شد، مایه خجلت انسان می گردد. شما مربوط به رسول الله صلی الله علیه و آله هستید، شما با ورود به حوزه های علمیه خود را به فقه اسلام، رسول اکرم، و قرآن کریم مرتبط ساخته اید، اگر عمل زشتی مرتکب شدید، به آن حضرت بر می خورد، بر ایشان گران می آید. ممکن است خدای نخواسته شما را نفرین کند. راضی نشوید که رسول خدا و ائمه اطهارعلیهم السلام نگران و محزون گردند.

قلب انسان مانند آینه صاف و روشن است، و بر اثر توجه فوق العاده به دنیا و کثرت معاصی کدر می شود؛ ولی اگر انسان لااقل صوم را برای حق تعالی خالص و بی ریا انجام دهد (نمی گویم عبادات دیگر خالص نباشد، همه عبادات لازم است خالص و بی ریا انجام گیرد). این عبادت را که اعراض از شهوات، اجتناب از لذّات، و انقطاع از غیر خداست در این یک ماه بخوبی انجام دهد، شاید تفضل الهی شامل حال او شده، کدورت از آینه قلبش زدوده گردد و امید است که او را از عالم طبیعت و لذّات دنیوی منصرف سازد و آنگاه که می خواهد وارد «شب قدر» شود، نورانیتهایی که در آن شب برای اولیا و مؤمنین

حاصل می شود به دست آورد.

جزای چنین روزه ای خداست: «الصَّومُ لی وأنَا أُجْزی بِهِ» (۳۰). چیز دیگر نمی تواند پاداش چنین روزه ای باشد. جنات نعیم در مقابل روزه او

بی ارزش است و نمی توانـد پاداش آن به حساب آید. ولی اگر بنا باشد که انسان به اسم روزه دهان را از مطعومات ببندد و به غیبـت مردم بـاز کنـد و شـبهای مـاه مبـارک رمضـان، که مجـالس شب نشـینی گرم و دایر است، بـا غیبت، تهمت و اهـانت به مسـلمانان بـه سـحر انجامـد، چیزی عایـد او نمی شـود و اثری بر آن مـترتب نمی گردد. بلکـه چنیـن روزه داری آداب مجلس مهمـانی حق را رعـایت نکرده و حق ولی نعمت خود را ضـایع نموده است - ولی نعمتی که پیش از آفرینش انسان، همه گونه وسایل آسایش را برای او فراهم کرده، اسـباب تکامل را تهیه دیده، انبیا را برای هدایت فرستاده، کتابهای آسمانی نازل فرموده و برای رسانیـدن انسـان به معـدن عظمت و نور اَبْهَج (۳۱) قـدرت و عقـل و ادارک عنـایت کرده است و اکنـون از بنـدگانش دعوت کرده که به مهمانخانه او وارد شونـد و بر خوان نعمت او بنشینند، و شـکر و سـپاس حضـرتش را تا آنجا که از دست و زبان آنان بر می آید ادا نمایند. آیا صحیح است که بندگان از خوان نعمت او بهره مند گردند، از وسایل و اسباب آسایشی که در اختیار آنان قرار داده استفاده کنند، و با مولی و میزبان خود مخالفت، و بر ضد او قیام کنند؟ اسباب و وسایلی که او به آنان ارزانی داشـته برخلاف خواست او به کار برنـد؟ آیا این ناسپاسـی و نمک ناشناسـی نیست که انسان کنار سـفره مولای خویش بنشیند، و با کردار گستاخانه و بی ادبانه خود به میزبان محترم اهانت و جسارت کند، کارهایی را که نزد

میزبان زشت است مرتکب شود؟

مهمـان بایـد لااقل میزبان را بشـناسد و به آداب و رسوم مجلس آشـنا باشـد. سـعی کنـد عملی برخلاف اخلاق از او سـر نزنـد. مهمان خداونـد متعال بایـد به مقام خداونـدی حضـرت ذی الجلال عارف باشد - مقامی که ائمه علیهم السـلام و انبیای بزرگ الهی همیشه دنبال معرفت بیشتر و شناخت کامل آن بوده اند و آرزو داشتند که به چنین معدن نور و عظمتی دست یابند:

۶۲

وأنِرْ أبْصارَ قُلوبِنا بِضیاءِ نَظَرِها إلَیک، حَتّی تَخْرِقَ أبْصارُ القُلوبِ حُجُبَ النّورِ فَتَصِلَ إلی مَعْدنِ العَظَمَهِ. (۳۲)

ضیـافه الله همان «معـدن عظمت» است. خداونـد تبارک و تعالی برای ورود به معـدن نور و عظمت از بنـدگانش دعوت فرموده است، لکن بنـده اگر لایق نباشد نمی تواند به چنین مقام باشـکوه و مجللی وارد گردد. خداوند تعالی بندگان را به همه خیرات و مبرّات و بسـیاری از لـذّات معنـوی و روحـانی دعـوت فرموده است، ولی اگر آنـان برای حضور در چنین مقامـات عـالیه ای آمادگی نداشـته باشند، نمی توانند وارد آن شوند. با آلودگیهای روحی، رذایل اخلاقی، معاصی قلبیه و قالبیه، چگونه می توان در محضـر ربوبی حضور یافت و در مهمانسـرای رب الارباب وارد شد؟ لیاقت می خواهد؛ آمادگی لازم است. با روسـیاهیها و قلبهای آلوده که به حجابهای ظلمانی پوشـیده شـده است این معانی و حقایق روحانی را نمی توان درک کرد. باید این حجابها پـاره گردد و این پرده هـای تاریـک و روشـنی که بر قلبهـا کشـیده شـده و مـانع وصـال الی الله گردیـده کنار رود، تا بتوان در مجلس نورانی و با شکوه الهی وارد شد.

۹. حجابهای انسان

توجه به غیر خدا انسان را به حجابهای «ظلمانی» و «نورانی» محجوب می کند. کلیه امور

دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می شود. تمام عوالم اجسام حجابهای ظلمانی است. اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد، حجابهای ظلمانی به حُجُب نورانی مبدل می گردد و «کمال انقطاع» آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمانسرای الهی که «معدن عظمت» است بتوان وارد گردید. لهذا در این «مناجات» از خداوند متعال بینایی و نورانیت قلبی طلب می کنند، تا بتوانند حجب نورانی را دریده به معدن عظمت برسند: «حَتّی تَخْرِقَ أبْصارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّور، فَتَصِل إلی مَعْدنِ الْعَظَمِهِ».

۶۳

ولی کسی که هنوز حجابهای ظلمانی را پاره نکرده، کسی که تمام توجه او به عالم طبیعت، و العیاذ بالله، منحرف عن الله است، و اصولاً از ماوراء دنیا و عالم روحانیت بی خبر است، و هیچ گاه در مقام برنیامده که خود را تهذیب، و نیروی روحانی و معنوی در خویشتن ایجاد کند، و پرده های سیاهی را که روی قلب او سایه افکنده کنار زند، در اسفل سافلین که آخرین حجب ظلمانی است قرار دارد: «ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سَافِلِینَ» (۳۳). در صورتی که خداوند عالم بشر را در عالیترین مرتبه و مقام آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیم» (۳۴). کسی که از هوای نفس پیروی می کند و از روزی که خود را شناخته به غیر عالم ظلمانی طبیعت توجهی ندارد و هیچ گاه فکر نمی کند که ممکن است غیر از این دنیای آلوده تاریک منزل دیگری هم وجود داشته باشد، در حجاب ظلمانی فرو رفته، مصداق «اَخْلَدَ إلی الأرْضِ وَ اتَّبَعَ

هَواه» (۳۵) گردیـده است. او بـا آن قلب آلوده به گنـاهی که در پرده ظلمـانی پوشـیده شـده و روح گرفته ای که بر اثر کثرت معصـیت از حق تعالی دور گشته، آن هواپرستیها و دنیا طلبیهایی که عقل و چشم حقیقت بین او را کور کرده است، نمی تواند از حجابهای ظلمانی برهـد، چه رسـد اینکه حجب نورانی را پاره کنـد. او خیلی که معتقد باشد مقام اولیای خدا را منکر نشود؛ عوالم برزخ، صـراط، معـاد، قیـامت، حسـاب، کتـاب، بهشت و جهنم را افسانه نخوانـد. انسان بر اثر معاصـی و دلبسـتگی به دنیا بتدریـج این حقـایق را منکر می گردد؛ مقامـات اولیا را انکار می کنـد، با اینکه مقامات اولیا بیش از این چنـد جمله ای که در دعا و مناجات وارد شده نیست.

۱۰. علم و ایمان

گاهی می بینیـد که کسـی به این واقعیات علم دارد، لکن ایمان نـدارد. مرده شوی از مرده نمی ترسـد؛ زیرا یقین دارد که مرده قـدرت آزار نـدارد؛ آن وقت که زنـده بود و روح در بـدن داشت کاری از او ساخته نبود، چه رسد اکنون که قالب تهی کرده است؛ ولی آنان که از مرده می ترسند برای این است که به این حقیقت ایمان ندارند؛ فقط علم دارند. به خدا و روز جزا

عالمنـد، ولی یقین ندارنـد، از آنچه عقـل درک کرده قلب بی خبر است. طبق برهان می داننـد خـدایی هست و معاد و قیامتی، ولی همین برهان عقلی ممکن است حجاب قلب شود و نگذارد نور ایمان بر قلب بتابد؛ تا خداوند متعال او را از ظلمات خارج، و به عالم نور و روشنایی وارد سازد: «اللّٰه وَلِی الّذِینَ آمَنوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ» (۳۶) و آنکه

خداونـد تبـارک و تعـالی ولی اوست و او را از ظلمـات خـارج سـاخته است، دیگر مرتکب گنـاه نمی شـود و در قلب خـویش احساس نورانیت می کند، به دنیا و ما فیها ارج نمی نهد. چنانکه حضرت امیرعلیه السلام فرمود:

اگر تمام دنیا و ما فیها را به من بدهند که پوست جوی از دهان مورچه ای جابرانه و برخلاف عدالت بگیرم، هرگز نمی پذیرم. (۳۷)

ولی بعضی از شما همه چیز را پایمال می کنید. اگر دیگران به بقال و عطار سر کوچه بدگویی می کنند، اینان به علمای اسلام نسبتهای ناروا می دهند و اهانت و جسارت می کنند؛ زیرا ایمان راسخ نشده و کیفر اعمال و کردار خود را باور ندارند.

۱۱. معنای عصمت

«عصمت» غیر از ایمان کامل نیست. معنای عصمت انبیا و اولیا این نیست که مثلاً جبرئیل دست آنان را بگیرد. البته اگر جبرئیل دست شـمر را هم بگیرد هرگز مرتکب گنـاه نمی شود! بلکه عصـمت زاییـده ایمان است. اگر انسان به حق تعالی ایمان داشـته باشد و با چشم قلب خداوند متعال را مانند خورشید ببیند، امکان ندارد مرتکب گناه گردد. چنانکه در مقابل یک مقتدر مسلح «عصمت» پدید می آید. این خوف از اعتقاد به حضور است که انسان را از وقوع در گناه حفظ می کند.

معصومین علیهم السلام بعد از خلقت از طینت پاک، بر اثر ریاضت و کسب نورانیت و ملکات فاضله همواره خود را در محضر خداوند تعالی، که همه چیز را می داند و به همه امور احاطه

دارد، مشاهـده می کننـد؛ و بـه معنـای لا ـ اِله اِلاّ ـ الله ایمـان و بـاور دارنـد که غیر از خـدا همه کس و همه چیز فـانی است و در سرنوشت انسان نمی تواند نقش داشته باشد: «کلٌّ

شَیءٍ هالِك اِلّا وَجْهَهُ» (۳۸). اگر انسان یقین کند و ایمان بیاورد که تمام عوالم ظاهر و باطن محضر ربوبی است و حق تعالی در همه جا حاضر و ناظر است، با حضور حق و نعمت حق امکان ندارد مرتکب گناه شود. انسان در مقابل یک بچه ممیز گناه و کشف عورت نمی کند. چطور در مقابل حق تعالی و در محضر ربوبیت کشف عورات می کند، و از هیچ جنایتی واهمه و مضایقه ندارد؟ برای این است که به حضور کودک ایمان دارد، ولی به محضر ربوبیت اگر علم داشته باشد ایمان ندارد؛ بلکه بر اثر کثرت معاصی که قلب او تاریک و سیاه شده این گونه مسائل و حقایق را اصلاً نمی تواند بپذیرد، احتمال صحت و واقعیت آن را هم شاید نمی دهد. واقعاً اگر انسان احتمال بدهد - لازم نیست یقین داشته باشد - که این خبرهایی که در قرآن کریم آمده، وعده ها، وعیدهایی که داده شده راست است، در کردار خود تجدید نظر می کند و این طور افسار گسیخته و بی پروا پیش نمی تازد. شما اگر احتمال بدهید که در مسیری درنده ای وجود دارد و ممکن است اذیتی به شما برساند، یا شخص مسلّحی ایستاده که شاید متعرض شما گردد، از پیمودن آن راه خودداری می کنید، و در مقام تحقیق و صحت و سقم آن احتمال بر می آیید. آیا ممکن است کسی وجود جهنم و خلود در نار را احتمال دهد، مع الوصف مرتکب خلاف شود؟ آیا می توان گفت کسی خداوند متعال را ناظر بداند و خود را در محضر ربوبی مشاهده کند، و احتمال دهد که برای گفتار و کردار او جزایی

باشـد، حساب و عقابی باشـد و در این دنیا هر کلمه ای که می گوید، هر قدمی که برمی دارد، هر عملی که مرتکب می شود، ثبت و ضـبط می گردد، ملائکه الله (۳۹) مراقب او هسـتند و تمـام اقوال و اعمال او را ثبت می کننـد، ودر عین حال از ارتکاب اعمـال خلاـف بـاکی نداشـته باشـد؟ درد اینجـاست که احتمـال وقـوع این حقـایق هم داده نمی شـود. از راه و روش و کیفیت سلوک بعضـی به دست می آیـد که احتمال وجود عالم ماوراء طبیعت را نمی دهند. چون صـرف احتمال کافی است که انسان را از خیلی امور ناشایسته باز دارد.

۱۲. قدم اوّل در سلوک

تا کی می خواهید در خواب غفلت به سر برید، و در فساد و تباهی غوطه ور باشید؟ از خدا بترسید، از عواقب امور بپرهیزید، از خواب غفلت بیدار شوید. شـما هنوز بیدار نشده اید، هنوز قدم اوّل را برنداشـته اید. قدم اوّل در سلوک «یقظه» است. ولی شما در خواب به سـر می برید؛ چشمها باز و دلها در خواب فرو رفته است. اگر دلها خواب آلود و قلبها بر اثر گناه سیاه و زنگ زده نمی بود، این طور آسوده خـاطر به اعمال و اقوال نادرست ادامه نمی دادیـد. اگر قـدری در امور اخروی و عقبات هولناک آن فکر می کردید، به تکالیف و مسؤولیتهای سنگینی که بر دوش شماست بیشتر اهمیت می دادید.

شما عالَم دیگری هم داریـد؛ معاد و قیامتی نیز برای شـما هست، چرا عبرت نمی گیریـد؟ چرا بیدار و هوشـیار نمی شوید؟ چرا این قدر با خاطر آسوده به غیبت برادران مسـلمان خود می پردازید، و یا استماع می کنید؟ آیا خبر دارید که «الغیبهُ إدامُ کلابِ النّارِ» (۴۰). هیچ فکر کرده اید که این

اختلافات، عـداوتها، حسـدها، بدبینیها، خودخواهیها، و غرور و تکبرها، چه عواقب سویی دارد؟ آیا می دانید عاقبت این اعمال رذیله و محرمه جهنم است و ممکن است خدای نخواسته به خلود در نار منجر شود؟

۱۳. ویژگی امراض روحی

خـدا نکنـد انسـان به امراض بی درد مبتلاـ گردد. مرضـهایی که درد دارد انسان را وادار می کنـد که در مقام علاج برآیـد؛ به طبیب و بیمارسـتان مراجعه کند؛ لکن مرض بی درد که احساس نمی شود بسـیار خطرناك است. وقتی انسان خبردار می گردد که کار از کار گذشـته است. مرضـهای روانی اگر درد داشت باز جای شـکر بود، عاقبت انسان را به درمان وا می داشت؛ ولی چه توان کرد که این امراض خطرناك درد ندارد. مرض غرور و خودخواهی بی درد است. معاصی دیگر بدون ایجاد درد قلب و روح را فاسد می سازد. این مرضها نه تنها درد ندارد،

بلکه ظـاهر لذتبخشـی نیز دارد: مجالس و محافلی که به غیبت می گـذرد خیلی گرم و شـیرین است! حبّ نفس و حبّ دنیا که ریشه همه گناهـان است (۴۱) لـذتبخش است. مستسـقی از آب تلف می شود، ولی تا آخرین نفس از آشامیـدن آن لـذّت می برد. قهراً اگر انسان از مرضـی لـذّت برد و درد هم نـداشت، دنبال معالجه نخواهـد رفت؛ و هرچه به او اعلام خطر کنند که این کشـنده است، باور نخواهـد کرد. اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شـد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیـا و مـا فیهـا بیزار می شود؛ العیـاذ بـالله بـا خـدا و بنـدگان خـدا و به پیامبران و اولیای الهی و ملائکه الله دشـمنی می ورزد و احساس حقد و کینه می کند و آنگاه که فرشتگان

به امر خدای سبحان برای گرفتن جان او می آیند، سخت احساس تنفر و انزجار می کند، زیرا می بیند که خداوند و ملائکه الله می خواهند او را از محبوبش (دنیا و امور دنیوی) جدا سازند و ممکن است با عداوت حضرت حق تعالی از دنیا برود. یکی از بزرگان قزوین رحمه الله نقل می کرد که بر بالین مردی که در حال احتضار بود حاضر شدم. در آخرین دقایق زندگی چشم باز کرد و گفت: «ظلمی که خدا به من کرد، هیچ کس نکرده است! زیرا با چه خون جگری این بچه ها را بزرگ کرده ام؛ اکنون می خواهد مرا از آنان جدا سازد! آیا ظلمی بالاتر از این می شود؟» اگر انسان خود را مهذّب، و از دنیا منصرف نسازد و حبّ آن را از دل بیرون نکند، بیم آن می رود که هنگام مرگ با قلبی لبریز از بغض و کینه خداوند و اولیای او جان سپرد. با چنین سرنوشت شومی دست به گریبان است. آیا این بشرِ افسار گسیخته اشرف مخلوقات است، یا در حقیقت شرّ مخلوقات؟ «وَالعَصْرِ * إنَّ الإنسانَ لَفِی خُسْرٍ * إلَّا الَّذینَ‌ءامَنُوا و عَمِلُوا الصَّلِحتِ و تَواصَوْا بِالحَقِّ وَ تَواصَوا بِالصَّبْرِ» (۴۲). در این سوره فقط «مؤمنین» را که دارای عمل صالحند استثنا فرموده است. «عمل صالح» عملی است که با روح سازش داشته باشد. ولی بسیاری از اعمال انسان با جسم سازش دارد. «تواصی» هم در کار نیست. اگر بنا باشد حبّ دنیا و حبّ نفس بر شما غلبه کند و نگذارد حقایق و واقعیات را درک کنید و عمل خود را برای خدا خالص گردانید، شما را از تواصی به حق و

دارد، سدّ راه هدایت شما گردد، در خسران قرار گرفته اید: خسر الدنیا و الآخره هستید. زیرا جوانی را داده اید، از نعمتهای جنّت و مزایای اخروی نیز محروم مانده اید و دنیایی هم ندارید.

بپرهیزید از اینکه خدای نخواسته حبّ دنیا و حبّ نفس بتدریج در شما رو به فزونی نهد، و کار به آنجا رسد که شیطان بتواند ایمان شما را بگیرد.

گفته می شود تمام کوشش شیطان برای ربودن ایمان است. (۴۳) تمام وسایل و جدّیتهای شبانه روزی او برای این است که ایمان انسان را برباید. کسی سند نداده که ایمان شما ثابت بماند. شاید ایمان «مستودع» باشد، (۴۴) و آخر کار شیطان از شما بگیرد، و با عداوت خداوند تبارک و تعالی و اولیای او از دنیا بروید. یک عمر از نعمتهای الهی استفاده کرده، سر سفره امام زمان علیه السلام نشسته اید، و آخر کار خدای نخواسته بی ایمان و با دشمنی با ولی نعمت خود جان بسپرید.

بکوشید اگر علقه، ارتباط، و محبتی به دنیا دارید، قطع کنید. این دنیا با تمام زرق و برق ظاهری اش ناچیزتر از آن است که قابل محبت باشد، چه رسد که انسان از همین مظاهر زندگی هم محروم باشد. شما از دنیا چه دارید که به آن دل ببندید؟ شمایید و این مسجد و محراب و مدرسه و یا کنج خانه؛ آیا صحیح است که بر سر مسجد و محراب با یکدیگر رقابت، و ایجاد اختلاف، و جامعه را فاسد کنید؟ تازه اگر همانند اهل دنیا دارای زندگی مرفه و مجللی باشید و خدای نخواسته، عمر خود را با عیش و نوش

سپری سازید، پس از پایان عمر می بینید که همانند خواب خوشی گذشته است، ولی عقوبات و مسؤولیاتش همیشه گریبانگیر شما خواهد بود. این زندگی زودگذر بظاهر شیرین - بنابر این که خیلی شیرین بگذرد - در مقابل عذاب غیرمتناهی چه ارزشی دارد؟ عذاب اهل دنیا گاهی نامتناهی است.

۶۹

تازه اهل دنیا که خیال می کنند به دنیا دست یافته و از تمام مزایا و منافع آن بهره مندند، دچار غفلت و اشتباهند. هر کسی دنیا را از دریچه محیط و محل زیست خود می نگرد و خیال می کند دنیا همان است که او دارد. این عالم اجسام وسیعتر از آن است که بشر تصور کرده و بر آن دست یافته است. این دنیا با تمام این ابزار و وسایل در روایت وارد شده که «ما نَظَرَ اِلیها» (۴۵) بنابراین باید دید عالم دیگر که خداوند تبارك و تعالی به آن نظر رحمت فرموده چه گونه است. «معدن عظمت» که انسان را به آن فرا می خواند چیست و چه گونه است. بشر کوچکتر از آن است که بفهمد معدن عظمت چیست.

شما اگر نیت خود را خالص، و عمل خود را صالح کنید، مقامات عالیه و درجات رفیعه برای شما آماده است. مقامی که برای بندگان صالح خدا در نظر گرفته شده، تمام دنیا و مافیها، با آن جلوه های ساختگی، در مقابل آن به قدر پشیزی ارزش ندارد. بکوشید به چنین مقامات عالیه برسید. اگر توانستید، خود را ترقی دهید تا آنجا که به این مقامات عالیه و درجات رفیعه هم بی اعتنا باشید؛ و خدا را برای رسیدن به این امور عبادت نکنید، بلکه چون سزاوار عبادت و کبریایی

است او را بخوانید. (۴۶)

آن وقت است که «حجب نور» را پاره کرده و به «معدن عظمت» دست یافته اید. آیا شما با این کرداری که دارید، با این راهی که می روید، به چنین مقامی می توانید دست یابید؟ آیا نجات از عقوبات الهی و گریز از عقبات هولناک و آتش جهنم به آسانی ممکن خواهد بود؟ شما خیال می کنید گریه های ائمه طاهرین علیهم السلام و ناله های حضرت سجادعلیه السلام برای تعلیم بوده و می خواسته اند به دیگران بیاموزند؟ آنان با تمام آن معنویات و مقام شامخی که داشتند از خوف خدا می گریستند و می دانستند راهی که در پیش دارند پیمودنش چقدر مشکل و خطرناک است. از مشکلات، سختیها، ناهمواریهای عبور از صراط، که از میان جهنم می گذرد، خبر داشتند. از عوالم قبر، برزخ، قیامت، و عقبات هولناک آن، آگاه بودند. از این

۷۰

روی هیچ گاه آرام نداشته، همواره از عقوبات شدید آخرت به خدا پناه می بردند.

شما برای این عقبات هولناک توانفرسا چه فکری کرده و چه راه نجاتی یافته اید؟ چه وقت می خواهید در مقام اصلاح و تهذیب خود برآیید؟

۱۴. هشدار به جوانان

شما که اکنون جوانید، بر قوای خود مسلّطید و هنوز ضعف جسمی بر شما چیره نشده است، اگر به فکر تزکیه خویش نباشید، هنگام پیری که ضعف، سستی، رخوت و سردی بر جسم و جان شما چیره شد و نیروی اراده، تصمیم و مقاومت را از دست دادید و بار گناه و معصیت قلب را سیاهتر ساخت، چگونه می توانید خود را مهذّب کنید؟ هر نَفَسی که می کشید، هر قدمی که بر می دارید، و هر لحظه ای که از عمر شما می گذرد، اصلاح مشکلتر می شود. هر چه سن بالا

رود، این امور منافی با سعادت انسان زیادتر شده، قدرت کمتر می گردد. پس، به پیری که رسیدید دیگر مشکل است موفق به تهـذیب و کسب فضـیلت و تقوا شویـد؛ نمی توانیـد توبه کنید؛ زیرا توبه با لفظ «أتُوبُ إلی اللّٰهِ» تحقق نمی یابد؛ بلکه ندامت و عزم بر ترک لازم است. پشیمانی و عزم بر ترک گناه برای کسانی که پنجاه سال غیبت و دروغ مرتکب شده، ریش خود را در معصیت سفید کرده اند، حاصل نمی شود. چنین کسانی تا پایان عمر مبتلایند.

جوانان ننشـینند که گرد پیری سـر و روی آنان را سـفید کند - ما به پیری رسیده ایم و به مصایب و مشکلات آن واقفیم - شما تـا جوان هستیـد می توانیـد کـاری انجـام دهیـد، تـا نیرو و اراده جوانی داریـد می توانیـد هواهای نفسانی، مشـتهیات دنیایی، و خواسته های حیوانی را از خود دور سازید.

ولی اگر در جوانی به فکر اصـلاح خود نباشـید، دیگر در پیری کار از کار گذشته است. تا جوانید فکری کنید؛ نگذارید پیر و فرسوده شویـد. قلب جوان لطیف و ملکوتی، و انگیزه هـای فسـاد در آن ضـعیف است؛ لکن هر چه سن بالا رود ریشه گناه در قلب قویتر و محکمتر می گردد؛ تا جایی که کندن آن از دل ممکن نیست. چنانکه در روایت است:

قلب انسان ابتدا مانند آینه صاف و نورانی است و هر گناهی که از انسان سر بزند، یک

نقطه سیاه بر روی قلب فزونی می یابد، تا جایی که قلب را سیاه کند. (۴۷)

ممکـن اسـت شـب و روزی بـدون معصـیت پروردگـار بر او نگـذرد و بـه پیری که رسـید، مشـکل است قلب را به حـالت اوّل بازگرداند. شما اگر خدای نخواسته خود

را اصلاح نکردید و با قلبهای سیاه، چشمها، گوشها، و زبانهای آلوده به گناه از دنیا رفتید، خدا را چگونه ملاقات خواهید کرد؟ این امانات الهی را که با کمال طهارت و پاکی به شما سپرده شده چگونه با آلودگی و رذالت مسترد خواهید داشت؟ این چشم و گوش که در اختیار شماست، این دست و زبانی که تحت فرمان شماست، این اعضا و جوارحی که با آن زیست می کنید - همه امانات خداوند متعال است که با کمال پاکی و درستی به شما داده اند. اگر ابتلا به معاصی پیدا کرد آلوده می گردد؛ خدای نخواسته اگر به محرّمات آلوده شود، رذالت پیدا می کند. آنگاه که بخواهید این امانات را مسترد دارید، ممکن است از شما بپرسند که راه و رسم امانتداری اینگونه است؟ ما این امانت را اینطور در اختیار شما گذاشتیم؟ قلبی که به شما دادیم چنین بود؟ چشمی که به شما سپردیم این گونه بود؟ دیگر اعضا و جوارحی که در اختیار شما قرار دادیم چنین آلوده و کثیف بود؟ در مقابل این سؤالها چه جواب خواهید داد؟ خدای خود را با این خیانتهایی که به امانتهای او کرده اید چگونه ملاقات خواهید کرد؟

شما جوانید؛ جوانی خود را در این راه گذاشته اید، در صورتی که از نظر دنیوی برای شما چندان نفعی ندارد؛ اگر این اوقات گرانبها و بهار جوانی را در راه خدا و هدفی مقدس و مشخص به کار اندازید، ضرر نکرده اید، بلکه دنیا و آخرت شما تأمین است و الّا جوانی خود را تلف کرده اید و لُبابِ عمرِ شما بیهوده سپری شده است و در عالم دیگر

در پیشگاه خدا سخت مسؤول و مؤاخذ خواهید بود؛ در صورتی که کیفر اعمال و کردار مفسده انگیز شما تنها به عالم دیگر محدود نمی گردد؛ در این دنیا نیز با مشکلات، مصائب، و گرفتاریهای شدید و گوناگون دست به گریبان خواهید بود و در گرداب بلا و تیره بختی خواهید افتاد.

۱۵. هشدار به حوزه ها

دشمنان زیادی از هر طرف و هر طبقه پیرامون شما گرد آمده اند؛ نقشه های اهریمنانه خطرناکی برای نابودی شما و حوزه های علمیه در دست اجراست. ایادی استعمار خوابهای خیلی عمیق برای شما و اسلام و مسلمانان دیده اند، با تظاهر به اسلام نقشه های خطرناکی برای شما کشیده اند. شما فقط در سایه تهذیب، تجهیز و نظم و ترتیب صحیح، می توانید این مفاسد و مشکلات را از سر راه خود بردارید، و نقشه های استعماری آنان را خنثی کنید. من اکنون روزهای آخر عمرم را می گذرانم و دیر یا زود از میان شما می روم. اگر خود را اصلاح نکنید، مجهز نگردید، نظم و انضباط در امور درسی و زندگی خود حکمفرما نسازید، در آتیه خدای نخواسته محکوم به فنا خواهید بود. تا فرصت از دست نرفته، تا دشمن بر همه شؤون دینی و علمی شما دست نیافته، فکری کنید، بیدار شوید، به پا خیزید. در مرحله اوّل، در مقام تزکیه نفس و اصلاح خود برآیید، مجهز و منظم شوید، در حوزه های علمیه نظم و انضباط برقرار سازید.

اگر شما منظم و مهذّب شوید، همه جهات شما تحت نظم و ترتیب باشد، دیگران به شما طمع نمی کنند. راه ندارند که در حوزه های علمیه و جامعه روحانیت نفوذ کنند. شما خود را مجهز و مهذّب کنید؛ برای جلوگیری از مفاسدی که

می خواهـد پیش بیایـد مهیا شویـد، حوزه های خود را برای مقاومت در برابر حوادثی که می خواهـد پیش بیایـد آماده سازید. ایادی اسـتعمار می خواهند تمام حیثیات اسـلام را از بین ببرند. شـما باید در مقابل ایسـتادگی کنید، با حبّ نفس و حبّ جاه و کبر و غرور نمی توان مقاومت کرد. عالِم سوء، عالِم متوجه به دنیا، عالمی که در فکر حفظ مسند و ریاست باشد، نمی تواند با دشـمنان اسـلام مبارزه کنـد. قـدم را الهی کنیـد، حبّ دنیا را از دل بیرون نمایید، آن وقت می توانید مبارزه کنید. از هم اکنون این نکته را در قلب خود بپرورانید و تربیت کنید که من باید یک سـرباز مسـلح و اسلامی باشم و برای اسلام فدا شوم، من باید برای اسلام کار کنم تا از بین بروم. کوشش کنید تا برای آتیه اسلام به درد بخورید و خلاصه یک انسان باشید. ایادی استعمار از انسان می ترسند؛ از آدم می ترسند. استعمارگران، که می خواهند همه چیز ما را به یغما ببرند، نمی گذارند در

دانشـگاه های دینی و علمی ما آدم تربیت شود. از آدم می ترسـند. اگر یک آدم در مملکتی پیـدا شـد، مزاحم آنان می شود و منافع آنها را به خطر می اندازد.

شما موظفیـد خود را بسازید، انسان کامل شوید و در مقابل نقشه های شوم دشـمنان اسـلام ایسـتادگی کنید. اگر منظم و مجهز نگردید و به مبارزه با ضرباتی که هر روز بر پیکر اسلام وارد می آید نپردازید، هم خود از بین می روید، و هم احکام و قوانین اسلام را فانی می سازید و مسؤول خواهید بود. شما علما و طلاب در رأس، و دیگر مسلمانان پس از شما مسؤولند: «کلُّکم راعٍ و کلُّکم مسؤولٌ عَن

رَعِیته» (۴۸). شما جوانها باید اراده خود را قوی کنید تا در مقابل هر بیدادگری ایستادگی نمایید و جز این چاره ای ندارید.

خداوند متعال، اسلام، مسلمین، و کشورهای اسلامی را از شرّ اجانب حفظ فرماید. دست استعمار و خائنین به اسلام را از بلاد اسلامی و حوزه های علمیه کوتاه کند. علمای اسلام و مراجع عظام را در دفاع از قوانین مقدسه قرآن کریم و پیشبرد آرمانهای مقدس اسلامی موفق و مؤید بدارد. روحانیون اسلام را به وظایف سنگین و مسؤولیتهای خطیر آنان در عصر کنونی آگاه و آشنا سازد. حوزه های علمیه و مراکز روحانیت را از دستبرد و نفوذ دشمنان اسلام و ایادی استعمار مصون و محفوظ بدارد. به نسل جوان روحانی و دانشگاهی و به عموم مسلمانان توفیق تهذیب و تزکیه نفس عنایت فرماید. ملت اسلام را از خواب غفلت، سستی و رخوت برهاند، تا با الهام از تعالیم نورانی قرآن به خود آیند؛ به پا خیزند و در سایه اتحاد و یگانگی دست استعمار و دشمنان دیرینه اسلام را از کشورهای اسلامی قطع کنند، و به آزادی، استقلال، و مجد و عظمت از دست رفته خود نایل گردند.

«رَبَّنا اَفْرِغْ عَلَینا صَبْراً وَ ثَبِّتْ اَقْدامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَی القَوْمِ الکافرینَ» (۴۹).

«رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ» (۵۰).

بخش ۲ آداب الصلاه

مقدمه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الْحَمْدُللّه رَبِّ الْعالمینَ، وَ صلی الله علی محمَّدٌ وَ آلِهِ الطاهِرینَ، وَ لَعْنَهُ اللّه عَلی

اَعْدائِهِمْ اَجْمَعینَ مِنَ الآنَ إلی قِیام یوْمِ الدّین.

خداوندا، قدم سیر ما از وصول به بارگاه قدس تو کوتاه است و دست طلب ما از دامن انس تو قاصر، حجابهای شهوت و غفلت بصیرت ما را از جمال جمیل تو محجوب کرده، و پرده های غلیظ

حبّ دنیا و شیطنت قلوب ما را از توجّه به عزّ جلال تو مهجور نموده؛ راه آخرت باریک و طریق انسانیت حدید، و ما بیچاره ها چون عنکبوتان در فکر قدید، متحیرانی هستیم که چون کرم ابریشم از سلسله های شهوات و آمال برخود تنیده و یکسره از عالم غیب و محفل انس چشم بریده؛ جز آنکه از بارقه الهیه چشم دل ما را روشنی بخشی و از جذوه غیبیه ما را از خود بی خود فرمایی.

الهی هبْ لی کمالَ الانْقطاعِ إلَیک، وَ اَنِرْ اَبْصارَ قلوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها اِلَیک، حتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ اِلی مَعْدِنِ الْعَظَمَهِ، وَ تَصِیرَ اَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِک. (۵۱)

و بعد، ایامی چند پیش از این، رساله ای (۵۲) فراهم آوردم که به قدر میسور از اسرار صلات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامّه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطری از آداب قلبیه این معراج روحانی را در سلک تحریر درآورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثّری حاصل آید. به خدای تبارک و تعالی پناه می برم از تصرّف شیطان و حصول خذلان، اِنَّهُ وَلی قَدیر و مرتب نمودم آن را بر یک مقدّمه و چند مقاله و یک خاتمه.

[صورت ملکوتی و آداب قلبی نماز]

برای نماز غیر از این صورت، معنایی و غیر از این ظاهر، باطنی است و چنانکه ظاهر را آدابی است که مراعات ننمودن آنها یا موجب بطلان نماز صوری یا نقصان آن گردد، همین طور برای باطن آدابی است قلبیه باطنیه که با مراعات ننمودن آنها نماز معنوی را بطلان یا نقصان دست دهد؛ چنانکه با مراعات آنها نماز دارای روح

ملکوتی شود، و ممکن است پس از مراقبت و اهتمام به آداب باطنیه قلبیه، شخص مصلّی را نصیبی از سرّ الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب حاصل شود که آن قرّه العین اهل سلوک و حقیقت معراج قرب محبوب است. آنچه گفته شد که برای نماز باطن و صورت غیبیه ملکوتیه است، علاوه بر آنکه موافق ضربی از برهان و مطابق مشاهدات اصحاب سلوک و ریاضت است، آیات و اخبار کثیره عموماً و خصوصاً نیز دلالت بر آن دارد؛ و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را متبرّک می کنیم.

از آن جمله قول خدای تعالی است: «یومَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و ما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أَمَداً بَعیداً» (۵۳). آیه شریفه دلالت کند که هر کسی اعمال خوب و بد خود را حاضر می بیند و صورت باطنیه غیبیه آنها را مشاهده کند. چنانکه در آیه شریفه دیگر فرماید: «وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً» (۵۴). در آیه دیگر فرماید: «فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّهٍ

خَیراً یرَه ...» (۵۵) [این دو آیه] دلالت کند بر آنکه نفس اعمال را معاینه کند.

اما احادیث شریفه در این مقام بیشتر از آن است که در این صفحات بگنجد و ما به ذکر بعض آن اکتفا می کنیم، حضرت صادق (سلام الله علیه):

مَنْ صَلّی الصَّلواتِ الْمَفْرُوضاتِ فِی اَوَّلِ وَقْتِها وَ أقامَ حُدودَها، رَفَعَها الْمَلَک اِلی السَّماءِ بَیضاءَ نَقِیهً، تَقُولُ: حَفظَک الله کما حَفَظْتَنی واِستَوْدَعْتَنی مَلَکاً کریماً، و من صَلّاها بَعْدَ وَقْتِها مِنْ غَیرِ عِلَّهٍ و لم یقِمْ حُدودَها، رَفَعَها المَلَک سَوْداءَ مُظْلِمَهً؛ وَ هِی تَهْتِفُ بِه: ضَیعْتَنی ضَیعَک الله کما ضَیعْتَنی، و

لا رَعاكَ الله كما لمْ تَرْعَنی. (۵۶)

[این حدیث] دلالت کند بر آنکه نماز را ملائکه الله بالا برند به سوی آسمان یا با صورت پاکیزه سفید - و آن در وقتی است که در اوّل وقت بجا آورد و ملاحظه آداب آن نماید؛ و در این صورت دعای خیر به نمازگزار کند - یا با صورت تاریک سیاه و آن در وقتی است که آن را بی عذر تأخیر اندازد و اقامه حدود آن نکند؛ و در این صورت او را نفرین کند. این حدیث علاوه بر آنکه دلالت بر صورت غیبیه ملکوتیه کند دلالت بر حیات آنها نیز کند؛ چنانکه برهان نیز قائم است بر آن و آیات و اخبار دلالت بر آن کند. چنانکه حق تعالی فرماید: «وإنّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِی الْحَیوانُ» (۵۷). به مضمون این حدیث شریف احادیث دیگری است که ذکر آنها موجب تطویل است.

اما آنچه گفته شد که برای نماز و سایر عبادات جز این آداب صوریه آداب قلبیه ایست که بدون آن آداب نماز ناقص است یا اصلاً مقبول درگاه نیست، در خلال این اوراق، مذکور خواهد شد إن شاء الله.

آنچه در این مقام باید دانست آن است که اکتفا نمودن به صورت نماز و محروم ماندن از برکات و کمالات باطنیه آن، از اعلی مراتب خسران و زیان کاری است که پس از خروج از این نشأه و ورود در محاسبه الهیه موجب حسرتهایی است که عقل ما از ادراک آن عاجز است. ما تا در حجاب عالم ملک و خِدْر طبیعت هستیم دستی از دور بر آتش داریم. کدام حسرت و

ندامت و زیان و خسارت بالاتر از

آن است که وسیله کمال و سعادت انسان و دوای درد نقایص قلبیه و صورت کمالیه انسانیه، مایه کدورت قلبیه و حجابهای ظلمانیه شود، و آنچه قرّه العین رسول اکرم صلی الله علیه و آله است موجب ضعف بصیرت ما گردد «یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ فی جَنْبِ اللّهِ» (۵۸).

پس ای عزیز، دامن همّت به کمر زن و دست طلب بگشای و با هر تعب و زحمتی است حالات خود را اصلاح کن و شرایط روحیه نماز اهل معرفت را تحصیل کن؛ و از این معجون الهی برای درمان دردها و نقصهای نفوس استفاده کن؛ و خود را تا مجال است از این منزلگاه ظلمت و حسرت و ندامت و چاه عمیق بُعد از ساحت مقدّس ربوبیت (جلّ و علا) کوچ ده و مستخلص کن و به معراج وصال و قرب کمال برسان؛ که اگر این وسیله از دست رفت وسایل دیگر منقطع است: «اِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها؛ وإنْ رُدَّتْ رُدَّ ما سِواها» (۵۹).

ما آداب باطنیه این سلوک روحانی را به مقدار میسور بیان می کنیم، شاید یکی از اهل ایمان را نصیبی از آن اتّفاق افتد، و این خود شاید موجب رحمت الهی و توجّه غیبی شود به این بازمانده از طریق سعادت و انسانیت و مغلول در زندان طبیعت و اَنانیت. اِنّه ولی الْفَضلِ و العنایه.

مقاله اُولی آدابی که در تمام عبادات ضرور است

فصل اوّل: [عبودیت]

یکی از آداب قلبیه در عبادات و وظایف باطنیه سالک طریق آخرت، توجّه به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت است؛ و آن یکی از منازل مهمّه سالک است، که قوّت سلوک هر کس به مقدار قوّت این نظر است، بلکه کمال و نقص انسانیت تابع کمال و

نقص این امر است. هر چه نظر اَنانیت و خود بینی و خودخواهی در انسان غالب باشد، از کمال انسانیت دور و از مقام قرب ربوبیت مهجور است. حجاب خودبینی و خودپرستی از جمیع حجب ضخیمتر و ظلمانیتر است، و خرق این حجاب از تمام حجب مشکلتر و خرق همه حجب را مقدّمه است؛ تا انسان را نظر به خویشتن و کمال و جمالِ متوهّم خود است، از جمال مطلق و کمال صرف محجوب و مهجور است. اوّل شرط سلوک الی الله خروجِ از این منزل است، بلکه میزان در ریاضت حق و باطل همین است. پس هر سالک که با قدم انانیت و خودبینی و در حجاب خودخواهی طی منزل سلوک کند، ریاضتش باطل و سلوکش الی الله نیست، بلکه الی النفس است: «مادر بتها بت نفس شماست» (۶۰).

کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلّت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عزّ ربوبیت پیدا کند. طریق وصول به حقایق ربوبیت سیر در مدارج عبودیت است.

۸۱

پس، سالک الی الله را ضرور است که به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذلّت عبودیت و عزّت ربوبیت باشد. هر چند این نظر قوّت گیرد عبادت روحانیتر و روح عبادت قویتر شود، تا اگر به دستگیری حقّ و اولیای کمّل علیهم السلام توانست به حقیقت عبودیت و کنه آن واصل شود، از سرّ عبادت لمحه ای در می یابد.

فصل دوم: مراتب مقامات اهل سلوک

اهل سلوک را در این مقام و سایر مقامات مراتب و مدارجی است بیشمار و «الطُّرُقُ اِلی الله تعالی بِعَدَدِ اَنْفاسِ الْخَلائق» (۶۱).

یکی از آن مراتب مرتبه «علم» است و آن، چنان است

که به سلوک علمی و برهان فلسفی ثابت نماید ذلّت عبودیت و عزّت ربوبیت را و این یکی از لباب معارف است که در علوم عالیه به وضوح پیوسته که جمیع دار تحقّق و تمام دایره وجود صرف ربط و تعلّق و محض فقر و فاقه است و عزّت و ملک و سلطنت مختصّ به ذات مقدّس کبریاست و احدی را از حظوظ عزّت و کبریا نصیبی نیست، و ذلّ عبودیت و فقر در ناصیه هر یک ثبت و در حاقّ حقیقت آنها ثابت است و دعای منسوب به سید کائنات صلی الله علیه و آله: «اَللهُمَّ اَرِنِی الاَشْیاءَ کما هِیَ» (۶۲) شاید اشاره به همین مقام باشد؛ یعنی، خواهش مشاهده ذلّ عبودیت که مستلزم شهود عزّ ربوبیت است.

پس، اگر سالک راه حقیقت و مسافرِ طریق عبودیت با قدم سلوک علمی و مَرْکبِ سیر فکری این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اوّل انسانیت نائل شود، ولکن این حجاب از حجب غلیظه است که گفته اند: «العِلْمُ هُوَ الْحِجابُ الأکبر» و باید سالک در این حجاب باقی نماند و آن را خرق کند و شاید به این مقام اگر قناعت کند و قلب را در این قید محبوس نماید، در استدراج واقع شود. استدراج در این مقام آن است که به تفریعات کثیره علمیه پرداخته و به جولان فکر برای این مقصد براهین کثیره اقامه کند و از منازل دیگر

۸۲

محروم مانَد، و قلبش به این مقام علاقه مند شود و از نتیجه مطلوبه غافل شود، و صرف عمر خود را در حجاب برهان و شعب آن نماید؛ و هر چه

کثرت فروع بیشتر شود، حجاب بزرگتر و احتجاب از حقیقت افزون گردد. پس، سالک نباید گول شیطان را در این مقام خورده از حق و حقیقت به واسطه کثرت علم و غزارت آن و قوّت برهان محجوب شود و از سیر در طلب بازماند؛ و [باید] دامن همّت به کمر زند و از جدّیت در طلب مطلوب حقیقی غفلت نورزد و خود را به مقام دوم برساند.

و آن، چنان است که آنچه را عقل با قوّت برهان و سلوک علمی ادراک کرده با قلم عقل به صفحه قلب بنگارد و حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت را به قلب برساند و از قیود و حجب علمیه فارغ گردد. پس نتیجه مقام دوم، حصول ایمان به حقایق است.

مقام سوم، مقام «اطمینان و طمأنینه نفس» است که در حقیقت مرتبه کامله ایمان است. قالَ تَعالی مُخاطِباً لِخَلیلِه: «اَوَلَم تُؤمِنْ قالَ بَلی وَلکنْ لِیطْمَئِنَّ قَلْبِی» (۶۳).

سالک باید در تمام مقامات، خود را تخلیص از اَنانیت و اِنّیت کند و خودبین و خودخواه نباشد که سرچشمه اکثر مفاسد است.

فصل سوم: خشوع

یکی از اموری که از برای سالک در جمیع عبادات - خصوصاً نماز که سرآمد همه عبادات است و مقام جامعیت دارد - لازم است خشوع است و حقیقت آن عبارت است از خضوع تامّ ممزوج با حبّ یا خوف و آن حاصل شود از ادراک عظمت و سطوت و هیبت جمال و جلال. تفصیل این اجمال آن است که قلوب اهل سلوک به حسب جبلّت و فطرت مختلف است. پاره ای از قلوب عشقی و از مظاهر جمالند و به حسب فطرت متوجّه به جمال محبوب هستند؛ و پاره ای از

قلوب خوفی و از مظاهر جلالند. آنها همیشه ادراک عظمت و کبریا و جلال کنند و خشوع آنها خوفی باشد؛ چنانکه حضرت یحیی (علی نبینا و آله و علیه السلام) چنین بوده. پس، خشوع گاهی ممزوج با حبّ است و گاهی ممزوج با خوف و وحشت، گرچه

در هر حبّی وحشتی و در هر خوفی حبّی است.

مراتب خشوع به حسب مراتب ادراک عظمت و جلال و حسن و جمال است و چون امثال ما با این حال از نور مشاهدات محرومیم، ناچار باید درصدد تحصیل خشوع از طریق علم یا ایمان برآییم. قال تعالی: «قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذین هُمْ فی صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ» (۶۴). خشوع در نماز را از حدود و علائم ایمان قرار داده؛ پس، هر کس در نماز خاشع نباشد، به حسب فرموده ذات مقدّس حق از زمره اهل ایمان خارج است و نمازهای ما که مشفوع با خشوع نیست از نقصان ایمان یا فقدان آن است.

چون اعتقاد و علم غیر از ایمان است، از این جهت این علمی که به حق و اسماء و صفات او و سایر معارف الهیه در ما پیدا می شود غیر از ایمان است. شیطان به شهادت ذات مقدّس حق علم به مبدأ و معاد دارد، مع ذلک کافر است. «خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (۶۵) گوید، پس حق تعالی و خالقیت او را مُقِرّ است؛ «اَنْظِرْنِی اِلی یوْمِ یبْعَثُونَ» (۶۶) گوید، پس معاد را معتقد است؛ علم به کتب و رسل و ملائکه دارد، با این وصف خداوند او را کافر خطاب کرده.

پس، اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست. پس،

بایـد پس از سـلوک علمی خود را در سـلک مؤمنین داخل کند و عظمت و جلال و بهاء و جمال حق (جلّت عظمته) را به قلب برسانـد تا قلب خاشع شود، و الّا مجرد علم، خشوع نمی آورد؛ چنانکه می بینید در خودتان که با اعتقاد به مبدأ و معاد و اعتقاد به عظمت و جلال حقّ قلب شما خاشع نیست.

امـا قول خـدای تعالی: «اَلَمْ یأْنِ لِلَّـذینَ آمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلوبُهُمْ لِـذِکرِ اللّه و ما نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (۶۷) شایـد ایمان صوری، که همان اعتقاد بما جاء به النبی صـلی الله علیه و آله است، مقصود باشـد، و الّا ایمان حقیقی ملازم با یک مرتبه از خشوع است؛ یا آنکه خشوع در آیه شـریفه خشوع به مراتب کـامله باشـد؛ چنانکه عالم را گاهی اطلاق کننـد بر کسـی که از حـدّ علم به حـدّ ایمان رسیده باشد؛ و محتمل

۸۴

است در آیه شریفه «إِنَّما یخْشَی اللّه مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماء» (۶۸) اشاره به آنها باشد و در لسان کتاب و سنّتْ علم و ایمان و اسلام به مراتب مختلفه اطلاق شده است.

بالجمله، سالک طریق آخرت لازم است قلب خود را با نور علم و ایمان خاشع کند و این رقیقه الهیه و بارقه رحمانیه را در قلب هر انـدازه ممکن است متمکن نمایـد، بلکه بتوانـد در تمـام نماز حفظ این حالت را بنمایـد. حالت تمکن و اسـتقرار در اوّل امر گرچه برای امثال ما قدری مشکل است ولی با قدری ممارست و ارتیاض قلب امری است بسی ممکن.

عزیزم، تحصـیل کمالات و زاد آخرت طلب و جـدّیت می خواهـد و هر چه مطلوب بزرگتر باشـد جـدّیت در راه آن سـزاوارتر است؛ البته

معراج قرب الهی و مقام تقرّب جوار ربّ العزّه، با این حال سستی و فتور و سهل انگاری دست ندهد؛ مردانه باید قیام کرد تا به مطلوب رسید. شما که ایمان به آخرت دارید و آن نشئه را نسبت به این نشئه طرف قیاس نمی دانید، چه در جانب سعادت و کمال یا در جانب شقاوت و وبال، چه که آن نشئه عالم ابدی دائمی است که موت و فناناپذیر است، سعیدش در راحت و عزّت و نعمت همیشه ایست آن هم راحتی که در این عالم شبیه ندارد، عزّت و سلطنتی الهی که در این نشئه نظیر ندارد، و همین طور در جانب شقاوت آنکه عذاب و نقمت و وبالش در این عالم نظیر و مثل ندارد، و راه وصول به سعادت اطاعت ربّ العزّه است، و در بین اطاعات و عبادات هیچ یک به مرتبه این نماز نمی باشد، پس باید در طلب آن جدّیت تامّ نمایید و از کوشش مضایقه نکنید و در راه آن تحمّل مشاق نمایید، با آنکه مشقّت هم ندارد بلکه اگر چندی مواظبت کنید و انس قلبی حاصل شود، در همین عالم از مناجات با حق لذّتها می برید که با هیچ یک از لذّات این عالم طرف نسبت نیست؛ چنانکه از مطالعه احوال اهل مناجات با حق، این مطلب روشن شود.

خلاصه پس از آنکه عظمت و جمال و جلال حق را انسان به برهان یا بیان انبیا علیهم السلام فهمید، قلب را متذکر آن باید نمود، و کم کم با تذکر و توجّه قلبی و مداومت به ذکر عظمت و جلال حقّ، خشوع را در قلب وارد باید نمود تا

نتیجه حاصل آید. در هر حال سالک نباید قناعت کند به آن مقامی که دارد، که هر مقام برای امثال ما حاصل شود در بازار اهل معرفت، به پیشیزی

۸۵

نیرزد و در سوق اصحاب قلوب با خردلی مقابله نکند. سالک باید در جمیع حالات متذکر نقص و معایب خود باشد، شاید راهی به سعادت از این طریق باز شود.

فصل چهارم: [طمأنینه]

از آداب مهمّه قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، طمأنینه است و آن غیر از طمأنینه ای است که فقها (رضوان الله علیهم) در خصوص نماز اعتبار کرده اند و آن عبارت است از آنکه شخص سالک عبادت را از روی سکونت قلب و اطمینان خاطر بجا آورد، زیرا اگر عبادت را با حال اضطراب قلب و تزلزل بجا آورد، قلب از آن عبادت منفعل نشود و آثاری از عبادت در ملکوت قلب حاصل نشود و حقیقت عبادت صورت باطنیه قلب نگردد.

در اوّل امر که زبان قلب گویا نشده، سالک راه آخرت باید آن را تعلیم دهد و با طمأنینه و سکونت ذکر را به آن القا کند؛ همین که زبان قلب باز شد، قلب قبله لسان و سایر اعضا شود، با ذکر آن همه مملکت وجود انسانی ذاکر گردد. امّا اگر این ذکر شریف را بی سکونت قلب و طمأنینه آن و با عجله و اضطراب و اختلال حواس گفت، از آن در قلب اثری حاصل نشود و از حدّ زبان و گوش حیوانی ظاهری به باطن و سمع انسانی نرسد و حقیقت آن در باطن قلب محقّق نشود و صورت کمالیه قلب نگردد که ممکن الزّوال نباشد.

پس، اگر اهوال و شدائدی دست دهد، خصوصاً مثل اهوال و سکرات

موت و شدائد نزع روح انسانی، بکلّی آن ذکر را فراموش کند و از صفحه دل آن ذکر شریف محو شود، بلکه اسم حق تعالی و رسول ختمی صلی الله علیه و آله و دین شریف اسلام و کتاب مقدّس الهی و ائمّه هدی علیهم السلام و سایر معارف را که به قلب نرسانده فراموش کند و در وقت سؤال قبر جوابی نتواند دهد؛ تلقین را نیز به حال او فایده ای نباشد، زیرا در خود از حقیقت ربوبیت و رسالت و دیگر معارف اثری نمی بیند؛ و آنچه به لقلقه لسان گفته بود و در قلب صورت نگرفته بود از خاطرش محو شود و او را نصیبی از شهادت به ربوبیت و رسالت و دیگر معارف نخواهد بود.

در حدیث است که یک طایفه از امّت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را که وارد جهنّم می کنند، از هیبت

مالک جهنّم اسم پیغمبر را فراموش می کنند، با آنکه در همان حدیث است که آنها اهل ایمان هستند و قلوب آنها و صورتهای آنها از نور ایمان درخشان و متلألی است. (۶۹)

جناب محدّث عظیم الشّأن مجلسی رحمه الله در شرح حدیث شریف «کُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» فرماید:

کسی که چشم و گوش و دیگر اعضای خود را در راه اطاعت حق تعالی صرف نکند، دارای چشم و گوش روحانی نشود و این چشم و گوش ملکی جسمانی در آن عالم نرود و در عالم قبر و قیامت بی گوش و چشم باشد، و میزان سؤال و جواب قبْر آن اعضاء روحانی است. (۷۰)

بالجمله، احادیث شریفه درباره این نحو از طمأنینه و آثار آن بسیار است و قرآن شریف امر

به ترتیل قرآن فرموده و در احادیث شریفه است:

کسی که نسیان کند سوره ای از قرآن را، متمثّل شود آن سوره در بهشت برای او در صورتی که به آن خوبی صورتی نیست. پس وقتی آن را می بیند، می گوید به آن «تو چه هستی چقدر نیکویی، کاش تو از من بودی». جواب می دهد: «آیا تو مرا نمی شناسی؟ من فلان سوره هستم، اگر مرا فراموش نکرده بودی تو را به این درجه رفیعه می رساندم». (۷۱)

در حدیث است: «کسی که قرآن را در جوانی بخواند، قرآن با گوشت و خونش مختلط شود». (۷۲) و نکته آن آن است که در جوانی اشتغال قلب و کدورت آن کمتر است، از این جهت قلب از آن بیشتر و زودتر متأثر شود و اثر آن نیز بیشتر باقی ماند.

فصل پنجم: محافظت عبادت از تصرف شیطان

یکی از مهمّات آداب قلبیه نماز و سایر عبادات که از امّهات آداب قلبیه است و قیام به آن از عظائم امور و مشکلات دقایق است، محافظت آن است از تصرّفات شیطانی؛ و شاید آیه

شریفه: «الَّذینَ هُمْ عَلی صَلَواتِهِمْ یحافِظُونَ» (۷۳) اشاره به جمیع مراتب حفظ باشد که یکی از آن مراتب، بلکه اهمّ مراتب آن، حفظ از تصرّف شیطان است.

تفصیل این اجمال آن است که پیش اصحاب معرفت و ارباب قلوب واضح است که چنانکه ابدان را غذایی است جسمانی که بدان تغذّی کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آنها باشد تا بدان تربیت جسمانی و نموّ نباتی دست دهد، همین طور قلوب و ارواح را غذایی است که هر یک به فراخور حال و مناسب نشئه آنها باید باشد که بدان تربیت شوند و تغذّی نمایند

و نموّ معنوی و ترقّی باطنی حاصل آید.

باید دانست که هر یک از این غذاها اگر از تصرّف شیطان خالص باشد و با دست ولایت مآبی رسول ختمی و ولی الله أعظم (صلوات الله علیهما و آلهما) فراهم آمده باشد، روح و قلب از آن تغذّی کنند و به کمال لایق انسانیت و معراج قرب الی الله نائل شوند. خلوص از تصرّف شیطان، که مقدّمه اخلاص است، به حقیقت حاصل نشود مگر آنکه سالک در سلوکش خداخواه شود و خودخواهی و خودپرستی را، که منشأ تمام مفاسد و امّ الأمراض باطن است، زیر پا نهد؛ و این به تمام معنی در غیر انسان کامل و به تبع او در خُلَّص اولیا علیهم السلام در دیگر اشخاص میسور نیست. ولی سالک نباید مأیوس از الطاف باطنه حق باشد که یأس از روح الله سرآمد همه سردیها و سستیهاست و از اعظم کبائر است؛ و آنچه از برای صنف رعایا نیز ممکن است، قرّه العین اهل معرفت است.

پس، بر سالک طریق آخرت لازم و حتم است که معارف و مناسک خود را از تصرّف شیطان و نفس امّاره تخلیص کند و با کمال دقّت و تفتیش، در حرکات و سکنات و طلب و مطلوب خود غور کند و از حیله های نفس و شیطان غفلت نکند و از دامهای نفس امّاره و ابلیس غافل نشود، و در جمیع حرکات و افعال سوء ظنّ کامل به خود داشته باشد و هیچ گاه آن را رها نکند؛ چه بسا باشد که با اندک مسامحه ای انسان را مغلوب کند و به زمین زند و سوق به فنا دهد؛ زیرا اگر غذاهای

روحانی از تصرّف شیطان خالص نباشد و دست او در فراهم آمدن آنها دخیل باشد، علاوه بر آنکه قلوب با آنها تربیت نشوند و به کمال لایق خود نرسند، نقصان فاحش برای آنها دست دهد و شاید صاحب خود را در سلک شیاطین یا بهائم و سِبَاع منسلک

نماید و آنچه که مایه سعادت کمال انسانیت و وصول به مدارج عالیه است نتیجه منعکسه دهد؛ چنانکه در بعض اهل عرفان اصطلاحی دیدیم اشخاصی را که این اصطلاحات و غور در آن آنها را به ضلالت منتهی نموده و قلوب آنها را منکوس و باطن آنها را ظلمانی نموده و ممارست در معارف موجب قوّت انانیت آنها شده و دعاوی ناشایسته و شطحیات ناهنجار از آنها صادر گردیده. نیز در ارباب ریاضات و سلوک اشخاصی هستند که ریاضت و اشتغال آنها به تصفیه نفس قلوب آنها را منکدرتر و باطن آنها را ظلمانیتر نموده. اینها از آن است که بر سلوک معنوی الهی و مهاجرت الی الله محافظت ننمودند و سلوک علمی و ارتیاضی آنها با تصرّف شیطان و نفس به سوی شیطان و نفس بوده. همین طور در طلّاب علوم نقلیه شرعیه اشخاصی را دیدیم که علم در آنها تأثیر سوء بخشیده و بر مفاسد اخلاقی آنها افزوده، و علم که موجب فلاح و رستگاری آنها باید باشد باعث هلاکت آنها شده و آنها را به جهل و ممارات و استطاله و ختل کشانده. همین طور در بین اهل عبادت و مناسک و مواظبین به آداب و سنن کسانی هستند که عبادت و نسک، که سرمایه اصلاح نفوس است، قلوب آنها را کدر و ظلمانی نموده

و آنهـا را به عجب و خـودبينى و كـبر و سـوء خلـق و سـوء ظن به بنـدگان خـدا وادار نموده و اينهـا نيز از عـدم مواظبت بر اين معاجين الهيه است.

البته معجونى كه با دست ديو پليد و تصـرّف نفس سركش فراهم آمد، جز خُلق شيطانى از آن زاييده نشود؛ و چون قلب در هر حال از آنها تغـذّى مى نمايـد و آنها صورت باطنيه نفس شونـد، پس بعـد از چنـدى مداومت انسان يكى از وليده هاى شـيطان شود كه با دست تربيت و در تحت تصـرّف او نشو و نما نموده، و چون چشم ملكى بسته شود و چشم ملكوتى بازگردد خود را يكى از شياطين مى بيند و در آن حال جز خسران نتيجه اى نبرد و حسرتها و افسوسها به حالش سودى نبخشد.

پس، سالك طريق آخرت در هر رشـته از رشـته هاى دينى و طريقه اى از طريقه هاى الهى، اوّلاً بايـد با كمال مواظبت و دقّت، چون طبيبى بامحبت و پرسـتارى پرشـفقت، از حال خود مواظبت نمايد و عيوب سير و سلوك خود را تفتيش و مداقّه كند. ثانياً در خلال آن از پناه بردن به ذات مقدّس حقّ (جلّ و علا) در خلوات و تضرّع و زارى به درگاه اقدس ذوالجلال غفلت نورزد.

فصل ششم: نشاط و بهجت

از آداب قلبيه نماز، و ساير عبادات - كه موجب نتايج نيكويى است، بلكه باعث فتح بعضـى از ابواب و كشف بعضـى از اسـرار عبـادات است - آن است كه سالـك جـدّيت كنـد عبـادت را از روى نشاط و بهجت قلب و فرح و انبساط خاطر بجا آورد و از كسالت و ادبار نفس در وقت عبادت، احتراز شديد كند. پس، وقتى را كه

انتخاب می کنـد وقتی باشد که نفس را به عبادت اقبال است و دارای نشاط و تازگی است و خسـتگی ندارد، زیرا اگر نفس را در اوقات کسالت و خستگی وادار به عبادت کند ممکن است آثار بدی به آن مترتّب شود که از جمله آنها آن است که انسان از عبـادت منزجر شود و تکلّف آن زیـاد گردد و انسان را بکلّی از ذکر حق منصـرف کنـد و روح را از مقام عبودیت که منشـأ همه سـعادات است برنجاند، [و] از چنین عبادتی نورانیت قلبیه حاصل نگردد و صورت عبودیت صورت باطن قلب نشود. پیش از این ذکر شد که مطلوب در عبادات آن است که باطن نفس صورت عبودیت شود.

آنچه ذکر شـد تحقّق پیدا نکند مگر آنکه عبادات از روی نشاط و بهجت به جا آورده شود و از تکلّف و کسالت بکلّی احتراز شود تـا حـال مَحَبّت و عشق به ذکر حق و مقـام عبودیت رخ دهـد و انس و تمکن حاصـل آیـد. اُنس به حقّ و ذکر او از اعظم مهمّاتی است که اهل معرفت را به آن عنایت شدید است و اصـحاب سیر و سلوک برای آن تنافس کنند. چنانکه اطبّا را عقیده آن است که اگر غـذا را از روی سـرور و بهجت میـل کننـد زودتر هضم شود، همین طور طبّ روحانی اقتضا می کنـد که اگر انسـان غـذاهای روحانی را از روی بهجت و اشتیاق تناول کنـد و از کسالت و تکلّف احتراز کنـد، آثار آن در قلب زودتر واقع شود و باطن قلب با آن زودتر تصفیه شود.

اشاره به این ادب در کتاب کریم الهی و صحیفه قویم ربوبی

شـده است: «لا يأْتُونَ الصَّلوةَ اِلّا وَهُمْ كسالى و لا ينْفِقُونَ اِلّا وَهُمْ كارِهُونَ» (۷۴) و آيه شـريفه «لا تَقْرَبُوا الصّلوةَ وَ اَنْتُمْ سُكارى» (۷۵) در

۹۰

حديثى به كسالت تفسير شده و در روايات اشاره به اين ادب نموده اند: عن ابى عبدالله عليه السلام قال: «لا تُكرِهُوا اِلى اَنْفُسِكمْ الْعِبادَةَ»، (۷۶) و قـال رسُول الله صـلى الله عليه و آله: «يا عَلى، اِنَّ هـذَا الـدِّينَ مَتينٌ؛ فَاَوْغِلْ فيهِ بِرِفْقٍ و لا تُبَغِّضْ اِلى نَفْسِک عِبادَةَ رَبِّک» (۷۷) و در حديث است از حضـرت عسكرى (سلام الله عليه): «اِذا نَشَطَتِ الْقُلُوبُ فَاَوْدِعُوها، و إذا نَفَرَتْ فَوَدِّعُوها» (۷۸). اين دسـتور جامعى است كه فرموده انـد كه در هنگام نشاط و بهجت قلوب وديعه به آنها بسـپاريد، و در وقت نفار و گريز آنها را راحت بگذاريد؛ پس در كسب معارف و علوم نيز اين ادب را بايد منظور داشت و قلوب را با كراهت و تنفر وادار به كسـب نكرد.

از اين احاديث و احاديث ديگر استفاده ادب ديگر شود كه آن نيز از مهمّات باب رياضت است و آن عبارت از «مراعات» است و آن، چنان است كه سالك در هر مرتبه كه هست، مراعات حال خود را بكنـد و با رفق و مـدارا با نفس رفتار نمايـد و زايد بر طـاقت و حـالت خود تحميـل آن نكنـد؛ خصوصـاً براى جوانهـا و تـازه كارهـا اين مطلب از مهمّـات است كه ممكن است اگر جوانها با رفق و مدارا با نفس رفتار نكنند و حظوظ طبيعت را به اندازه احتياج آن از طرق محلّله ادا نكنند، گرفتار خطر عظيمى شوند كه جبران آن را نتوانند كرد؛ و آن خطر آن

است که گـاه نفس به واسـطه سـخت گیری فوق العـاده و عنان گیری بی انـدازه عنان گسـیخته شود و زمام اختیار را از دسـت بگیرد.

بـالجمله، میزان در بـاب «مراعـات» آن است که انسان ملتفت احوال نفس باشـد و با آن به مناسـبت قوّت و ضـعف آن سـلوک کنـد؛ چنانکه اگر نفس در عبادات و ریاضات قوی است و تاب مقاومت دارد، در عبادت کوشـش و جـدّیت کند و اشخاصـی که ایام غرور جوانی را طی کرده اند و آتش شهوات آنها تا اندازه ای فرو نشسته است، مناسب است قدری ریاضات نفسانیه را بیشتر کننـد و با جـدّیت و کوشـش مردانه وارد سـلوک و ریاضت شونـد؛ و هر چه نفس را به ریاضات عادت دادنـد فتـح باب دیگر برای او کنند تا آنکه کم کم نفس بر قوای طبیعت چیره شود و قوای طبیعیه مسخّر در تحت کبریای نفس گردند.

فصل هفتم: تفهیم

یکی از آداب قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، «تفهیم» است و آن، چنان است که انسان قلب خود را در ابتـداء امر چون طفلی پنـدارد که زبان باز نکرده و آن را می خواهـد تعلیم دهـد؛ پس، هر یک از اذکار و اوراد و حقایق و اسـرار عبادات را با کمال دقّت و سـعی به آن تعلیم دهـد و در هر مرتبه ای از کمال هست، آن حقیقتی را که ادراک نموده به قلب بفهماند. پس، اگر اهـل فهم معـانی قرآن و اذکـار نیست و از اسـرار عبادات بی بهره است، همان معنای اجمالی را که قرآن کلام خـداست و اذکار یادآوری حق است و عبادات اطاعت و فرمانبرداری پروردگار است تعلیم قلب کند و به قلب همین معانی

اجمالیه را بفهمانـد و اگر اهل فهم معانی صوریه قرآن و اذکار است، همان معانی صوریه را، از قبیل وعد وعید و امر و نهی، و از علم مبـدأ و معاد به آن مقـدار که ادراک نموده به قلب تعلیم دهد و اگر کشف حقیقتی از حقایق معارف یا سرّی از اسـرار عبادات برای او شده، همان را با کمال سعی و کوشش به قلب تعلیم کند و آن را تفهیم نماید.

نتیجه این تفهیم آن است که پس از مـدّتی مواظبت زبان قلب گشوده شود و قلب ذاکر و متذکر گردد. در اوّل امر، قلب متعلّم بود و زبـان معلّم و به ذکر زبـان قلب ذاکر می شـد و قلب تـابع زبان بود، و پس از گشوده شـدن زبان قلب عکس گردد: قلب ذاکر گردد و زبان به ذکر آن ذکر گویـد و به تبع آن حرکت کند. بلکه گاه شود که در خواب نیز انسان به تبع ذکر قلبی ذکر لسـانی گویـد، زیرا ذکر قلـبی مختص به حـال بیـداری نیست و اگر قلب متـذکر شـود زبـان که تـابع آن شـده ذکر گویـد و از ملکوت قلب به ظاهر سرایت نماید. «قُلْ کلٌّ یعْمَلُ عَلی شاکلَتِه» (۷۹).

بایـد دانست که یکی از نکات تکرار اذکار و ادعیه و دوام ذکر و عبادت همین است که زبان قلب گشوده و قلب ذاکر و داعی و عابـد گردد و تـا این ادب ملحوظ نشود زبـان قلب گشوده نشود. در احادیث شـریفه اشاره به این معنی شـده است: حضـرت امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن بعضی

۹۲

از آداب قرائت فرمودند: «وَلکنِ اقْرَعُوا بِهِ قُلُوبَکمُ الْقاسِیهَ، و لا یکنْ هَمُّ أحَدِکمْ آخِرَ السُورَه» (۸۰).

در

حدیث کافی است که حضرت صادق علیه السلام به ابو اُسامه فرمود: «یا أبا أَسامَه، اُدْعُوا قُلُوبَکُمْ بـذکر الله عزّوجلّ وَاحْـذَرُوا النُکت» (۸۱).

حتی کمّل اولیا علیهم السلام نیز این ادب را ملحوظ می داشتند، چنانکه در حدیث است که حضرت صادق علیه السلام را حالتی در نماز دست داد که افتاد غش کرد؛ چون حالت افاقه دست داد، از سببش سؤال شد. فرمود: «ما زِلْتُ أُرَدّدُ هـذِه اْلآیَهَ عَلی قَلْبی حَتّی سَمِعْتُها مِنَ الْمُتَکلِّمِ بِها فَلَمْ یثْبُتْ جِسْمی لِمُعاینَهِ قُدْرَتِه» (۸۲).

از جناب ابوذر (رضی الله عنه) نقل شده که قامَ رسولُ الله صلی الله علیه و آله لیلهً یردّدُ قوله تعالی: «اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبادُک وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّک اَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکیم» (۸۳).

بالجمله، حقیقت ذکر و تذکرْ ذکر قلبی است و ذکر لسانی بدون آن بی مغز و از درجه اعتبار بکلّی ساقط است. چنانکه در احادیث شریفه به این معنی بسیار اشاره شده. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابی ذر فرمود: «یا اَباذَر، رَکعَتانِ مُقْتَصِدَتانِ فی تَفَکرٍ خَیرٌ مِنْ قِیامِ لَیلَهٍ و الْقَلْبُ لاهٍ» (۸۴).

هم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که «خدای تعالی نظر به صورتهای شما نمی کند، بلکه نظر به قلبهای شما می کند». (۸۵) نماز به قدر حضور قلب مقبول است و هر چه قلب غفلت داشته باشد به همان اندازه نماز را قبول نمی کنند و تا این ادب که ذکر شد ملحوظ نشود، ذکر قلبی حاصل نگردد و قلب از سهو و غفلت بیرون نیاید. حضرت صادق علیه السلام فرمود: «فاجعلْ قَلْبک قِبلَهً لِلسانِک لا تُحَرِّکهُ اِلّا بِإشارهِ الْقَلْبِ» (۸۶) و قبله شدن قلب و

تبعیت لسـان و سـایر اعضـا از آن صورت نگیرد، مگر بـا ملحوظ داشـتن این ادب و اگر اتّفاق افتـد حصول این امور بـدون این ادب، از نوادر است و انسان نباید به آن مغرور شود.

فصل هشتم: حضور قلب

یکی از مهمّات آداب قلبیه که شایـد کثیری از آدابْ مقـدّمه آن باشـد و عبادت را بدون آن روح و روانی نیست و خود مفتاح قفـل کمالاـت و بـاب الأبواب سـعادات است و در احادیث شـریفه از کمتر چیزی این قـدر ذکر شـده و به کمتر ادبی این قـدر اهمّیت داده شده، حضور قلب است. عبادات و مناسک و اذکار و اوراد در وقتی نتیجه کامله دارد که صورت باطنه قلب شود و باطن ذات انسان به آن مخمّر گردد و دل انسان صورت عبودیت به خود گیرد و از خود سری و سرکشی بیرون آید.

ای عزیز، امروز روز مهلت وعمل است؛ انبیا آمدند و کتابها آوردند و دعوتها نمودند با این همه تشریفات و تحمّل رنج و تعب که ما را از خواب غفلت بیدار و از سکر طبیعت هشیار کنند و ما را به عالم نور و نشئه بهجت و سرور رسانند و به حیات ابدی و نعمتهای سرمدی و لذّتهای جاویدانی رسانند و از هلاک و شقاوت و نار و ظلمت و حسرت و ندامت رهایی دهند؛ تمام اینها برای خود ما [است]بدون اینکه برای آنها نتیجه ای حاصل شود و آن ذوات مقدّسه احتیاجی به ایمان و اعمال ما داشـته باشـند؛ با این وصف در ما به هیچ وجه اثری نکرد و شیطان مسامع قلب ما را چنان گرفته و سلطنت بر باطن و ظاهر ما پیدا

کرده که هیچ یک از مواعظ آنها را در ما اثری حاصل نشود، بلکه هیچ یک از آیات و اخبار به گوش قلب ما نرسد و از ظاهر گوش حیوانی تجاوز نکند.

بالجمله، ای قاری محترم که این اوراق را مطالعه می کنی، مثل نویسنده خالی از همه انوار و تهی دست از همه اعمال صالحه و گرفتار هواهای نفسانیه مباش؛ تو به حال خود رحمی کن و از عمر خود نتیجه ای حاصل کن؛ دقت در حال انبیا و اولیاء کمّل کن و اشتهاهای کاذب و وعده های شیطان را پشت پا زن؛ مغرور گول شیطان مباش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می کنند و انسان را فریب می دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می کشانند، با آنکه توبه در آخر عمر و تراکم ظلمات معاصی و بسیاری مظالم عباد و حقوق الله امری است بسیار مشکل.

۹۴

امروز که اراده انسان قوّت دارد و قوای جوانی برقرار است و درخت معصیت برومند نیست و سلطنت شیطان در نفس مستحکم نشده و نفسْ جدید العهد به ملکوت و قریب الافق به فطره الله است و شرایط حصول و قبول توبه سهل است، نمی گذارند انسان قیام به توبه کند و این درخت سست را ریشه کن و سلطنت غیر مستقل را منقرض نماید. وعده ایام پیری را می دهند که به عکس این، اراده ضعیف و قوی ناتوان و درخت معاصی گوناگون کهن و برومند و سلطنت ابلیس در ظاهر و باطن مستقل و مستقرّ شده و الفت به طبیعت شدید

و بُعد از ملکوت زیاد و نور فطرت خاموش و منطفی و شرایط توبه سخت و ناگوار شده است؛ این نیست جز غرور.

گـاهی به وعـده شـفاعت شـافعین علیهم السـلام انسـان را از ساحت قـدس آنها دور و از شـفاعت آنها مهجور می نماینـد، زیرا انغمـار در گناهان کم کم قلب را سـیاه و منکوس کنـد و انسان را به سوء عاقبت منجر نمایـد و طمع شـیطان از انسان دزدیـدن ایمان است؛ دخول در گناهان را مقـدّمه آن قرار می دهـد تا به نتیجه برسـد. انسان اگر طمع شـفاعت دارد، باید در این عالم با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعای خود را حفظ کند و قدری تفکر در حال شافعان محشر نماید که حال آنها در عبادت و ریاضت به کجا رسـیده بود. فرضاً که شـما با ایمان از دنیا برویـد، ولی اگر بار گناهان و مظالم سـنگین باشد ممکن است در عذابهای گوناگون برزخ و قبر از شـما شفاعت نشود؛ عذابهای برزخ طرف قیاس با عذابهای اینجا نیست، و طول مدّت برزخ را جز خـدا کسـی ندانـد، شایـد میلیونها سال طول کشد و ممکن است در قیامت نیز پس از مدّتهای طولانی و عذابهای گوناگون طاقت فرسا شفاعت نصیب ما شود، چنانکه در احادیث نیز این معنی وارد است. (۸۷)

بزرگتر رحمتهای الهی قرآن است؛ تو اگر به رحمت ارحم الرّاحمین طمع داری و آرزوی رحمت واسـعه داری، از این رحمت واسعه استفاده کن.

طریـق وصـول به سـعادت را بـازنموده و چـاه را از راه روشن فرموده. تو خود به پـای خود در چـاه می افـتی و از راه معوجّ می شوی، رحمت را چه نقصانی است؟ اگر

ممکن بود طریق خیر و

سعادت را به مردم به طور دیگر نشان بدهند، می دادند، به موجب وسعت رحمت؛ و اگر ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند می رساندند؛ لکن هیهات! راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست؛ و شاید معنی آیه شریفه «لا اِکراهَ فِی الدّین» (۸۸) نیز همین باشد.

بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیاعلیهم السلام مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالَم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند.

بالجمله، این نیز از غرور شیطان است که دست انسان را با طمع رحمت از رحمت کوتاه کند.

فصل نهم: دعوت به حضور قلب

اکنون که فضیلت حضور قلب را دانستی و ضررهای ترک آن را فهمیدی، علم تنها کفایت نکند بلکه حجّت را تمامتر نماید؛ دامن همّت به کمر زن و آنچه را دانستی درصدد تحمیل آن باش و علم خود را عملی کن تا استفاده از آن بری و برخوردار از آن شوی. قدری تفکر کن که به حسب روایاتِ اهل بیت عصمت علیهم السلام - که تمام علومشان از وحی الهی است - قبولی نماز شرط قبولی سایر اعمال است؛ و اگر نماز قبول نشود، به اعمال دیگر اصلاً نظر نکنند. (۸۹)

و قبولی نماز به اقبال قلب است که اگر اقبال قلب در نماز نباشد، از درجه اعتبار ساقط [است] و لایق

محضـر حضرت حق نیست. پس، کلید گنجینه اعمال و باب الأبواب همه سعادات حضور قلب است که با آن فتح باب سعادت بر انسان می شود و بدون آن جمیع عبادات از درجه اعتبار ساقط می شود.

۹۶

الحال قـدری با نظر اعتبار انـدیشه کن و اهمّیت مقام و بزرگی موقف را با دیـده بصـیرت بنگر و با جدّیت تمام قیام به امر کن. کلید درِ سـعادت و درهای بهشت و کلید درِ شقاوت و درهای جهنّم در این دنیا در جیب خود توست می توانی درهای بهشت و سعادت را به روی خود مفتوح کنی و می توانی به خلاف آن باشی. زمام امر در دست توست، خدای تبارك و تعالی حجّت را تمام و راه های سعادت و شقاوت را نموده و توفیقات ظاهری و باطنی را عطا فرموده؛ آنچه از جانب او و اولیای اوست تمام است، اکنـون نـوبت اقـدام مـاست؛ آنهـا راهنماینـد و مـا راهرو. آنهـا عمـل خود را انجـام دادنـد به وجه احسن و عـذری بـاقی نگذاشـتند و لمحه ای کوتـاهی نکردنـد، تـو نیز از خواب غفلت برخیز و راه سـعادت خود را طی کن و از عمر و توانـایی خود استفاده نما که اگر وقت بگذرد و این نقد عمر و جوانی و گنج قوّت و توانایی از دست برود جبران ندارد.

اگر جوانی، مگذار به پیری رسـی که در پیری مصـیبتهایی داری که پیرها می دانند و تو غافلی. اصـلاح در حال پیری و ضعف از امـور بسـیار مشـکل است و اگر پیری، مگـذار بقیه عمر از دسـتت برود که بـاز هر چه باشـد تـا در این عـالم هسـتی راهی به سعادت داری و دری از سعادت به

رویت باز است؛ خدا نکند که این در بسته شود که آن وقت اختیار از دست برود و جز حسرت و ندامت و افسوس از گذشتن امر نصیبی نداری.

پس ای عزیز، اگر ایمان به آنچه ذکر شد که گفته انبیا علیهم السلام است آوردی و خود را برای تحصیل سعادت و سفر آخرت مهیا نمودی و لازم دانستی حضور قلب را که کلید گنج سعادت است تحصیل کنی، راه تحصیل آن آن است که اوّلاً رفع موانع حضور قلب نمایی و خارهای طریق را از سر راه سلوک ریشه کن کنی و پس از آن اقدام به خودِ آن کنی.

امّا مانع حضور قلب در عبادات، تشتّت خاطر و کثرت واردات قلبیه است و این گاهی از امور خارجه و طرق حواسّ ظاهره حاصل می شود؛ مثل آنکه گوش انسان در حال عبادت چیزی بشنود و خاطر به آن متعلق شده مبدأ تخیلات و تفکرات باطنیه گردد و واهمه و متصرّفه در آن تصرّف نموده از شاخه ای به شاخه ای پرواز کند؛ یا چشم انسان چیزی ببیند و منشأ تشتّت خاطر و تصرّف متصرّفه گردد؛ یا سایر حواس انسان چیزی ادراک کند و از آن

انتقالات خیالیه حاصل شود.

طریق علاج این امور را گرچه فرمودند رفع این اسباب است، مثل آنکه در بیت تاریکی یا محلّ خلوتی بایستد و چشم خود را در وقت نماز ببندد و در مواضعی که جلب نظر می کند نماز نخواند؛ چنانکه مرحوم شهید سعید (رضوان الله علیه) از بعض متعبّدین نقل فرماید که در خانه کوچک تاریکی که وسعت آن به قدر آن باشد که ممکن باشد در آن نماز خواندن عبادت می کردند. (۹۰)

ولی

معلوم است این، رفع مانع نکند و قلع مادّه ننماید. زیرا عمده تصرّف خیال است که با منشأ جزیی کار خود را انجام می دهد؛ بلکه گاه شود که در خانه تاریک و کوچک و تنها تصرّف واهمه و خیال بیشتر شود و به مبادی دیگر برای دعابه و بازی خود دست آویز شود. پس، قلع مادّه کلّی به اصلاح خیال و وهم است. بلی، گاهی این طور از علاج هم در بعضی از نفوس بی تأثیر و خالی از اعانت نیست، ولی ما دنبال علاج قطعی و قلع سبب حقیقی می گردیم و آن بدین حاصل نشود.

گاهی تشتّت خاطر و مانع از حضور قلب، از امور باطنه است و آن به طریق کلّی دو منشأ بزرگ دارد که عمده امور به آن دو منشأ بر گردد:

یکی هرزه گردی و فرّار بودن خود طایر خیال است؛ زیرا خیال قوّه ای است بسیار فرّار که دائماً از شاخه ای به شاخه ای آویزد و از کنگره ای به کنگره ای پرواز کند؛ و این مربوط به حبّ دنیا و توجّه به امور دنیه و مال و منال دنیوی نیست، بلکه فرّار بودن خیال خود مصیبتی است که تارک دنیا نیز به آن مبتلاست. تحصیل سکونت خاطر و طمأنینه نفس و وقوف خیال از امور مهمّه ایست که به اصلاح آن علاج قطعی حاصل شود.

منشأ دیگر، حبّ دنیا و تعلّق خاطر به حیثیات دنیوی است که رأس خطیئات و اُمّ الأمراض باطنه است که خار طریق اهل سلوک و سرچشمه مصیبات است؛ و تا دل متعلّق به آن و منغمر در حبّ آن است، راه اصلاح قلوب منسدّ و درِ جمله سعادات به روی انسان

بسته است.

فصل دهم: دوای هرزه گردی خیال

هر یک از قوای ظاهره و باطنه نفس قابل تربیت و تعلیم است با ارتیاض مخصوص، و طریق عمده رام نمودن آن عمل نمودن به خلاف است و آن، چنان است که انسان در وقت نماز خود را مهیا کند که حفظ خیال در نماز کند و آن را حبس در عمل نماید و به مجرّد اینکه بخواهد از چنگ انسان فرار کند آن را استرجاع نماید؛ و در هر یک از حرکات و سکنات و اذکار و اعمال نماز ملتفت حال آن باشد و از حال آن تفتیش نماید و نگذارد سر خود باشد. این در اوّل امر کاری صعب به نظر می آید، ولی پس از مدّتی عمل و دقّت و علاج حتماً رام می شود و ارتیاض پیدا می کند. شما متوقع نباشید که در اوّل امر بتوانید در تمام نماز حفظ طایر خیال کنید، البته این امری است نشدنی و محال و شاید آنها که مدّعی استحاله شدند این توقّع را داشتند؛ ولی این امر باید با کمال تدریج و تأنّی و صبر انجام بگیرد. ممکن است در ابتدای امر در عُشر نماز یا کمتر آن حبس خیال شده حضور قلب حاصل شود؛ و کم کم انسان اگر در فکر باشد و خود را محتاج به آن ببیند، نتیجه بیشتر حاصل کند و اندک اندک غلبه بر شیطانِ وهم و طایر خیال پیدا کند که در بیشتر نماز زمام اختیار آنها را در دست گیرد و هیچ گاه نباید انسان مأیوس شود، که یأس سرچشمه همه سستیها و ناتوانیهاست و برق امید انسان را به کمال سعادت خویش می رساند.

ولی عمده در این

بـاب حسّ احتیـاج اسـت کـه آن در مـا کمـتر است؛ قلب مـا بـاور نکرده که سـرمایه سـعادت عـالم آخرت و وسـیله زنـدگانی روزگارهای غیر متناهی نماز است. ما نماز را سـربار زندگانی خود می شـماریم و تحمیل و تکلیف می دانیم. حبّ به شـیء از ادراک نتایـج آن پیدا می شود؛ ما که حبّ به دنیا داریم برای آن است که نتیجه آن را دریافتیم و قلب به آن ایمان دارد و لهذا در کسب آن محتاج به دعوت خواهی و وعظ و اتّعاظ نمی باشیم.

آنها که گمان کردند نبی ختمی و رسول هاشـمی صلی الله علیه و آله دعوتش دارای دو جنبه است: دنیایی و آخرتی، و این را مایه سرافرازی صاحب شریعت و کمال نبوّت فرض کرده اند، از دیانت بی خبر و از دعوت و مقصد نبوّت عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام بکلّی خارج، و حسّ شهوت و غضب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت

می کننـد، محتاج به بعث رسل نیست. اداره شـهوت و غضب قرآن و نبی لازم ندارد. بلکه انبیا مردم را از دنیا باز دارند و تقیید اطلاق شهوت و غضب کنند و تحدید موارد منافع نمایند، غافل گمان کند دعوت به دنیا کنند.

آنها می فرمایند مال را از هر راه تحصـیل نکن و شهوت را با هر طریق فرو ننشان. نکاح باید باشد، تجارت و صناعت و زراعت بایـد باشـد. پس، آنها جلوگیر اطلاق هسـتند نه داعی به دنیا. روح دعوت به تجارت تقییـد و بازداری از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحدید طبیعت و جلوگیری از فجور و

اطلاق قوّه شهوت است. بلی، آنها مخالف مطلق نیستند؛ چه آن مخالف نظام اتمّ است.

بالجمله، ما چون حسّ احتیاج به دنیا نمودیم و آن را سرمایه حیات و سرچشمه لذات دریافتیم، در توجّه به آن حاضر و در تحصیل آن می کوشیم. اگر ایمان به حیات آخرت پیدا کنیم و حسّ احتیاج به زندگانی آنجا نماییم و عبادات و خصوصاً نماز را سرمایه تعیش آن عالم و سرچشمه سعادت آن نشئه بدانیم، البته در تحصیل آن کوشش می نماییم، و در این کوشش زحمت و رنج و تکلّف در خود نمی یابیم، بلکه با کمال اشتیاق و شوق دنبال تحصیل آن می رویم و شرایط حصول و قبول آن را با جان و دل تحصیل می کنیم.

اکنون این سردی و سستی که در ماست از سردی فروغ ایمان و سستی بنیاد آن است، و الّا اگر این همه اخبار انبیا و اولیا علیهم السلام و برهان حکما و بزرگان (علیهم الرضوان) در ما ایجاد احتمال کرده بود، باید بهتر از این قیام به امر و کوشش در تحصیل کنیم. ولی جای هزار گونه افسوس است که شیطان سلطنت بر باطن ما پیدا کرده و مجامع قلب و مسامع باطن ما را تصرّف نموده نمی گذارد فرموده حق و فرستاده های او و گفته های علما و مواعظ کتابهای الهی به گوش ما برسد. اکنون گوش ما گوش حیوانی دنیوی است و موعظه های حق از حدّ ظاهر و از گوش حیوانی ما به باطن نمی رسد. «إنّ فِي ذلِكَ لَذِكرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ و هو شَهِيدٌ» (۹۱).

فصل یازدهم: حبّ دنیا باعث تشتّت خیال

به حسب فطرت و جبلّت قلب به هر چه علاقه و محبت پیدا کرد،

قبله توجّه آن همان محبوب است.

دل ما چون با حبّ دنیا آمیخته شده و مقصد و مقصودی جز تعمیر آن ندارد، ناچار این حبّ، مانع از فراغت قلب و حضور آن در محضر قدس شود و علاج این مرض مهلك و فساد خانمان سوز با علم و عمل نافع است.

اما علم نافع برای این مرض، تفکر در ثمرات و نتایج آن و مقایسه کردن بین آنها و مضارّ و مهالك حاصله از آن است. نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسور در بیان آن به تفصیل پرداخته ام.

چون معلوم شد که حبّ دنیا مبدأ و منشأ تمام مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند. طریق علاج عملی آن است که معامله به ضدّ کند: پس اگر به مال و منال علاقه دارد، با بسط ید و صدقات واجبه و مستحبّه ریشه آن را از دل بکند. یکی از نکات صدقات همین کم شدن علاقه به دنیاست، و لهذا مستحب است که انسان چیزی را که دوست می دارد و مورد علاقه اش هست صدقه دهد: «لَنْ تَنالُوا البِرَّ حَتّى تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّون» (۹۲).

اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد، اعمال ضدّ آن را بکند و دماغ نفس امّاره را به خاك بمالد تا اصلاح شود.

دنیا طوری است که هر چه [انسان] آن را بیشتر تعقیب کند و درصدد تحصیل آن باشد، علاقه اش به آن بیشتر شود و تأسّفش از فقدان آن روز افزون گردد، گویی انسان طالب چیزی است که به دست او

نیست. گمـان می کنـد طـالب فلاـن حـدّ از دنیـاست، تا آن را نـدارد در راه آن تحمّل مشاقّ می کنـد و خود را به مهالک می انـدازد؛ همین که آن حـدّ از دنیا را به دست آورد، برای او یک امر عادی می شود و عشق و علاقه اش مربوط می شود به چیز دیگری که بالاتر از

۱۰۱

آن اسـت و خـود را برای آن بـه زحمت و مشقّت می انـدازد و هیـچ گـاه عشـقش فرو ننشـیند، بلکه هر دم روز افزون شـود و زحمت و تعبش بیشتر گردد و این فطرت و جبلّت را هرگز وقوفی نیست. اشـاره به بعض این مطـالب در احادیث شـریفه شـده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت باقر العلوم علیه السلام روایت نموده که:

مَثَل حریص به دنیا مثل کرم ابریشم است که هر چه به دور خود آن را بیشتر می پیچـد از خلاص شـدن دورتر شود تا آنکه از اندوه بمیرد. (۹۳)

و از حضـرت صادق علیه السـلام مروی است که «مَثل دنیا مَثل آب دریاست که هر چه انسان تشنه از آن بخورد تشنه تر گردد تا او را بکشد».

تتمیم: اعراض دادن نفس از دنیا

پس، ای طالب حق و سالک الی الله، چون طائر خیال را رام نمودی و شیطان واهمه را به زنجیر کشیدی و خلع نعلین حبّ زن و فرزنـد و دیگر شؤون دنیوی نمودی و با جذوه نار عشقِ فطره اللهی مأنوس شدی و خود را خالی از موانع سـیر دیدی و اسـباب سفر را آمـاده کردی، از جای برخیز و از این بیت مظلمه طبیعت و عبورگاه تنگ و تاریک دنیا هجرت کن و زنجیرها و سلسـله های زمان را بگسلان و از این زندان خود را

نجات ده و طائر قدس را به محفل انس پرواز ده.

تو را ز کنگره عرش می زنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتادست (۹۴)

پس، «عزم» خود را قوی کن و اراده خویش را محکم نما که بدون آن راهی را نتوان پیمود و به کمالی نتوان رسید. شیخ بزرگوار، شاه آبادی (۹۵) (روحی فداه) آن را مغز انسانیت تعبیر می کردند.

بلکه می توان گفت که یکی از نکات بزرگ تقوا و پرهیز از مشتهیات نفسانیه و ترک هواهای نفسانیه و ریاضات شرعیه و عبادات و مناسک الهیه، تقویت عزم و انقهار قوای ملکیه در تحت ملکوت نفس است.

مقاله ثانیه

مقصد اوّل: طهارت

فصل اوّل: بیان اجمالی طهور

برای نماز غیر از این صورت حقیقتی و غیر از این ظاهر باطنی است؛ و همانطور که صورت آن را آداب و شرایط صوریه ای است، باطن آن را نیز آداب و شرایطی است که شخص سالك باید آنها را مراعات کند. امّا آداب باطنیه و طهور باطنی را ما به طور اجمال بیان می نماییم:

چون حقیقت نماز عروج به مقام قرب و وصول به مقام حضور حق (جلّ و علا) است، برای وصول به این مقصد بزرگ و غایت قصوی، طهاراتی لازم است که ماورای این طهارات است و خارهای این طریق و موانع این عروج، قذاراتی است که با اتّصاف سالك به یکی از آنها نتوان عروج به این معراج نمود و آنچه از قبیل این قذارات باشد موانع صلات و رجز شیطان است؛ و آنچه معین سالك است در سیر و از آداب حضور است شرایط این حقیقت است. بر سالك الی الله لازم است که در اوّل امر رفع موانع و قذارات کند تا اتّصاف به طهارت

و حصـول طهـور که از عـالم نـور است برای او میسور شود؛ و تـا تطهیر جمیع قـذارات ظـاهریه و بـاطنیه و علنیه و سـرّیه نشود، سالک را حظّی از محضر و حضور نخواهد بود.

پس، اوّلین مراتب قذارات، قذارات آلات و قوای ظاهریه نفس است به لوث معاصی و

۱۰۳

قـذارات نافرمـانی حضـرت ولی النّعم؛ و این دام صوری ظاهری ابلیس است و انسان تا در این دام مبتلاست، از فیض محضـر و حصول قرب الهی محروم است.

کسـی گمان نکنـد که بـدون تطهیر ظاهر مملکت انسانیت می توان به مقام حقیقت انسانیت نایل شود یا می توانـد تطهیر باطن قلب نمایـد، [که] این غروری است شـیطانی و از حیله هـای بزرگ ابلیس است؛ زیرا کـدورات و ظلمتهای قلبی با معاصـی، که غلبه طبیعت بر روحـانیت است، افزوده می شود؛ و تـا سالـک فتـح مملکت ظـاهر نکنـد، از فتوحات باطنیه - که مقصـد بزرگ است - بکلّی محروم است و راهی به سعادت برای او گشوده نگردد. پس یکی از موانع بزرگ این سلوک، قـذارات معاصـی است که با آب پاک و پاکیزه توبه نصوح باید آن را تطهیر کرد.

تمـام قوای ظاهریه و باطنیه را که حق تعالی به ما عنایت فرموده و از عالم غیب نازل نموده اماناتی است الهی که طاهر از جمیع قـذارات و پـاک و پـاکیزه بـوده بلکـه متنـوّر بـه نـور فطره اللهی، و از ظلمت و کـدورت تصـرّف ابلیس دور بـوده؛ و چـون در ظلمتکـده عـالم طبیعت نـازل دست تصـرّف شـیطان واهمه و خیـانت ابلیس به آنها دراز شـده، از طهارت اصـلیه و فطرات اوّلیه بیرون آمده و به انواع قذارات و ارجاس شیطانیه آلوده گردیده است.

پس اگر

سالک الی الله باتمسّک به ذیل عنایت ولی الله دست تصرّف شیطان را دور نمود و مملکت ظاهر را طاهر کرد و امانات الهیه را چنانکه تحویل گرفته بود رد نمود، خیانت به امانت ننموده؛ و اگر کرده بود، مورد غفران و ستاریت شود و از جهت ظاهر آسوده خاطر شود و به تخلیه باطن از ارجاس اخلاق فاسده قیام کند.

این مرتبه دوم از قذارات است؛ که فسادش بیشتر و علاجش صعبتر است و اهمّیتش در نزد اصحاب ارتیاض بیشتر؛ زیرا تا خلق باطنی نفس فاسد و قذارات معنوی به آن احاطه نموده، لایق مقام قدس و خلوت انس نشود، بلکه مبدأ فسادِ مملکت ظاهرِ نفس، اخلاق فاسده و ملکات خبیثه آن است. تا سالک تبدیل ملکات سیئه را به ملکات حسنه ننماید، از شرور اعمال مأمون نیست؛ و اگر به توبه موفّق شود، استقامت آن میسّر نمی شود. پس، تطهیر ظاهر نیز متوقّف به تطهیر باطن است؛ علاوه بر آنکه خود قذارات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنّم اخلاق، که به گفته اهل معرفت بالاتر و

سوزنده تر است از جهنّم اعمال، می باشد. اشاره به این معنی در اختیار اهل بیت عصمت بسیار است.

پس، سالک الی الله را این طهارت نیز لازم است و پس از آنکه لوث اخلاق فاسده را با آب طاهر پاکیزه علم نافع و ارتیاض شرعی صالح از لوح نفس شست و شو نمود، باید اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب، که ام القری و به صلاح آن همه ممالک صالح، و به فساد آن همه فاسد می شوند.

قذارت عالم قلب مبدأ تمام قذارات است و آن عبارت از تعلّق به

غیر حق و توجه به خود و عـالم است و منشـأ آن حبّ دنیـا، که بالاـترین خطاهاست، و حبّ نفس، مادر همه امراض، است و تا ریشه این مَحَبّت در قلب سالک است، از مَحَبّه الله اثری در آن حاصل نشود و راهی به سر منزل مقصد و مقصود پیدا نمی کند و تـا سالک را بقایایی از این مَحَبّت در قلب است، سـیر او الی الله نیست بلکه الی النفس و الی الـدّنیا و الی شـیطان است. پس، تطهیر از حـبّ نفس و دنیـا اوّل مرتبـه تطهیر سـلوک الی الله اسـت حقیقتـاً؛ چـون قبـل از ایـن تطهیر سـلوک الی الله نیست و به مسامحه گفته شود سالک و سلوک.

پس از این منزل، منازلی است و ما در پشت سورها و حجابهای ضخیم واقعیم و آنها را جزء یافته ها گمان می کنیم.

بالاترین قذارات معنویه، که تطهیر آن را با هفت دریا نتوان نمود و انبیاء عظام علیهم السلام را عاجز نمود، قذارت جهل مرکب است که منشـأ داء عُضال انکار مقامات اهل الله و ارباب معرفت است و مبـدأ سوء ظنّ به اصـحاب قلوب است. تا انسان به لوث این قـذارت آلوده است، قـدمی به سوی معارف نخواهـد برداشت؛ بلکه بسا باشـد که این کدورت نور فطرت را، که چراغ راه هـدایت اسـت، خـاموش کنـد و آتش عشـق را کـه براق عروج به مقامـات است فرو نشانـد و منطفی کنـد و انسـان را در ارض طبیعت، مخلّد نماید.

پس، بر انسـان لاـزم است که بـا تفکر در حال انبیا و اولیای کمّل (صـلوات الله علیهم) و تـذکر مقامات آنها، این قـذارت را از باطن قلب شستشو دهد؛ و

در هر حدّی که هست به آن حدّ قانع نشود، که این وقوف در حدود و قناعت از معارف از تلبیسات بزرگ ابلیس و نفس امّاره است، نَعُوذُ بالله منهما.

فصل دوم: مراتب طهور

انسان تا در عالم طبیعت است، در تحت تصرّفات جنود الهیه و جنود ابلیسیه است. جنود الهیه جنود رحمت و سلامت و سعادت و نور و طهارت و کمال است؛ و جنود ابلیس در مقابل آنهاست و چون جهات ربوبیه غلبه بر جهات ابلیسیه دارد، در بدو فطرت انسان را نورانیت و سلامت و سعادتی است فطری الهی؛ و تا انسان در این عالم است با قدم اختیار می تواند خود را در تحت تصرّف یکی از آن دو قرار دهد.

اگر نور فطرت به قذارات صوریه و معنویه آلوده شد، به مقدار آلودگی از بساط قرب و حضرت انس مهجور گردد تا آنجا رسد که نور فطرت بکلّی منطفی گردد و مملکت یکسره مملکت شیطانی شود و ظاهر و باطن و سرّ و علن او در تصرّف شیطان آید. پس، شیطان قلب و سمع و بصر و دست و پای او شود و جمیعِ اعضای او شیطانی شود و اگر کسی - و العیاذ بالله - بدین مقام رسید، شقی مطلق شود و روی سعادت هرگز نبیند. بین این دو مرتبه مقامات و مراتبی است که جز حق تعالی کس نتواند احصاء آنها را کند و هر کس به افق نبوّت نزدیک باشد، از اصحاب یمین است؛ و هر کس به افق شیطنت نزدیک است، از اصحاب یسار است.

پس از آلودگی فطرت، تطهیر آن ممکن است. تا انسان در این نشئه است، خروج از تصرّف شیطان

برای او مقدور و میسور و وارد شدن در حزب ملائکه الله، که جنود رحمانی الهی هستند، میسّر است و حقیقت جهاد نفس، که – به فرموده حضرت رسول صلی الله علیه و آله – از جهاد اعداء دین افضل است و آن جهاد اکبر است. (۹۶) همان خارج شدن از تصرّف جنود ابلیس و وارد شدن در تحت تصرّف جنود الله است.

پس، اوّل مرتبه طهارت متسنّن شدن به سنن الهیه و مؤتمر شدن به اوامر حقّ است.

مرتبه دوم، متحلّی شدن به فضائل اخلاق و فواضل ملکات است.

مرتبه سوم، طهور قلبی است؛ که آن عبارت است از تسلیم نمودن قلب را به حق. پس از این تسلیم، قلب نورانی شود، بلکه خود از عالِم نور و درجات نور الهی گردد، و نورانیت قلب به دیگر اعضا و جوارح و قوای باطنه سرایت کند و تمام مملکت نور و نور علی نور شود.

فصل سوم: [شرح مرتبه اوّل] طهور

آن یا آب است، و آن در این باب اصل است، یا «ارض» است.

انسان سالک را به طریق کلّی دو طریق است برای وصول به مقصد اعلی و مقام قرب ربوبیت: یکی از آن دو، که مقام اوّلیت و اصالت دارد، سیر الی الله است به توجّه به مقام رحمت مطلقه و خصوصاً رحمت رحیمیه که رحمتی است که هر موجودی را به کمال لایق خود می رساند و از شعب و مظاهر رحمت رحیمیه بعث انبیا و رسل (صلوات الله علیهم) است که هادیان سُبُل و دستگیر بازماندگانند؛ بلکه در نظر اهل معرفت و اصحاب قلوب، دار تحقّق صورت رحمت الهیه است، و خلایق دائماً مستغرق بحار رحمت حقّند و از آن استفاده

نمی کنند.

این کتاب بزرگ الهی، که از عالم غیب الهی و قرب ربوبی نازل شده و برای استفاده ما مهجوران و خلاص ما زندانیان سجن طبیعت و مغلولان زنجیرهای پیچ در پیچ هوای نفس و آمال به صورت لفظ و کلام در آمده، از بزرگترین مظاهر رحمت مطلقه الهیه است که ما کور و کرها از آن به هیچ وجه استفاده نکردیم و نمی کنیم. آن رسول ختمی و ولی مطلق گرامی که از محضر قدس ربوبی و محفل قرب و انس الهی به این سر منزل غربت و وحشت قدم رنجه فرموده و گرفتار معاشرت و مراودت با ابوجهل ها و بدتر از آنها گردیده و ناله «لَیغانُ علی قَلْبی» (۹۷) اش دل اهل معرفت و ولایت را محترق کرده و می کند، رحمت واسعه و کرامت مطلقه الهیه است که آمدن در این کلبه اش برای رحمت موجودات سکنه عالم اسفل ادنی است و بیرون بردن آنهاست از این دار وحشت و غربت، چون کبوتر مطوّقه که برای نجات رفقا خود را به دام بلا اندازد. (۹۸)

سالک الی الله باید تطهیر با آب رحمت را صورت استفاده از رحمت نازله الهیه بداند و تا استفاده از رحمت برای او میسور است، قیام به امر نماید؛ و چون دستش از آن به واسطه قصور ذاتی یا تقصیر کوتاه شد و فاقد آب رحمت شد، چاره ای ندارد جز توجّه به ذُلّ و

۱۰۷

مسکنت و فقر و فاقه خود و چون ذلّت عبودیت خود را نصب العین نمود و متوجّه به اضطرار و فقر و امکان ذاتی خود شد و از تعزّز و غرور و خودخواهی بیرون آمد، بابی از رحمت

به روی او گشاده گردد و تراب احد الطّهورین (۹۹) گردد و مورد ترحّم و تلطّف حق گردد. هر چه این نظر، یعنی نظر به ذلّت خود، در انسان قوّت گیرد، مورد رحمت بیشتر گردد و اگر بخواهد به قدم اعتماد به خود و عمل خود این راه را طی کند، هلاك شود؛ چه که ممکن است از او دستگیری نشود؛ چون طفلی که تا خود به جسارت راه رود و به قدم خود مغرور شود و به قوّت خود اعتماد کند، مورد عنایت پدر نشود و او را به خود واگذار کند و چون اضطرار و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوّت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد. پس بهتر آن است که سالك الی الله پای سلوك خود را بشكند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوّت خود فانی شود و فنا و اضطرار خود را همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذبه ربوبیت یك شبه طی نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: «اَمَّنْ یجیبُ الْمُضْطَرَّ اِذا دَعاهُ ویکشِفُ السُّوءَ» (۱۰۰).

فصل چهارم: شمه ای از آداب وضو به حسب باطن

من ذلك ما ورد عن الرّضاعلیه السلام:

اِنَّما اُمِرَ بالوُضُوءِ لِیکونَ العَبْدُ طاهِراً اِذا قامَ بَینَ یدَی الْجَبّارِ وَ عِنْدَ مُناجاتِهِ اِیاهُ، مُطیعاً لَهُ فیما اَمَرَهُ نَقِیاً مِنَ الْاَدْناسِ وَالنَّجَاسَهِ؛ مَعَ

ما فِيهِ مِنْ ذَهابِ الكسَلِ وَطَرْدِ النُّعاسِ وَتَزْكيهِ الْفُؤادِ لِلْقِيامِ بَينَ يـدَى الْجَبّارِ و اِنّما وَجَبَ عَلى الْوَجْهِ وَالْيـدَينِ وَالرَأْسِ و الرِّجْلَينِ، لاَنَّ العَبْدَ اِذا قامَ بَينَ يـدَى الجَبّارِ، فَاِنّما ينْكشِفُ مِنْ جوَارِحِهِ وَيظْهَرُ ما وَجَبَ فيهِ الوُضُوءُ؛ و ذلك اَنَّهُ بِوَجْهِهِ يسْجُدُ وَيخْضَعُ، وَبِيدِهِ يسْأَلُ وَيرْغَبُ ويرْهَبُ وَيتَبَتَّلُ وَبرَأْسِهِ يسْتَقْبِلُهُ فى رُكوعِهِ وَسُجُودِهِ، وَبِرِجْلَيهِ يقُومُ وَيقْعُد ... (١٠١)

١٠٨

اهل معرفت و اصحاب سلوك را متنبّه نمود به اينكه در محضر مقدّس حقّ (جلّ و علا) ايستادن و مناجات با قاضى الحاجات نمودن را آدابى است كه بايد منظور شود؛ حتّى با قذارات صوريه و كثافات ظاهريه و كسالت چشم ظاهر نيز نبايد در آن محضر رفت؛ چه جاى آنكه دل معدن كثافات باشد و قلب مبتلاى به قاذورات معنويه كه اصل همه قذارات است باشد. با آنكه در روايت است كه «خداى تعالى نظر نمى كند به صورتهاى شما بلكه نظر مى فرمايد به قلبهاى شما» (١٠٢) و با آنكه با آنچه انسان به حق تعالى توجه مى كند و آنچه از عوالم خلقيه لايق نظر به كبرياى عظمت و جلال است قلب است و ديگر جوارح و اعضا را از آن حظّ و نصيبى نيست، مع ذلك طهارت صوريه و نظافت ظاهريه را نيز اهمال ننموده اند: صورت طهارت را براى صورت انسان مقرر فرمودند، و باطن آن را براى باطن او.

از آنكه تزكيه قلب را در اين حديث شريف از فوائد وضو قرار داده، معلوم شود كه براى وضو باطنى است كه به آن تزكيه باطن شود؛ و نيز رابطه ما بين ظاهر و باطن و شهادت و غيب معلوم شود؛ و نيز استفاده شود كه طهور

ظـاهری و وضوء صوری از عبـادات است و اطاعت ربّ است، از این جهت طهور ظاهر موجب طهور باطن گردد، و از طهارت صوری تزکیه فؤاد حاصل شود.

بالجمله، سالک الی الله بایـد در وقت وضو متوجّه شود به اینکه می خواهد متوجّه محضـر مقدّس حضـرت کبریا شود؛ و با این احوال قلوب که او راست، لیاقت محضـر نـدارد، بلکه شایـد مطرود از درگاه عزّ ربوبیت شود؛ پس، دامن همّت به کمر زند که طهارت ظاهری را به باطن سـرایت دهد و قلب خود را، که مورد نظر حق، بلکه منزلگاه حضـرت قدس است، از غیر حق تطهیر کند و تفرعن خود و خودیت را، که اصل اصول قذارات است، از سر بیفکند تا لایق مقام مقدّس شود.

حاصـل فرمـوده آن جنـاب آن است که چون این اعضـا را دخـالت است در عبودیت حق، از این جهت تطهیر آنهـا لازم شـده است. پس از آن، چیزهایی که از آنها ظاهر شود بیان فرمودند و راه اعتبار و استفاده را برای اهلش باز نمودند و اهل معارف را به اسرار آن آشنا فرمودند به

اینکه آنچه محل ظهور عبودیت است در محضر مبارک حق باید طاهر و پاکیزه باشد و اعضا و جوارح ظاهریه، که حظّ ناقصی از آن معـانی دارنـد، بی طهـارت لایق مقام نیسـتند؛ با آنکه خضوع از صـفات وجه بالحقیقه نیست و سؤال و رغبت و رهبت و تبتّل و استقبال هیچ یک از شؤون اعضای حسّیه نیستند، ولی چون این اعضا مظاهر آنهاست تطهیر آنها لازم آمد.

پس، تطهیر قلب که محل حقیقی عبودیت و مرکز واقعی این معانی است تطهیرش لازمتر است؛ و بدون تطهیر آن

اگر با هفت دریا اعضاء صوریه را شستشو نمایند، تطهیر نشود و لیاقت مقام پیدا نکند، بلکه شیطان را در آن تصرّف باشد و از درگاه عزّت مطرود گردد.

تطهیر اعضای ظاهریه «ظلّ» طهارات قلبیه و روحیه است برای کمّل، و دستور و «وسیله» آنهاست برای اهل سلوك. انسان تا در حجاب تعین اعضا و طهارات آنهاست و در آن حدّ واقف است، از اهل سلوك نیست و در خطیئه باقی مانده؛ و چون اشتغال به مراتب طهارات ظاهریه و باطنیه پیدا کرد و طهارات صوریه قشریه را وسیله طهارات معنویه لبّیه قرار داد و در جمیع عبادات و مناسک حظوظ قلبیه آنها را نیز ملحوظ داشت و از آنها برخوردار شد بلکه جهات باطنیه را بیشتر اهمیت داد و مقصد اعلای مهمّ دانست، داخل در باب سلوك راه انسانیت شده؛ چنانکه فرماید: «وطَهِّرْ قَلْبَكَ بِالتَّقْوى وَالْيقينِ عِنْدَ طَهارَةِ جَوارِحِكَ بِالْماءِ» (۱۰۳).

پس، انسان سالک را اوّل سلوك علمی لازم است که به برکت اهل ذکر (سلام الله علیهم) مراتب عبادات را تشخیص داده و عبادات صوریه را نازله عبادات قلبیه و روحیه بداند؛ و پس از آن شروع [کند] به سلوك عملی، که حقیقت سلوك است.

فصل پنجم: پاره ای از آداب باطنیه ازاله نجاست

ازاله حدث خروج از انّیت و انانیت است، و تا عبد را بقایایی از خویش باقی است، محْدِث به حدث اکبر است و عابد و معبود در او شیطان و نفس است و منازل سیر اهل طریقت و سلوك، اگر برای وصول به مقامات است و حصول معارج و مدارج است، از تصرّف نفس و شیطان خارج نیست.

پس، حدث از قذارات معنویه است و تطهیر از آن نیز از امور

غیبیه باطنیه است و نور است؛ لکن وضو نور محدود است و غسل نور مطلق است و «اَی وُضوءٍ اَنْقی مِنَ الْغُسْلِ» (۱۰۴) و امّا ازاله خَبَث و نجاسات ظاهریه را این مکانت نیست، زیرا آن تنظیف صوری و تطهیر ظاهری است و آداب قلبیه آن، آن است که بنده سالک که اراده حضور به محضر حق دارد بداند که با رجز شیطان و رجس آن خبیث، در محضر حق نتوان راه یافت و تا خروج از امّهات مذامّ اخلاقی که مبدأ فساد مدینه فاضله انسانیه است و منشأ خطیئات ظاهریه و باطنیه است دست ندهد، راهی به مقصد پیدا نکند و طریقی به مقصود نیابد.

شیطان که مجاور عالم قدس و در سلک کرّوبیین به شمار می رفت، آخر الأمر به واسطه ملکات خبیثه از مقام مقرّبین درگاه تبعیدش و به ندای «فَاخْرُجْ مِنْها فَاِنَّک رَجِیمٌ» (۱۰۵) مرجومش نمودند. پس، ما بازماندگان از کاروان عالم غیب و فرورفتگان در چاه عمیق طبیعت و مردودان به اسفل السافلین چطور می توانیم با دارا بودن ملکات خبیثه شیطانیه لایق محضر قدس گردیم و مجاور روحانیین و رفیق مقرّبین شویم. شیطان خودبینی کرد و ناریت خود را دید و «اَنَا خَیرٌ مِنْه» (۱۰۶) گفت؛ این اعجاب به نفس موجب خودپرستی و تکبّر شد و از آدم علیه السلام تحقیر و توهین کرد و «خَلَقْتَهُ مِنْ طین» (۱۰۷) گفت و قیاس غلط باطل نمود؛ خوبی آدم و کمال روحانیت او را ندید، و ظاهر آدم و مقام طینیت و ترابیت او را دید، و از خود مقام ناریت را دید و از شرک خودخواهی و خودبینی خویش غفلت نمود. حبّ نفس

پرده رؤیت نقص و حجاب شهود عیوبش شد، و این خودبینی و خودخواهی اسباب خودپرستی و تکبّر و خودنمایی و ریا و خودرأیی و عصیان شد و از معراج قدس به تیه ظلمت خانه طبیعت تبعید شد.

اهل حقیقت از آنچه ذکر شد پی می برند به یک نکته دانستنی و مطلب مهمّ، که جهل به آن سرمنشأ بسیاری از ضلالتهاست و بر هیچ طالب حق جهل آن روا نباشد و غفلت از آن جایز

١١١

نیست، و آن اینکه شخص سالك و طالب حقّ، باید خود را از افراط و تفریط بعضی از جهله اهل تصوّف و بعضی غفله أهل ظاهر مبرّا کند تا سیر الی الله برای او ممکن شود.

حق آن است که هر دو طایفه قدری از حد تجاوز نمودند و افراط و تفریط کردند. ما در رساله سرّ الصلاه در این موضوع اشاره نمودیم، و در این مقام نیز حدّ اعتدال را که صراط مستقیم است می نمایانیم.

بالجمله، اخراج مملکت ظاهر را از موطن عبودیت و سر خود نمودن آن، از غایت جهل از مقامات اهل معرفت است؛ و از تسویلات شیطان رجیم است که هر طایفه را به طریقی از حق تعالی باز دارد؛ چنانکه انکار مقامات و سدّ طریق معارف که قرّه العین اولیاء خدا علیهم السلام، و تحدید نمودن شرایع الهیه را به ظاهر، که حظّ دنیا و ملك نفس و مقام حیوانیت آن است، و غفلت از اسرار و آداب باطنیه عبادات که موجب تطهیر سرّ و تعمیر قلب و ترقّی باطن است، از غایت جهالت و غفلت است و هر یک از این دو طایفه از طریق سعادت و صراط مستقیم

انسانیت دور و از مقامات اهل معارف مهجورنـد. عارف بالله و عالم به مقامات باید همه حقوق باطنیه و ظاهریه را مراعات کند و هر صاحب حقّی را به حقّ و حظّ خود برساند، و از غلوّ و تقصیر و افراط و تفریط خود را تطهیر کند.

انسان سالک در جمیع احوال و از همه امور حظوظ سلوکی خود را باید استفاده کند. پس، چون حطام دنیا و لذائذ عالم ملک را رو به زوال و تغیر و عواقب امر آنها را فساد و افول دید، به راحتی از آنها اعراض و از اشتغال و جمع آنها قلب خود را فارغ کند و مستنکف شود از آنها چنانکه از قذارات استنکاف کند.

باطن عالم طبیعت قذارت است؛ و تعبیر قذارت در نوم - که بابی از مکاشفه است - دنیا و مال است؛ و در مکاشفه علویه علیه السلام دنیا جیفه و مردار است. (۱۰۸)

پس مؤمن همانطور که از اثقال و فضولات طبیعت خود را فارغ کند و مدینه طبیعیه را از اذیت آن راحت کند، قلب را از تعلّق و اشتغال به آن مستریح کند و ثقل حبّ دنیا و جاه را از دل بردارد و مدینه فاضله روحانیه را از آن فارغ و راحت کند و تفکر کند در اینکه اشتغال به دنیا

۱۱۲

نفس شریف را چگونه پس از چند ساعت ذلیل و خوار کند و او را محتاج به بدترین و فضیحترین حالات کند، بفهمد که اشتغال قلبی به عالم پس از چندی که پرده ملک برداشته شد و حجاب طبیعت مرتفع گردید، انسان را ذلیل و خوار کند و به حساب و عقاب گرفتار

کنـد و بداند که تمسّک به تقوا و قناعت موجب راحتی دو دنیاست؛ و راحتی در آن است که دنیا را خوار و ناچیز شـمارد و از آن لذّت و تمتّع نبرد؛ و چنانکه خود را از نجاسات صوریه پاکیزه کرد، از نجاسات حرام و شـبهه نیز پاکیزه نماید؛ و چون خود را شـناخت و ذلّ احتیاج خود را دریافت، باب کبر و بزرگی را بر خود فرو بنـدد و از سرکشـی و گناه فرار نماید، و بر خود درِ فروتنی و نـدامت و خجلت را مفتوح کنـد و جدّ و جهـد در فرمانبرداری حق و دوری از نافرمانی کنـد تا با نیکویی و خوبی به حق رجوع کند و با پاکیزگی و صـفای نفْس متقرّب به مقام قدس شود؛ و خود به نفس خود خویش را در زندان خوف و صبر و نگاهداری از خواهشـهای نفسانی مسـجون کند تا از زندان عذاب الهی در امان باشد و به دار قرار حق در پناه ذات مقدّسش ملحق گردد، و در این حال طعم رضای حق را بچشد. این غایت آمال اهل سلوک است و غیر آن را ارزشی نیست.

مقصد دوم: شمّه ای از آداب لباس

اشاره

نفس ناطقه انسانیه دارای نشئاتی است که عمده آن به طریق کلّی سه نشئه است:

اوّل، نشئه ملکیه دنیاویه ظاهره، که مظهر آن حواسّ ظاهره، و قشر ادنای آن بدن مُلکیه است.

دوم، نشئه برزخیه متوسّطه، که مظهر آن، حواسّ باطنه و بدن برزخی و قالب مثالی است.

سوم، نشئه غیبیه باطنیه است که مظهر آن، قلب و شؤون قلبیه است.

نسبت به هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهریت و باطنیت و جلوه و متجلّی است؛ و

از این جهت است که آثـار و خواصّ و انفعالاـت هر مرتبه ای به مرتبه دیگر سـرایت می کنـد؛ چنـانکه اگر مثلاًـ حاسّه بصـری چیزی را ادراک کند، از آن اثری در حسّ بصـر برزخی واقع شود به مناسـبت آن نشـئه؛ و از آن اثری در بصر قلبی باطنی واقع شود به مناسبت آن نشئه.

۱۱۳

و همین طـور آثـار قلـبیه در دو نشـئه دیگر نیز ظـاهر گردد. این مطلب علاـوه بر آنکه مطـابق برهـان قوی مـتین است مطـابق با وجـدان نیز هست. از این جهت است که جمیـع آداب صـوریه شـرعیه را در بـاطن اثر بلکه آثـاری است؛ و هر یـک از اخلاـق جمیله را، که از حظوظ مقـام برزخیت نفس است، نیز در ظاهر و باطن آثاری است؛ و هر یک از معارف الهیه و عقایـد حقّه را در دو نشئه برزخیه و ظاهره آثاری است. مثلًا، ایمان به اینکه متصرّف در مملکت وجود و عوالم غیب و شهود حق تعالی است و دیگر موجودات را تصـرّفی نیست مگر تصـرّف اِذنی ظلّی، موجب بسـیاری از کمالات نفسانیه و اخلاق فاضـله انسانیه گردد، مثـل توکـل و اعتمـاد به حق و قطع طمع از مخلوق که ام الکمالاـت است؛ و موجب بسـیاری از اعمـال صالحه و افعال حسـنه و ترک بسـیاری از قبایـح شود و همین طور سـایر معـارف که تعـداد هر یـک و تـأثیرات آن از حوصـله این اوراق و قلم شکسـته نویسـنده خـارج است، و محتـاج به تحریر کتـابی ضـخیم است که از قلم توانـای اهـل معرفتی یا از نفس گرم اهل حالی فراهم شود: «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل». (۱۰۹)

همین طور مثلاً خُلق رضا،

که یکی از اخلاق کمالیه انسانیه است، در تصـفیه و تجلیه نفس تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصّه الهیه قرار می دهـد و ایمـان را به کمـال ایمـان، ترقّی دهـد؛ و در ملک بـدن و آثار و افعال صوریه که شاخ و برگ است تأثیرات غریبی دارد: سـمع و بصـر و دیگر قوا و اعضا را الهی کند و سرّ «کُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ» (۱۱۰) را تا اندازه ای ظاهر گرداند و چنانکه آن مراتب را در ظـاهر تأثیر بلکه تأثیرات است، هیأت ظاهر و جمیع حرکات و سـکنات عادیه و غیر عادیه و تمام تروک و افعال را در آنهـا نیز تـأثیراتی است پس عجیب، که گـاه شود که با یک نظر از روی حقارت به یکی از بنـدگان خـدا سالک را از اوج اعلی به اسفل سافلین پرتاب کند و جبران آن را به سالهای دراز نتواند بنماید.

چون قلبهـای بیچـاره مـا ضـعیف و ناتوان است و چون بیـد مجنون از نسـیم ملایمی به لرزه در آیـد و حال سـکونت خود را از دست بدهد، پس لازم است که حتی در امور عادیه، که یکی از آنها اتّخاذ لباس است، ملاحظه حالات قلبیه نموده، نگاهداری قلب کنیم و چون نفس و

۱۱۴

شیطـان را دامهـایی بس محکم و تسویلاـتی بس دقیق است که احاطه به آن از طاقت ما خارج است، ناچار تا انـدازه قـدرت و نطاق وسع خود در مقابل آنها قیام و از حق تعالی در همه حالات طلب توفیق و تأیید نماییم.

پس، گوییم که پس از آنکه واضح شد که باطن را در ظاهر و ظاهر را در باطن تأثیر است، انسان طالب

حق و ترقّی روحانی باید در انتخاب مادّه و هیأت لباس آنچه را که در روح تأثیر بد دارد و قلب را از استقامت خارج و از حق غافل می کند ووجهه روح را دنیایی می نماید احتراز کند. گمان نشود که تسویل شیطان و تدلیس نفس امّاره فقط در لباس فاخر زیبا و تجمّل و تزین است، بلکه گاه شود که انسان را به واسطه لباس مندرس و بی ارزش از درجه اعتبار ساقط نماید؛ و از این جهت انسان باید از لباس شهرت، بلکه مطلق مشی بر خلاف معمول و متعارف، احتراز نماید. چنانکه از لباسهای فاخر که مادّه و جنس و هیأت آن جالب توجّه است باید احتراز کند؛ زیرا قلب ما بسیار ضعیف و سخت بی ثَبات است، به مجرّد فی الجمله امتیاز و تعینی می لغزد و از اعتدال منحرف می شود. چه بسا باشد انسان بیچاره ضعیفی که از تمام مراحل شرف و انسانیت و عزّت نفس و کمال آدمیت عاری و بری است به واسطه دو سه زرع پارچه ابریشمی و یا پشمی که در برش و دوخت آن تقلید از اجانب کرده یا آنکه با چندین ننگ و شرف فروشی آن را تحصیل نموده بر بندگان خدا به نظر حقارت و کبر و ناز نگاه [کند] و هیچ موجودی را به چیزی نشمرد؛ و این نیست جز از کمال ضعف نفس و کوچکی ظرفیت که فضلات کرم و لباس گوسفند را مایه اعتبار و شرف خود پندارد.

ای بیچاره انسان، چقدر مخلوق ضعیف بی مایه ای هستی؛ تو باید فخر عالم امکان و خلاصه کون و مکان باشی؛ تو آدم زاده ای؛ تو

خلیفه زاده ای؛ باید از آیات باهرات باشی «تو را ز کنگره عرش می زنند صفیر». (۱۱۱)

بدبخت ناخلف، ملبوسات حیوانات بیچاره را غصب نمودی و با آن افتخار می کنی؛ این افتخار از کرمِ ابریشم و گوسفند و شتر و سنجاب و روباه است، چرا با لباس دیگران فخر می کنی و با افتخار دیگران ناز و تکبر می نمایی.

۱۱۵

بالجمله، همان طور که مادّه و جنس لباس و پرقیمت و پر زینت بودن آن را در نفوس تأثیر است، از این جهت حضرت امیر فرموده: «کسی که لباس عالی بپوشد لابدّ است از تکبّر و لابدّ است برای متکبّر آتش» (۱۱۲).

در هیأت و طرز برش و دوخت آن آثاری است؛ که گاه شود که انسان به واسطه آنکه لباس خود را شبیه به اجانب نموده، عصبیت جاهلانه پیدا کند نسبت به آنها و از دوستان خدا و رسول منزجر و متنفّر گردد و دشمنان آنها محبوب او گردد. از این جهت است که به حسب روایت، که از حضرت صادق وارد است، خدای تبارك و تعالی به یکی از انبیا وحی فرموده که

به مؤمنین بگو نپوشید لباس اعدای مرا، و نخورید همچون دشمنان من، و مشی نکنید همچون دشمنان من، تا دشمن من شوید چنانکه آنها دشمن منند. (۱۱۳)

همان طور که لباسهای خیلی فاخر را در نفوس تأثیر است، لباسهای خیلی پست را چه در مادّه و جنس و چه در هیأت و شکل در نفوس تأثیر است؛ و چه بسا باشد که فساد این به مراتب بالاتر از آن لباسهای فاخر باشد؛ زیرا نفس را مکایدی است بسیار دقیق، همین که خود را از نوع ممتاز دید به

اینکه خود لباس خشن و کرباس پوشیده و دیگران لباسهای نرم و لطیف پوشیدند، از معایب خود به واسطه حبّ به خود غفلت می کند؛ و این امر عرضی غیر مربوط به خود را مایه افتخار شمارد؛ و بسا باشد که به خود اعجاب کند و تکبّر بر بندگان خدا کند و سایرین را از ساحت قدس حق دور داند و خود را از مقرّبین و خلّص عباد الله داند؛ و چه بسا مبتلا به ریا و دیگر مفاسد بزرگ شود. بیچاره از همه مراتب معرفت و تقوا و کمالات نفسانیه به لباس خشن و ژنده پوشی قناعت نموده، و از هزاران عیب خود که بزرگترین آنها همین است که از سوء تأثیر این لباس پیدا شده غافل است، و خود را که از اولیای شیطان است اهل الله محسوب دارد و بندگان خدا را ناچیز و بی ارزش داند. همین طور بسا باشد که هیأت و طرز لباس انسان را مبتلا به مفاسد کند، چنانکه طوری لباس را ترتیب دهد که به زهد و قدس مشهور شود.

بالجمله، لباس شهرت، چه در جانب افراط یا در جانب تفریط، از اموری است که قلوب

ضعیفه را متزلزل و ازمکارم اخلاق منخلع می نماید و موجب عجب و ریا و کبر و افتخار شود که هر یک از آنها از امّهات رذائلِ نفسانیه بلکه موجب رکون به دنیا و دلبستگی به آن گردد که آن رأس کل خطیئات و سرچشمه جمیع قبایح است. در احادیث نیز اشاره به بسیاری از امور مذکور گردیده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت صادق نقل کند که فرمود: «خدای تعالی خشمناک می باشد به شهرت

لباس» (۱۱۴). هم از آن حضرت نقل نموده که فرمود: «شهرت، خوب و بدش، در آتش است» (۱۱۵). هم از آن حضرت منقول است که «خداوند از دو شهرت خشمناك می شود: یکی شهرت لباس، و یکی شهرت نماز» (۱۱۶) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیث شده که فرمود: «کسی که در دنیا لباس شهرت بپوشد، خداوند در آخرت لباس ذلّت به او می پوشاند» (۱۱۷).

مقام دوم: پاره ای از آداب لباس مصّلی

باب اوّل: سرّ طهارت لباس

نماز مقام عروج به مقام قرب و حضور در محضر انس است؛ و سالك را مراعات آداب حضور در محضر مقدّس ملك الملوك لازم است.

پس، در ادب حضور بسی خطرات است که سالك نباید از آن لحظه ای غفلت کند و طهارت لباس را، که ساتر قشر بلکه قشر قشر است، باید وسیله طهارت لباسهای باطنی قرار دهد؛ و بداند که چنانکه این لباس صوری ساتر و لباسِ بدنِ مُلکی است، خود بدن ساتر بدن برزخی [است]؛ و بدن برزخی الآن موجود است ولی در ستر و حجاب بدن دنیایی است و این بدن ساتر اوست؛ و بدن برزخی ساتر و لباس و حجاب نفس است؛ و آن ساتر قلب است؛ و قلب ساتر روح است؛ و روح ساتر سرّ است؛ و آن ساترِ لطیفه خفیه است، الی غیر ذلك از مراتب. هر مرتبه نازله ساتر مرتبه عالیه است. جمیع این مراتب گرچه در خلّص اهل الله

موجود و دیگران از آنها محرومند، ولی بعضی از آن مراتب را چون همه دارند لهذا اشاره به همان می شود.

پس، باید دانست که چنانکه صورت نماز به طهارت لباس و بدن محقّق نشود وقذارت که رجز شیطان و مبعِّد محضر رحمان است

از موانع ورود در محضر است و مصلّی را با لباس و بدن آلوده به رجز شیطان از محضر قدس تبعید و به مقام انس بار ندهند، قذارات معاصی و نافرمانی حق که از تصرّفات شیطان و از رجز و قاذورات آن پلید است از موانع ورود در محضر است.

پس متلبّس به معاصی، تنجیس ساتر بدن برزخی نموده و با این قذارت نتواند به محضر حق وارد شود؛ و تطهیر این لباس از شرایط تحقّق و صحت نماز باطنی است. انسان تا در حجاب دنیاست، از آن بدن غیبی و طهارت و قذارت لباس آن و شرطیت طهارت و مانعیت قذارت در آن اطّلاعی ندارد؛ روزی که از این حجاب بیرون آمد و سلطنت باطن و یوم الجمع بساط تفرقه ظاهر را در هم پیچید و شمس حقیقت از وراء حجب مظلمه دنیایی طالع گردید و چشم باطن ملکوتی باز و چشم حیوانی ملکی بسته شد، با عین بصیرت دریابد که تا آخر امر نماز او طهارت نداشته و مبتلای به هزاران موانع بوده که هر یک از آنها برای تبعید از محضر مقدّس حق، سببی مستقل بودند و هزاران افسوس که در آن روز راهی برای جبران و حیله ای برای انسان نیست و فقط چیزی که می ماند حسرتها و ندامتهاست ندامتهایی که آخر ندارد، حسرتهایی که پایانش نیست «وَاَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَهِ اِذْ قُضِی الاَمْرُ» (۱۱۸).

چون لباس بدن باطنی را طهارت حاصل شد، طهارت خود بدن ملکوتی از رجز شیطان نیز لازم است و آن تطهیر از ارجاس اخلاق ذمیمه است، که هر یک تلویث باطن کند و انسان را از محضر دور و از

بساط قرب حق مهجور نماید؛ و آنها نیز از رجس شیطان بعید از رحمت است. اصول و مبادی همه ذمائمْ خودبینی و خودخواهی و خودفروشی و خودنمایی و خودرأیی است که هر یک از آنها مبدأ بسیاری از ذمائم اخلاقیه و رأس کثیری از خطیئات است.

۱۱۸

چون سالک از این طهارت فارغ شد و لباس تقوا را به آب توبه نصوح و ریاضت شرعی تطهیر کرد، لازم است اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب که ساتر حقیقی است و تصرّف شیطان در آن بیشتر است و قذارت آن ساری به سایر لباسها و ساترهاست، و تا تطهیر آن نشود طهارات دیگر میسور نگردد و از برای تطهیر آن مراتبی است که به بعضی از آن به مناسبت این اوراق اشاره می شود.

یکی، تطهیر از حبّ دنیاست، که رأس کلّ خطیئات و منشأ تمام مفاسد است؛ و تا انسان را این مَحَبّت در قلب است، ورود در محضر حق برایش میسّر نشود و مَحَبّت الهیه، که ام الطّهارات است، با این قذارت صورت نگیرد. شاید در کتاب خدا و وصیتهای انبیا و اولیا علیهم السلام و خصوصاً حضرت امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) به کمتر چیزی مثل ترک دنیا و زهد در آن و پرهیز از آن، که از حقایق تقواست، اهمیت داده باشند. این مرتبه از تطهیر حاصل نشود جز به علم نافع و ریاضات قویه قلبیه و صرف همّت در تفکر در مبدأ و معاد و مشغول نمودن قلب به اعتبار در افول و خراب دنیا و کرامت و سعادت عوالم غیبیه «رَحِمَ الله امْرَءً ... عَلِمَ مِنْ اَینَ وَ فِی اَینَ وَ اِلی اَینَ» (۱۱۹).

باب دوم: اعتبارات قلبیه ستر عورت

چون

سالک الی الله خود را حاضر در محضر مقدّس حق (جلّ و علا) دید، بلکه باطن و ظاهر و سرّ و علن خود را عین حضور یافت، چنانکه از کافی روایت شده که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «اِنَّ رُوحَ الْمُؤمِنِ لَاَشَدُّ اِتّصالاً بِرُوحِ الله مِنْ اِتّصالِ شُعاعِ الشَّمْسِ بِها» (۱۲۰).

بلکه به برهان قوا متین در علوم عالیه پیوسته است که جمیع دائره وجود از اعلی مراتب غیب تا ادنی منازل شهود عین تعلّق و ربط و محض فقر است به قیوم مطلق (جلّت عظمته) و شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه «یا أَیها النّاسُ اَنْتُمْ الْفُقَراءُ اِلی اللّه و اللّهُ هُوَ الْغَنِی الْحَمیدُ» (۱۲۱).

بالجمله، سالک چون خود را به جمیع شؤون عین حضور دید، ستر جمیع عورات

۱۱۹

ظاهریه و باطنیه کند برای حفظ محضر و ادب حضور و چون دریافت که کشف عورات باطنه در محضر حق قباحت و فضاحتش بیشتر از کشف عورات ظاهره است به مقتضای حدیث: «اِنَّ الله لاینْظُرُ اِلی صُوَرِکمْ، وَلکنْ ینْظُرُ اِلی قُلوبِکم» (۱۲۲). عورات باطنه ذمایم اخلاق و خبائث عادات و احوال ردیه خلقیه است که انسان را از لیاقت محضر و ادب حضور ساقط می کند و این اوّل مرتبه از هتک ستور و کشف عورات است.

اگر با پرده ستّاریت و غفّاریت حق (جلّ و علا) انسان خود را مستور نکند و در تحت اسم «ستّار» و «غفّار» با طلب غفّاریت و ستّاریت واقع نشود، چه بسا شود که پرده ملک که برچیده شد و حجاب دنیا که برافکنده شد هتک ستور او در محضر ملائکه مقرّبین و انبیاء مرسلین علیهم السلام گردد؛ و خدا می داند که

آن عورات باطنیه که مکشوف شود قباحت و فضاحت و رسوایی اش چقدر است.

ای عزیز، اوضاع عالم آخرت را با این عالم قیاس مکن که این عالم را گنجایش ظهور یکی از نعمتها و نقمتهای آن عالم نیست. این عالم با همه پهناوری آسمانها و عوالمش گنجایش ظهور پرده ای از پرده های ملکوت سفلی، که عالم قبر هم از همان است، ندارد، چه رسد به ملکوت اعلی که عالم قیامت نمونه آن است. در حدیث مفصّلی که شیخ شهید ثانی قدس سره در منیه المرید از حضرت صدّیقه کبری علیها السلام نقل می فرماید وارد است که فرمود:

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: همانا علمای شیعیان ما محشور می شوند؛ و بر آنها خلعت می پوشند از خلعتهای کرامت به قدر کثرت علومشان و جدّیت کردن آنها در ارشاد بندگان خدا؛ حتّی آنکه به بعضی آنها هزار هزار خلعت از نور داده شود – تا آنکه می فرماید – یک رشته از آن خلعتها افضل است از آنچه شمس بر آن طلوع می کند هزار هزار مرتبه. (۱۲۳)

این راجع به نعیمش. امّا راجع به عذابش، جناب فیض رحمه الله در علم الیقین از مرحوم صدوق حدیث کند به اِسناد خود از حضرت صادق علیه السلام در ضمن حدیثی که جبرئیل به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد که:

اگر یک حلقه از آن سلسله ای که طولش هفتاد ذراع است بر دنیا نهاده شود، همانا دنیا ذوب شود از حرارت آن و اگر قطره ای از زقّوم و ضریع آن بچکد در آبهای اهل دنیا، می میرند اهل آن از گند آن. (۱۲۴)

نعوذ بالله من غضب الرّحمن.

مقصد سوم: آداب قلبیه وقت

فصل اوّل: [لذّت خواص از مناجات و انتظار اوقات صلوات]

اهل معرفت و

اصحاب مراقبه را به قدر قوّت معرفت آنها به مقام مقدّس ربوبیت و اشتیاق آنها به مناجات حضرت باری (عزّ اسمه) از اوقات صلوات، که میقات مناجات با حق است، مراقبت و مواظبت بوده و هست.

آنان که اصحاب معارف و ارباب فضائل و فواضلند و شریف النّفس و کریم الطّینهاند، چیزی را به مناجات حق اختیار نکنند و از خلوت و مناجات حق خود او را طالبند و عزّ و شرف و فضیلت و معرفت را همه در تذکر ومناجات با حق دانند. اینان اوقات صلوات را به جان و دل مواظبت کنند و از وقت مناجات با حق انتظار کشند، و خود را برای میقات حق حاضر و مهیا کنند. دل آنها حاضر است و از محضر حاضر را طلبند و احترام محضر را برای حاضر کنند، و عبودیت را مراودت و معاشرت با کامل مطلق دانند و اشتیاق آنها برای عبادت از این باب است.

آنان که مؤمن به غیب و عالم آخرت و شیفته کرامات حضرت حقّ (جلّ جلاله) اند و نعمتهای ابدی بهشتی و لذّتها و بهجتهای دائمی سرمدی را با حظوظ داثره دنیاویه و لذائذ ناقصه موقّته مشوبه مبادله نکنند، نیز در وقت عبادات که بذر نِعَم اُخرویه است قلوب خود را حاضر نمایند و از روی دلچسبی و اشتیاق قیام به امر کنند، و از اوقات صلوات، که وقت حصول نتایج و کسب ذخایر است، انتظار کشند، و چیزی را به نعم جاویدان اختیار نکنند. اینان نیز چون قلب آنها از عالم غیب باخبر است و ایمان قلبی به نعم همیشگی و لذّات دائمه عالم آخرت آوردند، اوقات خود را

غنیمت شمارند و تضییع اوقات خود نکنند.

۱۲۱

این طوایف که ذکر شد، و بعض دیگر که ذکر نشد، خود عبادات نیز برای آنها لذّاتی است به حسب مراتب آنها و معارف آنان؛ و کلفت تکلیف برای آنها به هیچ وجه نیست. ولی ما بیچاره های گرفتار آمال و امانی و بسته زنجیرهای هوا و هوس و فرورفتگان در بحر مسجور ظلمانی عالم طبیعت که نه بویی از مَحَبّت و عشق به شامّه روحمان رسیده و نه لذّتی از عرفان و فضیلت را ذائقه قلبمان چشیده، نه اصحاب عرفان و عیانیم و نه ارباب ایمان و اطمینان. عبادات الهیه را تکلیف و کلفت دانیم و مناجات با قاضی الحاجات را سربار و تکلّف شماریم. جز دنیا، که معلف حیوانات است، رکون به چیزی نداریم و جز به دار طبیعت، که معتکف ظالمان است، تعلّقی نداریم. چشم بصیرت قلبمان از جمال جمیل کور و ذائقه روح [مان] از ذوق عرفان مهجور است.

فصل دوم: مواظبت از وقت

ای عزیز، تو نیز به قدر میسور و مقدار مقدور این وقت مناجات را غنیمت شمار و به آداب قلبیه آن قیام کن؛ و به قلب خود بفهمان که مایه حیات ابدی اخروی و سرچشمه فضائل نفسانیه و رأس المال کرامات غیر متناهیه به مراودت و مؤانست با حق است و مناجات با او؛ خصوصاً نماز که معجون روحانی ساخته شده با دست جمال و جلال حق است و از جمیع عبادات جامعتر و کاملتر است. پس، از اوقات آن حتّی الإمکان محافظت کن. اوقات فضیلت آن را انتخاب کن که در آن نورانیتی است که در دیگر اوقات نیست. اشتغالات قلبیه خود را در آن اوقات

کم کن بلکه قطع کن و این حاصل شود به اینکه اوقات خود را موظّف و معین کنی و برای نماز، که متکفّل حیات ادبی توست، وقتی خاصّ تعیین کنی که در آن وقت کارهای دیگری نداشته باشی و قلب را تعلّقاتی نباشد؛ و نماز را با امور دیگر مزاحم قرار مده تا بتوانی قلب را راحت و حاضر کنی.

اکنون احادیث وارده در احوال معصومین علیهم السلام را به قدر اقتضا ذکر می کنم تا آنکه به تدبّر در حالات آن بزرگواران بلکه تنبّهی حاصل آید؛ و شاید عظمت موقف و اهمّیت و خطر مقام را قلب ادراک کند و از خواب غفلت برخیزد.

از بعضی از زنهای رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله با ما صحبت می کرد و ما با

او صحبت می کردیم؛ چون وقت نماز حاضر می شد، گویی او ما را نمی شناخت و ما او را نمی شناختیم، برای اشتغالی که به خدا پیدا می کرد از هر چیز. (۱۲۵) از حضرت امیر (صلوات الله علیه) روایت شده که چون وقت نماز می شد، به خود می پیچید و متزلزل می شد. عرض کردند به آن حضرت: این چه حالی است تو را یا امیرالمؤمنین؟ می فرمود: «آمد وقت امانتی که خدای تعالی عرضه داشت آن را بر آسمانها و زمینها و ابا کردند از حمل آن و ترسیدند از آن» (۱۲۶). حضرت امام حسن علیه السلام وقتی وضو می گرفت رنگش تغییر می کرد و مفاصلش می لرزید. سبب پرسیدند، فرمود: «سزاوار است برای کسی که وقوف کرد بین دو دست صاحب عرش، اینکه رنگش زرد شود و مفاصلش بلرزد» (۱۲۷). از حضرت

امام سجادعلیه السلام روایت شده که وقت وضو رنگش زرد می شد. گفته شد این چه حال است که عارض شما می شود وقت وضو؟ می فرمود: «نمی دانید بین دو دست کی ایستاده ام؟» (۱۲۸).

ما نیز اگر قدری تفکر کنیم، و به قلب محجوب مهجور خود بفهمانیم که اوقات صلوات، اوقات حضور در بارگاه قدس حضرت ذی الجلال است، اوقاتی است که حق تعالی که مالك الملوك و عظیم مطلق است بنده ضعیف ناچیز را به مناجات خود دعوت فرموده و به دار الکرامه خود اذن دخول داده تا فوز به سعادتهای ابدی و سرور و بهجتهای دائمی پیدا کند، از دخول وقت به مقدار معرفت خود بهجت و سرور داشتیم.

بالجمله، ای ضعیف، آداب قلبیه اوقات آن است که خود را مهیا کنی برای ورود به حضور مالك دنیا و آخرت و مخاطبه و مکالمه با حضرت حق (جلّ و علا). پس، با نظری توجّه به ضعف و بیچارگی و ذلّت و بی نوایی خود کن و عظمت و بزرگی و جلال و کبریای ذات مقدّس (جلّت عظمته) که انبیاء مرسلین و ملائکه مقرّبین در بارگاه عظمتش از خود بی خود شوند و اعتراف به عجز و مسکنت و ذلّت کنند؛ چون این نظر را کردی و به دل فهماندی، دل استشعار خوف کند و خود و عبادات خود را ناچیز شمارد و با نظری توجّه به سعه رحمت و

کمال عطوفت و احاطه رحمانیت آن ذات مقدّس کن که بنده ضعیفی را به بارگاه قدس خود با همه آلودگی و بیچارگی که دارد بار داده، و او را با همه تشریفات فرو فرستادن فرشتگان و نازل نمودن کتابهای

آسـمانی و فرسـتادن انبیاء مرسلین علیهم السلام دعوت به مجلس انس خود فرموده بدون آنکه سابقه استعدادی از برای ممکن بیچاره باشد، یا در این دعوت و حضور برای حضرتش - نعوذُ بالله - یا ملائکه الله و انبیا علیهم السلام سودی تصوّر بشود.

البتّه قلب را بـا این توجّه انسـی حاصـل شود و استشـعار رجا و امیـدواری می کنـد. پس، با قـدم خوف و رجا و رغبت و رهبت خود را مهیـای حضور کن؛ و عِـدّه و عُـدّه حضور را مهیـا کن؛ که عمـده آن آن است که با قلب خَجِل و دل وَجِل و استشـعار انکسـار و ذلّت و ضـعف و بیچـارگی وارد محضـر شوی، و خود را به هیـچ وجه لا یـق محضـر نـدانی و لایق عبادت و عبودیت نشـماری، و اذن دخول در عبادت و عبودیت را فقط از شـمول رحمت و عمیم لطف حضرت احدیت (جلّت قدرته) بدانی؛ که اگر ذلّت خود را نُصب عین خود کردی و به جان و دل تواضع برای ذات مقدّس حق نمودی و خود و عبودیت خود را ناچیز و بی ارزش دانستی، حق تعالی با تو تلطّف فرماید و تو را مرتفع کند و به کرامات خود مخلّع فرماید.

مقاله ثالثه مقارنات نماز

باب ۱: بعض آداب اذان و اقامه

فصل ۱: آداب اجمالیه

سالک الی الله در اذان باید قلب و دیگر جنود را اعلان حضور در محضـر دهد و چون وقت حضور و ملاقات نزدیک گردیده، آنها را مهیا نماید تا بی تهیه اسـباب و آداب وارد محضـر مقدس نگردد. پس، سرّ اجمالی اذان، اعلان قوا برای حضور است و ادب اجمالی آن، تنبّه به بزرگی مقام و خطر آن و عظمت محضر و حاضر؛ و تذلّل و فقر

و فـاقه و نقص و عجز ممکن از قیـام به امر و قـابلیت حضور در محضـر است اگر لطف و رحمت حق (جـلّ و علاـ) دسـتگیری نکند و جبر نقص نفرماید.

«اقامه» به پا داشـتن قوای ملکوتیه و ملکیه است در محضـر، و حاضر نمودن آنها است در حضور و ادب آن، خوف و خشیت و حیا و خجلت و رجاء واثق به رحمت غیر متناهیه است. سالک باید در جمیع فصول اذان و اقامه به قلب عظمت محضر و حضور و حاضـر را بفهمانـد؛ و ذلّ و عجز و قصور خود را نصب العین قرار دهـد تـا خوف و خشـیت حاصـل آیـد؛ و از طرفی رحمت واسعه و الطاف کریمانه را به قلب وانمود کند تا رجا و شوق حاصل آید.

برای ما مقـدم بر همه چیز آن است که یأس از روح الله و قنوط از رحمه الله را، که از جنود بزرگ ابلیس و از القائات شـیاطین انسـی و جنّی است، از قلب بیرون کنیم؛ و گمان نکنیم که این مقاماتی است به قامت اشخاص خاصی بریده شده و دست آمال ما از آن کوتاه و پای سیر بشر

از آن راجـل است؛ نه، چنین نیست که توهّم شـده است. بلی، من نیز گویم که مقـام خـاص کمّـل اهل الله برای احـدی میسور نیست؛ ولی از برای مقامات معنویه و معارف الهیه مدارجی بی پایان و مراتبی فراوان است که بسـیاری از آن مقامات و معارف و حالات و مـدارج را برای نوع میسّـر است اگر سـردی و سـستی خود آنها بگـذارد و عناد و تعصب اهل جهل و عناد دست از قلوب بندگان خدا

بردارد و شیطان راه سلوک آنها نگردد.

پس، ادب حضور برای ما آن است که در اوّل امر چون از مرتبه حسّ و ظاهر تجاوز ننمودیم و جز عظمت و جلالت دنیایی چیزی در نظر نداریم و از عظمتهای غیبیه الهیه بی خبر هستیم، محضر حق را باید چون محضر سلطانی عظیم الشأن که قلب عظمت او را ادراک کرده بدانیم؛ و به قلب خود بفهمانیم که همه عظمتها و جلال و کبریاها جلوه ای از عظمت عالم ملکوت است که تنزّل کرده در این عالم. پس به قلب بفهمانیم که عالم محضر مقدّس حق است و حق تعالی حاضر در جمیع امکنه و احیاز است؛ و خصوصاً نماز که اذن خاص حضور است و میعاد مخصوص ملاقات و مراوده با حضرت احدیت است. پس، چون قلب را مستشعر به عظمت و حضور کردیم ولو اینکه در اوّل امر با تکلّف باشد، ولی کم کم قلب انس می گیرد و این مجاز حقیقت پیدا می کند.

پس، چون به آداب صوریه معامله با مالک الملوک و سلطان السلاطین قیام نمودیم و ادبهای حضور ظاهری را بجا آوردیم، در دل نیز تأثیر حاصل شود و قلب استشعار عظمت نماید و کم کم به نتایج مطلوبه انسان برسد. همین طور راجع به اثاره حبّ و عشق که آن نیز با تحصیل و ریاضت حاصل شود.

پس، در اوّل امر رحمتهای صوریه و الطاف حسّیه حق تعالی را به قلب وانمود باید کرد و مقام رحمانیت و رحیمیت و منعمیت را به قلب برساند تا کم کم قلب انس گیرد و مملکت باطن از آثار جمال نورانی گردد و نتایج مطلوبه حاصل شود. انسان

اگر قیام به امر کند و جهاد در راه خدا نماید، حق تعالی از او دستگیری فرماید و او را از ظلمات عالم طبیعت به ید غیبی نجات دهد، و قلب او را به نور جمال خود روشن فرماید: «وَمَنْ يقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فيها حُسْناً اِنّ اللّه غَفُورٌ شَكور» (۱۲۹).

فصل دوم: بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربوبیت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریای ذات مقدس شود؛ پس، اعلان عظمت و کبریای آن کند اوّلاً ـ به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائکه الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائکه الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائماً تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدّس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکبیری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق.

و فی حدیث طویلٍ عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنّه قال:

و الوَجْهُ الآخَرُ «الله اكبرُ» فِيه نَفْى كيفيتِه؛ كأَنَّهُ يقولُ (أى المُؤَذّنُ): الله أجَلُّ مِنْ اَن يدْرِك الْواصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِه الّذى هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ و اِنّما يصِفُهُ الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عَلى قَدْرِهِمْ لا قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَجَلالِهِ، تَعالَى الله عَنْ اَن يدرِك الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوّاً كبيراً ...

(۱۳۰)

از آداب مهمّه تکبیرات آن است که سالک مجاهـده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدّس حقّ (جلّ و علا) منحصـر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلّل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصـرّفات شیطانیه سبب شود که غیرِ حق را در قلب سلطانِ کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمره منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصّادقُ علیه السلام:

اِذا کبّرْت، فَاسْتَصْغِرْ ما بَینَ الْعَلا ـ وَالثَّری دُونَ کبْریائِهِ؛ فَاِنَّ الله إذا اطَّلَعَ عَلی قَلْبِ الْعَبْدِ و هو یکبّرُ و فی قَلْبِهِ عارِضٌ عَنْ حقیقهِ تَکبیرِهِ، قالَ: یا کاذبُ، اَتَخْدعُنی؟ وَعِزَّتی وَجَلالی لَاَحْرِمَنَّک حَلاوَهَ ذِکری، وَ لَاَحْجُبَنَّک عَنْ قُربی، وَ الْمُسارَّهِ بِمُناجاتی (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لـذّت مناجات آن ذات مقـدس در ذائقه روح ما وارد نشـده و از وصول به قرب درگـاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلّل و مریض است و توجّه به دنیا و اِخلاد به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظرِ ابلیسی استقلالی است، از شرابِ وصل نخواهیم

چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) در قلب ما تجلّی نکند.

پس، از آداب تکبیر آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اوّل امر، به قوّت برهان و نور علوم الهیه قلب را از کبریای حق و قصر عظمت و جلال به ذات مقدّس (جلّت عظمته) و به فقر و ذلّت و مسکنت کافّه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوّت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلّت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلّت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حدّ نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و علل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرّ سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سرّ و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

فصل سوم: بعض آداب شهادت به الوهیت

سالک باید

حقیقت «لامؤثّرَ فی الوجود اِلّا اللّه» را اوّل بـا برهـان حکمی مسـتحکم کنـد؛ و از معـارف الهیه، که غـایت بعثت انبیاست، فرار نکنـد، و از تـذکر حـق و شؤون ذاتیه و صـفاتیه اعراض نکنـد که سرچشـمه تمـام سـعادتها تـذکر حق است؛ «وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکرِی فَإنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَـنْکاً» (۱۳۲). پس از آنکه به حقیقت این لطیفه الهیه که سرچشـمه معـارف الهیه و بـاب الابـواب حقایق غیبیه است بـا قـدم تفکر و برهان رسـید، به قـدم تـذکر و ریاضت قلب را با آن مأنوس کنـد تا قلب ایمان آورد به آن. این اوّل مرتبه صـدق مقـاله اوست؛ و علامـت آن، انقطـاع به حـق و چشم طمـع و امیـد از جمیع موجودات پوشـیدن است؛ و نـتیجه آن توحید فعلی است که از مقامات بزرگ اهل معرفت است. چون سالک الی اللّه قصرِ جمیعِ تأثیرات را در حق کرد و چشم طمع را از جمیع موجودات جز ذات مقدّسش بست، لایق محضر مقدّس شود، بلکه قلبش فطرةً و ذاتاً متوجّه به آن محضر شود.

فصل چهارم: بعض آداب شهادت به رسالت

طی این سـفر روحـانی و معراج ایمـانی را بـا این پـای شکسـته و عنانِ گسسـته و چشم کور و قلب بی نور نتوان نمود؛ «وَمَنْ لَمْ یجْعَـلِ اللّه لَهُ نُـوراً فَمـا لَهُ مِنْ نُـورٍ» (۱۳۳). پس، در سـلوک ایـن طریـق روحـانی و عروج این معراج عرفـانی تمسّـک به مقـام روحانیتِ هادیان طرق معرفت و انوار راه هدایت، که واصـلان الی اللّه و عاکفان علی اللّه اند، حتم و لازم است؛ و اگر کسـی با قدم انانیت خود بی تمسّک به ولایت آنان بخواهد این راه را طی کند،

سلوک او الی الشّیطان و الهاویه است.

بالجمله، تمسّک به اولیاء نعم که خود راه عروج به معارج را یافته و سیر الی الله را به تمام رسانده اند از لوازم سیر الی الله است؛ چنانکه در احادیث شریفه به آن بسیار اشاره شده و در وسائل بابی منعقد فرموده در بطلان عبادت بدون ولایت ائمه و اعتقاد امامت آنان (۱۳۴). از کافی

۱۲۹

شریف حدیث نموده به سند خود از محمد بن مسلم که گفت:

شنیدم حضرت باقر العلوم علیه السلام می فرمود: «بدان ای محمد، همانا امامان جور و اتباع آنها از دین خداوند معزولند و گمراهند و گمراه کنند؛ پس، اعمالی که می کنند مثل خاکستری است که در روز طوفانی باد سخت به او وزد و او را متفرّق کند». (۱۳۵)

در روایت دیگر است که حضرت باقرعلیه السلام فرمود:

اگر کسی شبها را به عبادت قیام کند و روزها را روزه بگیرد و تمام مالش را تصدّق دهد و در تمام عمر حج بجا آورد و نشناسد ولایت ولی الله را تا موالات او کند [که] جمیع اعمالش به دلالت او باشد، برای او پیش خداوند ثوابی نیست و نیست او از اهل ایمان (۱۳۶).

شیخ صدوق به سند خود از ابوحمزه ثمالی حدیث کند که گفت:

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام به ما فرمود: «کدام یک از بقعه ها افضل است؟» گفتیم: خداوند و رسول او و پسر رسول او بهتر می دانند. فرمود: «افضل بقعه ها برای ما، بین رکن و مقام است. اگر کسی عمر کند چندان که نوح عمر کرد در قومش هزار سال الّا پنجاه سال، روزه بگیرد روز را و شبها به عبادت بایستد در آن مکان،

پس از آن ملاقات کند خدا را بی ولایت ما، نفع نرساند او را چیزی از آن» (۱۳۷).

اخبار در این باب بیش از این است که در این مختصر بگنجد.

اما آداب شهادت به رسالت آن است که شهادت به رسالت از حق را به قلب برساند و عظمت مقام رسالت؛ خصوصاً رسالت ختمیه را که تمام دائره وجود از عوالم غیب و شهود تکویناً و تشریعاً وجوداً و هدایهً ریزه خوار خوان نعمت آن سرور هستند؛ و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است. اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی تابید.

چون عظمت مشرّع دین و رسول ربّ العالمین در قلب انسان وارد شد، اهمیت و عظمت احکام و سنن او در قلب وارد شود؛ و چون قلب عظمت آن را ادراک کرد، سایر قوا خاضع آن

شود و شریعت مقدّسه در جمیع مملکت انسانی نافذ گردد. علامت صدق شهادت آن است که در جمیع قوا آثار آن ظاهر گردد و تخلّف از آن نکنند. از آنچه تاکنون ذکر شد ارتباط شهادت به رسالت به اذان و اقامه و نماز معلوم گردید؛ چه سالک در این طریق روحانی محتاج به تمسّک به آن وجود مقدس است تا به وسیله مصاحبت و دستگیری او این عروج روحانی را بنماید.

این ذکر شریف [أشهد أنّ علیاً ولی الله] مطلقاً پس از شهادت به رسالت مستحب است؛ و در فصول اذان، بالخصوص، بعید نیست

که مستحب باشد، گرچه احتیاط اقتضا کند که به قصد قربت مطلقه گویند نه خصوصیت در اذان.

شیخ عارف شاه آبادی (دام ظلّه) می فرمود که شهادت به ولایت در شهادت به رسالت منطوی است، زیرا ولایت باطن رسالت است. نویسنده گوید که در شهادت به الوهیت شهادتین منطوی است جمعاً، و در شهادت به رسالت آن دو شهادت نیز منطوی است؛ چنانکه در شهادت به ولایت آن دو شهادت دیگر منطوی است و الحمد للّه اوّلاً و آخراً.

فصل پنجم: بعضی از آداب «حَیعَلات»

در این مقـام ادب سالـک آن است که قلب و قوای خود را تفهیم کنـد و به بـاطن قلب بفهمانـد قرب حضور را تـا خود را مهیا کند برای آن، و آداب صوریه و معنویه را کاملاً مراقبت نماید. پس از آن، سرّ صـلات و نتیجه آن را اجمالاً اعلان کند بقوله: «حَی علی الفَلاح و حَی عَلی خَیرِ العَمَلِ» تا فطرت را بیدار نماید؛ زیرا فلاح و رستگاری سعادت مطلقه است، و فطرت همه بشر عـاشق سـعادت مطلقه است، زیرا فطرت کمـال طلب و راحت طلب است و حقیقتِ سـعادت کمال مطلق و راحت مطلق است و آن در نماز که خیر الاعمال است قلباً و قالباً و ظهوراً و بطوناً حاصل آید، از این جهت اذان و اقامه مفتتح است به «الله» و مختتم است به آن؛ و الله اکبر در جمیع حالات و انتقالات نماز تکرار شود.

پس، نمـاز فلاـح مطلق است، و آن خیر الأعمـال است و سالک بایـد این لطیفه الهیه را با تکرار و تـذکر تامّ به قلب بفهمانـد و فطرت را بیدار کند؛ و پس از ورود به

قلب، فطرت از جهت کمال و سعادت طلبی به آن اهمیت دهد و از آن محافظت و مراقبت نماید و در تکرار

۱۳۱

آنها نیز همان نکته است که گفته شد.

چون سالک بدین مقام رسید، اعلان حضور دهد: «قَد قامَتِ الصلاه». پس، باید خود را در حضور مالک الملوک عوالم وجود و سلطان السّلاطین و عظیم مطلق ببیند؛ و به قلب خود خطرهای حضور را که همه اش به قصور و تقصیر امکانی رجوع کند، بفهماند، و با کمال شرمندگی و خجلت از عدم قیام به امر و قَدَم خوف و رجا وارد شود؛ و وفود به کریم کند و خود را دارای زاد و راحله نبیند (۱۳۸) و قلب خود را از سلامت تهی بیند و عمل خویش را از حسنات نداند و به پشیزی نشمرد. اگر این حال در قلبش مستحکم شد، امید است که مورد عنایت گردد: «اَمَّنْ یجیبُ الْمُضْطَرِّ اِذا دَعاهُ وَ یکشِفُ السُّوءَ» (۱۳۹).

فصل ۲ بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربوبیت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریای ذات مقدس شود؛ پس، اعلان عظمت و کبریای آن کند اوّلاً ـ به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائکه الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائکه الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائماً تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک

قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدّس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکبیری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق.

و فی حدیث طویلٍ عن امیرالمؤمنین علیه السلام أنّه قال:

و الوَجْهُ الآخَرُ «الله اکبرُ» فِیه نَفْی کیفیتِه؛ کأَنَّهُ یقولُ (أی المُؤَذّنُ): الله أجَلُّ مِنْ اَن یدْرِک الْواصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِه الَّذی هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ و اِنّما یصِفُهُ الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عَلی قَدْرِهِمْ لا قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَ جَلالِهِ، تَعالَی الله عَنْ اَن یدرِک الْواصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوّاً کبیراً ... (۱۳۰)

از آداب مهمّه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلبیه قلب را محلّ کبریای حق (جلّ جلاله) قرار دهد؛ و کبر شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدّس حقّ (جلّ و علا) منحصر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلّل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرّفات شیطانیه سبب شود که غیرِ حق را در قلب سلطانِ کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمره منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

۱۲۷

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصّادقُ علیه السلام:

اِذا کبَّرْت، فَاسْتَصْغِرْ ما بَینَ الْعَلا وَ الثَّری دُونَ کبْریائِهِ؛ فَاِنَّ الله إذا اطَّلَعَ عَلی قَلْبِ الْعَبْدِ و هو یکبِّرُ و فی

قَلْبِهِ عـارِضٌ عَنْ حقیقهِ تَکبیرِهِ، قـالَ: یـا کـاذبُ، اَتَخْـدعُنی؟ وَعِزّتی وَجَلالـی لَاحْرِمَنَّـکَ حَلاوَهَ ذِکری، وَ لَاحْجُبَنَّکَ عَنْ قُربی، وَالْمُسارَّهِ بِمُناجاتی (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لـذّت مناجات آن ذات مقـدس در ذائقه روح ما وارد نشـده و از وصول به قرب درگـاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلّل و مریض است و توجّه به دنیا و اِخلاد به ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظرِ ابلیسـی اسـتقلالی است، از شـرابِ وصل نخواهیم چشید و به لـذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزّت و کبریا و عظمت و جلال برای کسـی می بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) در قلب ما تجلّی نکند.

پس، از آداب تکبیر آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اوّل امر، به قـوّت برهـان و نـور علوم الهیه قلب را از کبریـای حق و قصـر عظمت و جلالـ به ذات مقـدّس (جلّت عظمته) و به فقر و ذلّت و مسکنت کافّه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوّت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلّت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلّت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حدّ نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در

همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و علل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرّ سلطان کبریای حق (جلّ جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سرّ و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

باب ۲ آداب قیام

آن، چنان است که سالک خود را حاضر در محضر حق ببیند و عالم را محضر ربوبیت بداند و خود را از حضار مجلس و مقیم بین یدی الله محسوب کند، و عظمت حاضر و محضر را به قلب برساند و اهمّیت مناجات با حق تعالی و خطر آن را به قلب بفهماند؛ و با تفکر و تدبّر، قبل از ورود در صلات، قلب را حاضر کند و به او بزرگی مطلب را بفهماند و آن را ملتزم کند به خضوع و خشوع و طمأنینه و خشیت و خوف و رجا و ذلّ و مسکنت تا آخر نماز و با قلب مشارطه کند که از این امور مراقبت و محافظت کند، و تفکر و تدبّر در احوال بزرگان دین و هادیان سبل کند که برای آنها چه حالاتی دست می داده و آنها چه معامله ای با مالك الملوك می کردند؛ و از احوال ائمّه هدی سرمشق اتخاذ کند و تأسی به آن بزرگواران کند و از تاریخ بزرگان دین و ائمّه معصومین اکتفا به سال و روز وفات و تولّد و مقدار عمر

شریف و امثال این امور، که چندان فائده ندارد، نکند؛ بلکه عمده سیر او در سیر و سلوک ایمانی و عرفانی آنها باشد، که معاملات آنها در عبودیت چه بوده و در سیر الی الله چه مشی ای داشتند و مقامات عرفانی آنها، که از کلمات معجز آیات آنها به دست می آید، چه اندازه بوده.

۱۳۲

افسوس که ما اهل غفلت و سکر طبیعت و مغروران بی مایه در تمام امور دست نشانده شیطان پلید هستیم و هیچ گاه از خواب گران و نسیان بی پایان بیرون نمی آییم؛ و استفادت ما از مقامات و معارف ائمّه هدی علیهم السلام به قدری کم و ناچیز است که به حساب درست نیاید؛ و از تاریخ حیات آنها به قشر و صورت اکتفا کردیم و از آنچه غایت بعثت انبیا علیهم السلام است بکلّی صرف نظر کرده و در حقیقت مشمول مَثَل معروفِ «اِسْتَسْمَنَ ذاوَرَمٍ» (۱۴۰) هستیم. ما اکنون در این مقام بعضی از روایاتی که در این باب وارد است ذکر می کنیم، شاید بعض از اخوان مؤمنین را تذکری حاصل آید.

عن ابی عبدالله علیه السلام:

کان عَلی بْنُ الْحُسینِ علیهما السلام إذا قامَ إلی الصلاهِ، تَغَیرَ لَونُهُ. فإذا سَجَدَ لَمْ یرفَعْ رَأْسَهُ حَتّی یرْفَضَ عَرَقاً. (۱۴۱)

و عنه علیه السلام، قال:

کانَ اَبی علیه السلام یقولُ: کانَ عَلی بنُ الحُسَینِ (صلوات الله علیهما) اِذا قامَ اِلی الصَّلاهِ، کَاَنَّهُ ساقُ شَجَرٍ لا یتَحَرَّک مِنْهُ اِلّا ما حَرَّکتِ الرّیحُ مِنْه. (۱۴۲)

و عن السید عَلی بن طاوُس فی حدیثٍ، فقالَ اَبو عَبْدِالله علیه السلام:

لاتَتِمُّ ا لصَّلاهُ اِلّا لِذی طُهْرٍ سابغٍ وَتمامٍ بالغٍ غیرِ نازعٍ و لا زائغ، عَرَفَ فَوقَفَ، واَخْبَتَ فَثَبَتَ؛ فَهُوَ واقِفٌ بَینَ الْیأْسِ وَالطَّمَعِ

وَالصَّبْرِ وَالجَزَعِ كـأَنَّ الوَعْـدَ لَهُ صُـنِعَ وَالوَعيـدَ بِهِ وَقَع؛ يـذِلُ عِرْضَهُ وَيمَثِّلُ غَرَضَهُ؛ وَيَـذَلَ فى الله المُهْجَه، وَتَنَكبَ إليِهِ الْمَحَجَّهَ غَيرَ مُرْتَغِمٍ بارْتغام؛ يقْطَعُ علائِقَ الْاِهتِمامِ بِعَينِ مَنْ لَهُ قَصَـدَ، و اليه وَفَدَ وَمِنْهُ استَرْفَدَ. فإذا أتى بذلِك، كانَتْ هِى الصّـلاهَ الّتى بِها اُمِرَ وعنهاً اُخْبِرَ. وَاِنَّهَا هِى الصّلاهُ الّتى تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالمُنْكرِ ... (۱۴۳)

و عن مولانا زَينِ العابِدين عليه السلام اَنَّهُ قالَ:

وَ اَمّا حُقُوقُ الصّلاهِ، فَأَنْ تَعْلَمَ اَنّها وَفادَهٌ اِلى الله، واَنّك فيها قائمٌ بَينَ يدَى الله. فَإذا

عَلِمْتَ ذلِـك، كنْتَ خَليقـاً اَنْ تَقُومَ فِيها مَقامَ الْعَبْـدِ الـذَّليلِ الرّاغِبِ الرّاهبِ الخائِفِ الرّاجِى الْمِسْـكينِ المُتَضَـرِّعِ الْمُعْظِمِ مَقامَ مَنْ يقُومُ بَينَ يـدَيهِ بِالسُّـكونِ و الْوَقارِ وَخُشوعِ الأَطْرافِ وَلِينِ الْجَناحِ وَ حُسْنِ المُناجاتِ لَهُ فِى نَفْسِهِ وَالطَّلَبِ اِليهِ فى فِكاك رَقَبتِهِ الّتى اَحاطَتْ بِهِ خَطيئَتُهُ وَاسْتَهْلَكتْها ذُنُوبُه، و لا قُوَّهَ اِلّا بِالله. (۱۴۴)

و فى عُدّه الداعى:

رُوِى أنّ اِبراهيم عليه السـلام كـانَ يسْـمَعُ تَـأَوُّهُهُ عَلى حَـدِّ ميـلٍ، حتّى مَـدَحَهُ الله بقوله: «اِنّ اِبراهيم لَحليمٌ اَوّاهٌ مُنيبٌ» و كـان فى صَلاـتِهِ يسْـمَعُ لَـهُ اَزيزٌ كـاَزيرِ الْمِرْجَـلِ. وَكـذلِك يسْـمَعُ مِـنْ صَـدْرِ سَـيدِنا رَسـول الله صـلى الله عليه و آله مِثْـلُ ذلـك. وَكـانَتْ فاطمهُعليها السلام تَنْهَجُ فى الصَّلاهِ مِنْ خيفَهِ الله. (۱۴۵)

در اين موضوعات اخبار شـريفه بيش از اين است كه در اين مختصـر بگنجـد. تفكر در همين چند حديث نيز براى اهل تذكر و تفكر كفايت مى كند: هم راجع به آداب صوريه و هم راجع به آداب قلبيه و معنويه و كيفيت قيام بين يدى الله.

قدرى تفكر كن در حالات على بن الحسين عليهما السـلام، و مناجات آن بزرگوار با حضـرت حق و دعاهاى لطيف آن سـرور كه كيفيت آداب

عبودیت را به بندگان خدا تعلیم می کند. من نمی گویم مناجات آن بزرگواران برای تعلیم عِباد است، زیرا این کلام بی مغز باطلی است که صادر شده از جهل به مقام ربوبیت و معارف اهل البیت؛ خوف و خشیت آنها از همه کس بیشتر بوده و عظمت و جلال حق در قلب آنها از هر کس بیشتر تجلّی نموده؛ لکن می گویم باید بندگان خدا از آنها کیفیت عبودیت و سلوک الی الله را تعلّم کنند، وقتی ادعیه و مناجاتهای آنها را می خوانند لقلقه لسان نباشد، بلکه تفکر کنند در چگونگی معامله آنها با حق و اظهار تذلّل و عجز و نیاز نمودن آنها با ذات مقدس.

و لَعَمْرِ الحبیبِ که جناب علی بن الحسین از بزرگترین نعمتهایی است که ذات مقدّس حق بر بندگان خود به وجودش منّت گزارده و آن سرور را از عالم قرب و قدس نازل فرموده برای فهماندن طرق عبودیت به بندگان خود و «لَتُسْئَلُنَّ يوْمَئِذٍ عَنِ النَّعيم» (۱۴۶). اگر از ما سؤال شود که

۱۳۴

قدر این نعمت را چرا ندانستید و استفادت از این بزرگوار چرا نکردید، جوابی نداریم جز آنکه سر خجلت به پیش افکنیم و به نار پشیمانی و تأسّف بسوزیم؛ و در آن وقت پشیمانی نتیجه ندارد.

ای عزیز، اکنون که فرصت است و سرمایه عمر عزیز در دست است و طریق سلوک الی الله مفتوح است و درهای رحمت حق باز است و سلامتی و قوت اعضا و قوا برقرار است و دار الزّرع عالم ملک برپاست، همتی کن و قدر این نِعَم الهیه را بفهم و از آنها استفاده نما و کمالات روحانیه و سعادات ازلیه ابدیه را تحصیل

کن، و از این همه معارف که قرآن شریف آسمانی و اهل بیت عصمت علیهم السلام در بسیط ارض طبیعت مظلمه بسط دادند و عالم را به انوار ساطعه الهیه روشن فرمودند تو نیز بهره ای بردار، و ارض طبیعت مظلمه خود را به نور الهی روشن کن و چشم و گوش و لسان و دیگر قوای ظاهره و باطنه را به نور حق تعالی منوّر کن.

عمده مقصد و مقصود انبیاء عظام و تشریع شرایع و تأسیس احکام و نزول کتابهای آسمانی، خصوصاً قرآن شریف جامع که صاحب آن نورِ مطهّر رسول ختمی صلی الله علیه و آله است، نشر توحید و معارف الهیه و قطع ریشه کفر و شرک و دو بینی و دو پرستی بوده، و سرّ توحید در جمیع عبادات قلبیه و قالبیه ساری و جاری است. بلکه شیخ عارف کامل، شاه آبادی (روحی فداه) می فرمودند: «عبادات اجزاء توحید است در ملک بدن از باطن قلب».

بالجمله، نتیجه مطلوبه از عبادات تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف است در قلب و این مقصد حاصل نشود مگر آنکه حظوظ قلبیه عبادات را سالک استیفا کند، و از صورت و قالب به حقیقت و لب عبور نماید، و واقف نشود در دنیا و قشر که وقوف در این امور خار راه سلوک انسانیت است.

کسانی که دعوت به صورت محض می کنند و مردم را از آداب باطنیه باز می دارند و گویند شریعت را جز این صورت و قشر معنی و حقیقتی نیست، شیاطین طریق الی الله و خارهای راه انسانیتند، و از شرّ آنها باید به خدای تعالی پناه برد که نور فطره الله را

که نور معرفت و توحید و ولایت و دیگر معارف است در انسان منطفی می کنند و حجابهای تقلید و جهالت و عادت و اوهام را به روی آن می کشند، و قلوب صافی بی آلایش بندگان خدا را که حق تعالی تخم معرفت در خمیره آنها پنهان فرموده و انبیاء عظام و کتب آسمانی را فرستاده برای تربیت

۱۳۵

و تنمیه آن، به دنیا و زخارف آن و جهات مادّی و جسمانی و عوارض آن متوجه می کنند و از روحانیت و سعادات عقلیه منصرف می کنند.

امثال ما که از حدّ حیوانیت تجاوز نکردیم، جز بهشت جسمانی و اداره بطن چیز دیگر نداریم، و به آن هم با تفضل خدای تعالی امید است برسیم؛ لکن گمان نکنیم که سعادت منحصر به آن است و بهشت حق تعالی محصور به همین بهشت حیوانی است؛ بلکه برای حق تعالی عوالمی است که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و خطور در قلب هیچ کس نکرده و اهل مَحَبّت الهیه و معرفه الله را اعتنایی به هیچ یک از بهشتها نیست و برای آنها جنّت لقاست.

اگر آیات قرآنیه و احادیث وارده از اهل بیت عصمت را بخواهم در این باب ذکر کنم، مخالف با وضع این اوراق است؛ و این مقدار نیز از طغیان قلم ذکر شد و مقصود عمده ما توجّه دادن قلوب بندگان خداست به آنچه برای آن خلق شدند که آن معرفه الله است که از همه سعادات بالاتر است و هیچ چیز جز مقدّمه آن نیست. مقصود ما از کسانی که خار راه سلوکند علماء بزرگ اسلام و فقهاء کرام مذهب جعفری (علیهم رضوان الله) نیست، بلکه بعضی

از اهل جهل و منتحلین به علم از راه قصور و جهل، نه تقصیر و عناد، راهزن بندگان خدا شدند و به خدای تعالی پناه می برم از شرّ طغیان قلم و نیت فاسده و مقصود باطل.

باب ۳ سرّ نیت و آداب آن

فصل اوّل: حقیقت نیت در عبادات

نیت عبارت است از تصـمیم عزم به اتیان شـیء و اجماع نفس بر آوردن آن پس از تصور آن و تصـدیق به فائده آن و حکم به لزوم اتیان آن و آن حالتی است نفسانی وجدانی که پس از این امور پیدا شود، که از آن تعبیر به همت و تصمیمِ عزم و اراده و قصد می کنیم و این در جمیع افعال اختیاری موجود است و هیچ فعل اختیاری ممکن التخلّف از آن نیست.

بالجمله، این تصمیمِ عزم، که عبارت از نیت است در لسان فقها (رضوان الله علیهم) در هر عملی موجود است بدون تخلّف، که اگر کسـی بخواهد عمل اختیاری را بدون آن ایجاد کند امکان ندارد. با این وصف وسوسه شیطان پلید و دعابه واهمه، عقل را محکوم خود

می کنـد و امر ضـروری را بر انسـان بیچـاره تعمیه می کنـد؛ و بجـای آنکه انسـان عمر گرانبهـای خـود را صـرف در تجویـد و تخلیص عمـل کنـد و آن را از مفاسـد باطنیه تخلیص کنـد و بجای آنکه آن را صـرف در معارف توحیـد و حق شناسـی و حق طلبی کند، ابلیس پلید او را وسوسه کند و نصف عمر را صرف در امری ضروری و شیبی واجب الحصول کند. شیطان را دامها و مکاید بسیار است: یکی را به ترک اصل عمل وادار کند؛ و دیگری را که مأیوس شود از آنکه ترک عمل

کنـد، به ریا و عجب و دیگر مفسـدات وادار کند؛ و اگر به این امر موفق نشد، عملش را از راه مقدّس مآبی باطل کند: عبادات همه مردم را در نظر انسان خوار کند و مردم را نسبت به عدم مبالات دهد؛ آن وقت وادار کند که در نیت مثلاً، که امری است ملازم بـا عمـل، یا تکبیر یا قرائت، که از اموری است عادی و بی مایه، جمیع عمر را صـرف کنـد و راضـی نشود از انسان مگر آنکه عملش را به یکی از این طرق باطل کند.

وسواس را شؤون بسـیار و طرق بیشـمار است که اکنون نتوان در جمیع آن بحث کرد و تمـام آن را اسـتقصا نمود؛ ولی در بین همه، وسوسه در نیت شایـد از همه مضـحکتر و عجیبتر باشـد؛ زیرا اگر کسـی بخواهـد با تمام قوا قیام کند در همه عمر به اتیان یک امر اختیاری بـدون نیت، ممکن نیست از عهـده برآیـد؛ مع ذلک، یک نفر بیچاره مریض النّفس ضـعیف العقل را می بینی که در هر نماز مـدتهای مدید خود را معطّل کند که نمازش با نیت و عزم موجود شود. این شـخص به آن ماند که مدتها تفکر کنـد که برای بازار رفتن یا نهار خوردن نیت و عزم تهیه کند. بیچاره ای که باید نماز معراج قرب و مفتاح سـعادت او باشد و با تأدّب به آداب قلبیه و اطّلاع بر اسـرار این لطیفه الهیه تکمیل ذات و تأمین نشـئه حیات خود کند، از همه این امور غفلت کرده، بلکه این امور را لازم نداند سهل است، همه را باطل شمارد و سرمایه عزیز خود را صرف در

خدمت شیطان و اطاعت وسواس خنّاس کند و عقل خداداد را که نور هدایت است محکوم حکم ابلیس کند.

بالجمله، قطع این ریشه را انسان باید با هر ریاضت و زحمتی است بکند، که از همه سعادات و خیرات انسان را باز می دارد. ممکن است چهل سال انسان جمیع عباداتش حتی به حسب صورت نیز صحیح بجا نیاید و اجزای صوری فقهی هم نداشته باشد، فضلاً از آداب باطنیه و شرعیه.

۱۳۷

مضحکتر آنکه بعضی از این اشخاص وسواسی عمل جمیع مردم را باطل می دانند و تمام مردم را بی مبالات به دین محسوب می کنند. با آنکه خود اگر مقلّد است، مرجع تقلیدش نیز چون متعارف مردم می باشد؛ و اگر اهل فضل است، به اخبار رجوع کند ببیند رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّه هدی علیهم السلام نیز در این امور متعارف بودند. فقط در تمام مردم این طایفه وسواسیه هستند که به خلاف رسول خدا و ائمّه معصومین علیهم السلام و فقهاء مذهب و علماء ملت عمل می کنند، و اعمال همه را ناچیز می شمارند و عمل خود را موافق با احتیاط و خود را مبالی به دین می دانند. مثلاً، در باب وضو اخباری که وضوی رسول خدا را بیان کرده اند متواتر است. علی الظاهر، حضرت رسول صلی الله علیه و آله یک مشت [آب] به صورت می زدند و یک مشت به دست راست و یک مشت به دست چپ. (۱۴۷) و اجماع فقهاء امامیه قائم است علی التّحقیق که این وضو صحیح است. وظاهر کتاب خدا نیز همین است. در شستن دوم، بلکه غرفه دوم، بعضی اشکال کردند؛ ولی غرفه دوم، بلکه شستن دوم

نیز، ضرر ندارد، گرچه در استحبابش کلامی است. لکن شستن سوم بدعت و مبطل وضوست بلا اشکال روایتاً و فتوی. اکنون عمل وسواسی بیچاره را ببین که به بیست غرفه که هر یک از آن غرفه ها فرا می گیرد تمام دست را و غَسله تامّه محسوب می شود اکتفا نمی کند؛ در این صورت وضویش بی اشکال باطل است.

این بدبخت ضعیف العقل این عمل را که از اطاعت شیطان و وسوسه او بجا آورده صحیح می داند و موافق احتیاط، آن وقت عمل سایرین را باطل می شمارد.

اکنون وجه صدق حدیث شریف (۱۴۸) که او را بی عقل شمرده است معلوم می شود. کسی که عمل مخالف با عمل رسول خدا را صحیح بداند و عمل موافق با آن حضرت را باطل بداند، یا از دین خدا خارج است یا بی عقل و چون این بیچاره از دین خارج نیست، پس بی عقل است و مطیع شیطان و مخالف رحمن.

برای علاج این مصیبت و داء عُضال چاره ای نیست جز آنکه قدری تفکر کند در این امور که ذکر شد و مقایسه کند عمل خود را با عمل نوع متدینین و علما و فقها (رضوان الله علیهم)، و اگر خود را مخالف با آنها دید ارغامِ انف شیطان کند و بی اعتنایی به آن پلید نماید و چند

مرتبه که شیطان وسوسه کرد که عملت باطل است، جواب دهد که اگر عمل همه فقهاء امّت باطل شد، عمل من نیز باطل باشد. امید است چندی که مخالفت شیطان نمود و در ضمن به حق تعالی با عجز و نیاز از شرّ او پناه برد، این مرض رفع شود و شیطان چشم طمعش از

او بریده گردد؛ چنانکه برای دفع کثرت شک، که آن نیز از القائات شیطان است، در روایات شریفه همین دستور را دادند:

در کافی شریف سند به حضرت باقر العلوم علیه السلام رساند که گفت:

وقتی که زیاد شد شکت در نماز، ممضی دار نماز را، یعنی اعتنا به آن مکن، امید است که رها کند تو را؛ همانا این نیست مگر از شیطان. (۱۴۹)

در روایت دیگر است که حضرت باقر یا حضرت صادق علیهما السلام می فرمایند:

عادت ندهید شیطان را به خودتان به شکستن نماز، پس به طمع بیندازید او را؛ زیرا شیطان پلید است، معتاد است به آنچه عادت داده شده.

زراره گوید که فرمود:

همانا می خواهد آن خبیث که اطاعت شود، پس وقتی که عصیان شود، عود نمی کند به کسی از شما. (۱۵۰)

فصل دوم: [اخلاص]

یکی از مهمّات آداب نیت، که از مهمّات جمیع عبادات است، «اخلاص» است و حقیقت آن، تصفیه نمودن عمل است از شائبه غیر خدا، و صافی نمودن سرّ است از رؤیت غیر حق تعالی در جمیع اعمال و کمال آن، ترک غیر است مطلقاً و پا نهادن بر انّیت و انانیت و غیر و غیریت است یکسره. قال تعالی: «اَلا للّٰه الدّینُ الْخالِص» (۱۵۱) و اگر یکی از حظوظ نفسانیه و شیطانیه در دین باشد، خالص نخواهد بود؛ و آنچه خالص نیست، حق تعالی اختیار نفرموده؛ و آنچه شائبه غیریت و نفسانیت دارد از حدود دین حق خارج است. قال تعالی: «وَما اُمِروُا اِلّا

۱۳۹

لِیَعْبُدُوا اللّٰه مُخلِصینَ لَهُ الدّین» (۱۵۲) و: «مَنْ کانَ یریدُ حَرْثَ الدُّنْیا نُؤتِهِ مِنْها وَ ما لَهُ فِی الآخِرَهِ مِنْ نَصیبٍ» (۱۵۳) و: «وَ مَنْ یخْرُجْ مِنْ بَیتِهِ مُهاجِراً اِلی

اللَه وَرَسُولِهِ ثُمَّ يـدْرِكهُ المَوْتُ فَقَـدْ وَقَعَ اَجْرُهُ عَلى اللَه» (۱۵۴). این آیه شـریفه ممکن است متکفّل جمیع مراتب اخلاص باشـد: یکی هجرت صوری که به بـدن واقع شود و این هجرت اگر خالص برای خـدا و رسول نباشد، بلکه برای حظوظ نفسانی باشد، هجرت الی الله و رسوله نیست. این مرتبه اخلاص صوری فقهی است.

دیگر، هجرت معنوی و مسافرت باطنی است که مبـدأ آن، بیت مظلمه نفس است؛ و غایت آن، خـدای تعالی و رسول او اسـت که آن هم به حق برگردد، زیرا رسول آیت و مرآت و نماینده است؛ پس هجرت به او هجرت به حق است؛ «حبّ خاصان خدا حبّ خداست».

فصل سوم: بیان بعضی مراتب اخلاص به طریق اجمال

یکی از مراتب آن، تصـفیه عمل است - چه عملی قلبی یا قالبی - از شائبه رضای مخلوق و جلب قلوب آنها، چه برای محمدت یـا برای منفعت یـا برای غیر آن و در مقابـل این، اتیان عمل است ریائاً و این ریاء فقهی، و از همه مراتب ریا پست تر و صاحب آن از همه مُرائیها بی ارزشتر و خسیستر است.

مرتبه دوم، تصفیه عمل است از حصول مقصودهای دنیوی و مآرب زائله فانیه، گرچه داعی آن باشد که خدای تعالی به واسطه این عمل عنایت کند؛ مثل، خواندن نماز شب برای توسـعه روزی، و اتیان صـلات اوّل ماه مثلاً برای سلامت از آفات آن ماه، و دادن صـدقات برای سـلامتی، و دیگر مقصـدهای دنیوی. این مرتبه از اخلاص را بعضـی از فقها (علیهم الرحمه) شـرط صـحت عبادات شمرده اند در صورتی که اتیان عمل برای رسیدن به آن مقصود باشد. این، خلاف تحقیق

است به حسب قواعد فقهیه؛ گرچه پیش اهل معرفت این نماز را به هیچ وجه ارزشی نیست و مثل سایر کسبهای مشروعه است، بلکه شاید از آن نیز کمتر باشد.

مرتبه سوم، تصفیه آن است از رسیدن به جنّات جسمانیه و حور و قصور و امثال آن از

۱۴۰

لذات جسمانیه و مقابل آن، عبادات اجیران است؛ چنانکه در روایات شریفه است و این نیز در نظر اهل الله چون سایر کسبهاست، الّا اینکه عمل این کاسب اجرتش بیشتر و بالاتر است در صورتی که قیام به امر کند و از مفسدات صوریه عمل را تخلیص کند.

مرتبه چهارم، آن است که عمل را تصفیه کند از خوف عقاب و عذابها[ی]جسمانی موعود. مقابل آن، عبادت عبید است؛ چنانکه در روایات است. (۱۵۵) این عبادت نیز در نظر اصحاب قلوب قیمتی ندارد و از نطاق عبودیت الله خارج است. در نظر اهل معرفت فرق نکنند که انسان عملی را بکند از خوف حدود و تعزیرات در دنیا، یا خوف عقاب و عذاب آخرتی، یا برای رسیدن به زنهای دنیایی، یا زنهای بهشتی، در اینکه هیچ یک برای خدا نیست، وداعی بر داعی امری است که مطابق قواعد فقهیه عمل را از بطلان صوری خارج کند؛ ولی در بازار اهل معرفت این متاع را ارزشی نباشد.

مرتبه پنجم، تصفیه عمل است از رسیدن به سعادات عقلیه و لذّات روحانیه دائمه ازلیه ابدیه و منسلک شدن در سلک کرّوبیین و ملائکه مقرّبین و در مقابل آن، عمل نمودن برای این مقصد است. این درجه گرچه درجه بزرگ و مقصد عالی مهمی است، و حکما و محقّقین به این مرتبه از سعادت خیلی اهمّیت

دادند و برای او ارزش قائل شدند، ولی در مسلک اهل الله این مرتبه نیز از نقصان سلوک و سالک آن نیز کاسب و از اجیران به شمار می رود، گرچه در متجر و مکسب با سایرین فرقها دارد.

در ازاء این مرتبه که مرتبه ششم است تصفیه آن است از خوف عدم وصول به این لذّات و حرمان از این سعادات و در مقابل، عمل برای این مرتبه از خوف است. این نیز گرچه مرتبه عالیه ای است و از حدّ اشتهای امثال نویسنده خارج است، ولی در نظر اهل الله این نیز عبادت عبید است و عبادت معلّل است.

مرتبه هفتم، تصفیه آن است از وصول به لذّات جمال الهی و رسیدن به بهجتهای انوار سبحات غیر متناهی که عبارت از جنّت لقاست و این مرتبه، یعنی جنّت لقا از مهمّات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب و دست آمال نوع از آن کوتاه است، و اوحدی از اهل معرفت به

۱۴۱

سعادت این شرف مشرّفند؛ و لکن این کمال مرتبه کمّل اهل الله نیست، بلکه از مقامات معمولی سرشار آنهاست و اینکه در ادعیه، مثل مناجات شعبانیه، حضرت امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش این مرتبه را خواسته یا اشاره به داشتن آن نموده، نه آنکه مقامات آنها منحصر به همین مرتبه است؛ چنانکه مرتبه هشتم که در ازاء این مرتبه است و آن عبارت است از تصفیه عمل از خوف فراق نیز از کمال مقامات کمّل نیست، و اینکه جناب امیرالمؤمنین علیه السلام «کیفَ اَصْبِرُ عَلی فِراقِک» (۱۵۶) گوید از مقامات معمولی سرشارِ او و مثل اوست.

بالجمله، تصفیه عمل از این دو مرتبه نیز در نزد اهل الله لازم

است، و عمل با آن معلّل و از حظوظ نفسانیه خارج نیست؛ و این کمال خلوص است.

فصل چهارم: [علم بدون عمل]

علم بدون عمل را ارزشی نیست و بر عالم حجت تمامتر و مناقشه بیشتر است. افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنویه اهل الله و مدارج عالیه اصحاب قلوب بکلّی محرومیم. یک طایفه از ما بکلّی مقامات را منکر و اهل آن را به خطا و باطل و عاطل دانند؛ و کسی که ذکری از آنها کند یا دعوتی به مقامات آنها نماید، او را بافنده و دعوت او را شَطَح محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنبّه به نقص و عیب خویش کرد و از خواب گران بیدار نمود؛ «اِنَّک لا تَهْدی مَنْ اَحْبَبْتَ» (۱۵۷)، «و مَا اَنْتَ بِمُسْمعٍ مَنْ فِی القُبُور» (۱۵۸).

آری، آنها که چون نویسنده بیچاره از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیات معرفت و مَحَبّت الهیه نیست مردگانی اند که غلاف بدن قبور پوسیده آنهاست، و این غبار تن و تنگنای بدنِ مظلم آنها را از همه عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده؛ «وَمَنْ لَمْ یجْعَلِ اللّه لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِن نور» (۱۵۹). این طایفه هر چه حدیث و قرآن از مَحَبّت و عشق الهی و حبّ لقا و انقطاع به حق بر آنها فرو خوانند، به تأویل و توجیه آن پردازند و مطابق آراء خود تفسیر کنند آن همه

۱۴۲

آیات لقا و حبّ الله را به لقاء درختهای بهشتی توجیه نمایند. نمی دانم این گروه با فقرات مناجات شعبانیه چه می کنند که عرض می کنند:

إلهی، هَبْ لی کمالَ الاِنقِطاعِ اِلَیک،

وَاَنِرْ اَبْصارَ قُلوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها الَيک، حَتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ القُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلی مَعدِنِ الْعَظَمِهِ وَتَصیرَ اَرواحُنَا مُعَلَقَةً بِعِزِّ قُدسِک. إلهی، وَاجْعَلْنی مِمّنْ نادَیتَهُ فَاَجابَک، وَ لاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِك. (۱۶۰)

این «حجب نور» چیست؟ آیا «نظر به حق»، مقصود گلابیهای بهشت است؟ آیا «معدن عظمت» قصرهای بهشتی است؟ آیا «تعلّق ارواح به عزّ قدس»، یعنی تعلّق به دامن حور العین برای قضای شهوت؟ آیا این «صعق و محو از جلال»، یعنی محو در جمال زنهای بهشتی؟ آیا این جذبه ها و غشوه ها که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز معراج دست می داده و آن انوار عظمت و بالاتر از آن را که مشاهده می کرده در آن محفلی که اعظم ملائکه الله، که جبرئیل امین علیه السلام است، محرم سر نبود و جرأت پیشرفت انمله ای نداشت، جذبه برای یکی از زنهای خیلی خوب بوده؟ یا انواری مثل نور شمس و قمر و بالاتر از آن می دید؟ آیا آن قلب سلیمی که معصوم علیه السلام در ذیل آیه شریفه «اِلّا مَنْ اَتَی اللّه بِقَلْبٍ سَلیم» (۱۶۱) فرمود: «سلیم آن است که ملاقات کند حق تعالی را در صورتی که در آن غیر حق نباشد» (۱۶۲). مقصود از آنکه غیر حق نباشد، یعنی غیر کرامت حق نباشد؟ که برگشت به آن کند که غیر از گلابی و زردآلو نباشد؟

لَعَمْرِ الحَبیب که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی، خصوصاً اهل علم، تنبّهی حاصل آید و لااقلّ منکر مقامات اهل الله نباشند، که این انکار منشأ تمام بدبختیها و شقاوتهاست. مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند، بلکه مقصود آن است که

مقامات انکار نشود؛ امّا صاحب این مقامات کیست، خدا می داند و این امری است که کسی را بر آن اطلاعی نیست - «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» (۱۶۳).

یک طایفه دیگر آنانند که مقامات اهل معرفت را منکر نیستند و عناد با اهل الله ندارند،

۱۴۳

ولی اشتغال به دنیا و تحصیل آن و اخلاد به لذّات فانیه آنها را از کسب علمی و عملی و ذوقی و حالی بازداشته. اینها مریضانی را مانند که تصدیق مرض خویش را دارند، ولی شکم آنها را نمی گذارد که به پرهیز و خوردن دوای تلخ اقدام کنند؛ چنانکه طائفه اوّل مریضانی را مانند که اصل وجود چنین مریضی و مرضی را دردار تحقّق تصدیق نکنند؛ با آنکه خود مبتلا هستند، اصل وجود مرض را انکار کنند.

یک طایفه آنانند که به کسب علمی پرداختند و اشتغال به تحصیل معارف علماً پیدا کردند، ولی از حقایق معارف و مقامات اهل الله به اصطلاحات و الفاظ و به زرق و برق عبادات اکتفا نموده، خود و عدّه ای بیچاره را در رشته الفاظ و اصطلاحات به زنجیر کشیده و از جمیع مقامات قناعت به گفتار نموده اند. در اینان یک دسته پیدا شود که خود، خود را می شناسند، ولی برای ریاست بر یک دسته بیچاره این اصطلاحات بی مغز را مایه کسب معیشت قرار داده اند و با الفاظ فریبنده و اقوال جالب توجّه صید قلوب صافیه بندگان خدا را می کنند. اینها شیاطینی هستند انسی که ضررشان از ابلیس لعین کمتر نیست بر عبادالله. بیچارگان ندانند که قلوب بندگان خدا منزلگاه حق است و کسی را حق تصرّف در آن نیست.

اینها غاصب منزلگاه حقّند

و مخرّب کعبه حقیقی هستند؛ بتهایی تراشند و در دل بندگان خدا، که کعبه بلکه بیت المعمور است، جایگزین کنند؛ اینها مریضانی هستند که به صورت طبیب خود را در آورده و آنها را به مرضهای گوناگون مهلك گرفتار کنند.

علامت این طایفه آن است که به ارشاد اغنیا و بزرگان بیشتر علاقه دارند تا ارشاد فقرا و درویشان. بیشتر مریدان اینان از صاحبان جاه و مال است، و خود آنها به زی اغنیا و صاحبان جاه و مال هستند. اینها سخنانی بسیار فریبنده دارند که خود را در عین حال که به قذارات دنیاویه هزار گونه آلودگی دارند، در نظر مریدان تطهیر کنند. آن بیچارگان ابله نیز چشم خود را از همه معایب محسوسه آنها پوشیده و به اصطلاحات و الفاظی بی مغز دل خوش داشته اند.

آنان که در این طایفه شیاد نیستند و خود سالك طریق آخرت و در صدد تحصیل معارف و مقامات هستند، گاهی اتفاق افتد که از شیطان قاطعِ طریق گول خورده مغرور شوند و معارف

۱۴۴

و مقامات را حقیقةً عبارت از اصطلاحات علمیه که خود تراشیده یا از تراشیدن دیگران استفاده کرده اند می دانند. اینان نیز تا آخر عمر نقد جوانی و روزگار زندگی را صرف در تکثیر اصطلاح و ضبط کتب و صحف کنند؛ مثل یك طایفه از علماء تفسیر قرآن که استفادت از قرآن را منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محسّنات لفظیه و معنویه و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف اَفهام ناس در آنها دانند، و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلّی غافلند. اینان

نیز بـه مریضـیماننـد که رجـوع به طـبیب نمـوده، نسـخه او را گرفته، و معـالجه خـود را به ضـبط نسـخه و حفـظ آن و کیفیت ترکیبات آن دانند. اینان را مرض خواهد کشت و علم به نسخه و مراجعه به طبیب برای آنها بکلّی بی نتیجه است.

تمـام ریاهـای افعالیه و اکثر ریاهای قلبیه از نقصان توحیـد افعالی است. آنکه مردم ضـعیف بیچاره بیکاره را مؤثر در دار تحقّق می دانـد و متصـرّف در مملکت حق می شـمارد، از کجـا می توانـد خود را از جلب قلوب آنها بی نیاز دانـد و عمل خود را از شرک شیطان تصفیه و تخلیص کند؟ تو سرچشمه را باید صافی کنی تا آب صافی از آن بیرون آید، و الّا با سرچشمه گل آلود توقّع صـفای آب نداشـته باش. تو اگر قلوب بنـدگان خـدا را در تحت تصـرّف حق بدانی و معنی «یا مقلّب القلوب» را به ذائقه قلب بچشـانی و به سـامعه قلب برسـانی، خود بـا این همه ضـعف و بیچارگی درصـدد صـید قلوب برنیایی و اگر حقیقت «بِیـدِهِ مَلَكوتُ كلِّ شَیء» (۱۶۴) وَ «لَهُ المُلْک» (۱۶۵) و «بِیدِهِ المُلْكُ» (۱۶۶) را به قلب بفهمـانی، از جلب قلوب بی نیـاز شوی، و به قلوب ضـعیفه این مخلوق ضـعیف خود را محتاج نـدانی، و غنای قلبی برای تو رخ دهد. تو در خود حسّ احتیاج کردی و مردم را کارگشا دانستی، پس محتاج به جلب قلوب شدی؛ و خود را به قدس فروشـی متصرّف در قلوب انگاشتی، پس محتاج به ریا شدی؛ اگر کارگشا را حق می دیدی و خود را نیز متصرّف در کون نمی دیدی، بدین شرکها احتیاج پیدا نمی کردی.

ای مشرک مدّعی

توحید و ای ابلیس در صورت آدمیزاده، تو این ارث را از شیطان لعین

بردی که خود را متصرّف می بیند و فریاد «لَأُغْوِيَنَّهُمْ» (۱۶۷) می زند. آن بدبخت و شقی در حجابهای شرک و خودبینی است. از خواب گران بر آی، و به قلب خود برسان آیات شریفه کتاب الهی و صحیفه نورانی ربوبی را. این آیات با عظمت برای بیدار کردن من و تو فرو فرستاده شده، و ما جمیع حظوظ خود را منحصر به تجوید و صورت آن کردیم و از معارف آن غفلت ورزیدیم تا شیطان بر ما حکومت کرد و حکمفرما شد و در تحت سلطه شیطان واقع شدیم.

فصل پنجم: بعض درجات دیگر اخلاص

یکی از درجات اخلاص، تصفیه عمل است از رؤیت استحقاق ثواب و اجر. در مقابل آن، شوب آن است به طلب اجر و رؤیت استحقاق مزد و ثواب و این از یک مرتبه اعجاب به عمل خالی نیست، که سالک باید خود را از آن تخلیص کند و این رؤیتِ استحقاق از نقصان معرفت به حال خود و حق خالق (تعالی شأنه) است؛ و این نیز از شجره خبیثه شیطانیه است که به رؤیت خود و عمل خود أنّیت و انانیت برگردد. بیچاره انسان تا در حجاب رؤیت اعمال خویش است و آن را از خود می داند و خود را متصرف در امر می داند، از این مرض نجات پیدا نکند و به این تصفیه و تخلیص نائل نگردد. پس، سالک باید جهد کند و با ریاضات قلبیه و سلوک عقلی و عرفانی به قلب بفهماند که جمیع اعمال از موهبات و نعمتهای الهیه است که حق تعالی به دست بنده

اجرا فرموده. چون توحیـد فعلی در دل سالک جایگزین شد، عمل را از خود نداند، پس طلب ثواب نکند بلکه ثواب را تفضـل و نعم را ابتدایی داند.

در کلمات ائمّه اطهارعلیهم السـلام خصوصاً صـحیفه سـجّادیه همان صـحیفه نورانیه الهیه که از سـماء عرفان عارف باللّه و عقل نورانی سـید ساجدین نازل شده برای خلاصِ بندگان خدا از سـخن طبیعت و فهماندن ادب عبودیت و قیام در خدمت ربوبیت، این لطیفه الهیه بسیار مذکور است:

فَلَکَ الْحَمْدُ عَلی ابْتِدائِک بِالنِّعَمِ الجِسامِ، وَاِلهامِکَ الشُّکرَ عَلَی الاِحْسانِ. (۱۶۸)

۱۴۶

نِعَمُکَ ابتداءٌ و اِحسانُکَ التَّفضُّلِ. (۱۶۹)

و در مصباح الشریعه فرماید:

وَاَدْنی حَدِّ الاِخْلاصِ بَذلُ الْعَبْدِ طاقَتَهُ، ثُمّ لا یجْعَلُ لِعَمَلِهِ عِنْدَ الله قَدْراً فَیوجِبَ بِهِ عَلی رَبِّهِ مُکافاةً لِعَمَلِهِ. (۱۷۰)

درجه دیگر اخلاص، تصـفیه عمل است از اسـتکثار و خوشـنودی به آن و اعتماد و دلبسـتگی بـدان. این نیز از مهمّات سـلوک سالـک است که او را از قـافله سالکـان الی الله بـازدارد و به سـجن مظلم طبیعت محبوس کنـد. این نیز از شـجره خبیثه شـیطانیه رویـد، و از خودخـواهی است که از ارث شـیطانی می باشـد که «خَلَقْتَنی مِنْ نـارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ» (۱۷۱) گفـت و این از جهل انسانی است به مقام خود و مقام معبود (جلّت عظمته).

اگر بیچـاره ممکن، مقام نقص و عجز و ضـعف و بیچارگی خود را بدانـد و مقام عظمت و بزرگواری و کمال حق را بشـناسد، هرگز عمل خود را بزرگ نبینـد و خود را قائم به امر محسوب نـدارد. بیچاره، عملی را که در بازار دنیا برای یک سال او بیش از چند تومان ارزش قائل نیستند اگر از صحّت و اجزاء آن مأمون باشند، از دو

رکعت آن توقّعهای غیر متناهی دارد. این خوشنودی و استکثار عمل است که مبدأ بسیاری از مفاسد اخلاقی و اعمالی است که ذکرش به طول انجامد.

در احادیث شریفه بدین مطلب اشاره فرموده اند: در کافی شریف سند به حضرت موسی بن جعفر (سلام الله علیهما) رساند اِنَّهُ قالَ لِبَعْضِ وُلْدِهِ:

یا بُنَی، عَلَیک بِالْجِدّ؛ و لا تُخْرِجَنَّ نَفْسَک مِنْ حَدِّ التَّقْصیرِ فِی عِبادَهِ الله (عَزَّ وَجَلَّ) وَ طاعَتِهِ، فَاِنَّ الله لا یعْبَدُ حَقَّ عِبادَتِهِ. (۱۷۲)

و قال علیه السلام فی حدیث آخر:

کلُّ عَمَلٍ تُریدُ بِهِ الله عَزَّ وَجَلَّ فَکنْ فِیهِ مُقَصِّراً عِنْدَ نَفْسِک؛ فَاِنَّ النّاسَ کلَّهُمْ فی اَعمالِهِمْ

۱۴۷

فیما بَینَهُمْ وَ بَینَ الله مُقَصِّرونَ اِلّا مَنْ عَصَمَهُ الله عَزَّوَجَلَّ. (۱۷۳)

و عنه علیه السلام: «لا تَسْتَکثِروا کثیرَ الْخَیر» (۱۷۴) و در صحیفه کامله در وصف ملائکه الله فرماید:

الّذین یقولُونَ اِذا نَظَروا اِلی جَهَنَّم تَزْفِرُ اِلی اَهْلِ مَعْصِیتک: سُبْحانَک، ما عَبَدْناک حَقَّ عِبادَتِک. (۱۷۵)

ای ضعیف، جایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله که اعرف خلق الله است و عمل او از همه کس نورانیتر و با عظمت تر است اعتراف به عجز و تقصیر کند و «ما عَرَفْناک حقَّ مَعْرِفَتِک و ما عَبَدْنَاک حَقَّ عِبادَتِک» (۱۷۶) گوید و ائمّه معصومین علیهم السلام آن طور که در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، از پشه لاغری چه خیزد؟ (۱۷۷) آری، آنها مقام معرفتشان به عجزِ ممکن و عزت و عظمتِ واجب (تعالی شأنه) اقتضا می کرد آن اظهارات و اعترافات را. خودفروشی و عمل فروشی کنیم. سبحان الله! چه کلام صادقی است فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام که می فرماید «عُجْبُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ اَحَدُ حُسّادِ عَقْلِه». (۱۷۸)

این از بی عقلی نیست که

شیطان امر ضروری را بر ما تعمیه کند و ما در میزان عقل به سنجش آن برنخیزیم؟ ما خود بالضروره می دانیم که اعمال ما و همه بشر عادی بلکه همه ملائکه الله و روحانیین در میزان مقایسه با اعمال رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمّه هدی (سلام الله علیهم) قدر محسوسی ندارد و به هیچ وجه در حساب نیاید، آنگاه، اعتراف به تقصیر و اظهار عجز از قیام به امر از آن بزرگواران متواتر بلکه فوق حد تواتر است. این دو قضیه ضروریه به ما نتیجه می دهد که باید به هیچ یک از اعمال خود خوشنود نباشیم؛ بلکه اگر به قدر عمر دنیا به عبادت و اطاعت قیام کنیم، خجل و شرمسار باشیم و منفعل و سرافکنده باشیم؛ مع الوصف، چنان شیطان در قلب ما متمکن شده و حکومت بر عقل و حواس ما می کند که از این مقدّمات ضروریه نتیجه نگرفته، بلکه احوال قلوب ما به عکس است.

۱۴۸

آن سروری که یک ضربت یوم الخندقش به تصدیق رسول الله صلی الله علیه و آله افضل از جمیع عبادات جن و انس است (۱۷۹) با آن همه عبادات و ریاضات که علی بن الحسین، که اعبد خلق الله است، اظهار عجز می کند که مثل او باشد (۱۸۰)، اظهار عجز و تذلّلش و اعتراف به قصور و تقصیرش از ما بیشتر و بالاتر است. رسول خدا که علی مرتضی و جمیع ما سوی الله بنده درگاه اویند و ذرّه خور خوان نعمت معارفش هستند و متعلّم به تعلیم او هستند، آن طور قیام به امر می کند. ده سال در کوه حرا بر پا می آیستد

و قیام به اطاعت می کند تا آنکه قدمهای مبارکش ورم می کند و خدای تعالی بر او آیه فرو می فرستد: «طه * ما اَنْزَلْنا عَلَیک القُرْآنَ لِتَشْقَی» (۱۸۱) ای طاهر هادی، ما قرآن بر تو فرو نفرستادیم که به مشقت بیفتی، تو پاکیزه و هادی هستی، اگر مردم اطاعت تو نکنند، از نقص شقاوت آنهاست نه نقصان سلوک یا هدایت تو، مع ذلک، عجز و قصور خود را اعلان می فرماید.

سید بن طاوس قدس سره از جناب علی بن الحسین علیهما السلام حدیثی نقل کنند که ما این رساله را متبرّک به آن می کنیم. چون شرح بعضی حالات آن سرور است، شامّه ارواح از آن متعطّر شود و ذائقه قلوب از آن ملتذّ گردد. عن الزّهری، قال:

دَخَلْتُ مَعَ عَلی بنِ الحسین علیهما السلام عَلی عَبْدِ المَلِک بنِ مَرْوان، قالَ: فَاسْتَعْظَمَ عَبدُالملک ما رَأی مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ بَینَ عَینَی عَلِی بن الحُسین علیهما السلام، فقال: یا اَبا مُحمّد، لَقَدْ بَینَ عَلَیک الاِجْتهادُ، و لقد سَبَقَ لَک مِنَ الله الحُسْنی، وَاَنْتَ بِضْعَةٌ مِنْ رَسُولِ الله صلی الله علیه و آله، قَریبُ النَّسَبِ، وَکیدُ السَّبَبِ، وَاِنَّک لذوفَضْلٍ عَظیم عَلی أهلِ بَیتِک وَ ذوی عَصْرِک، و لقد أُوتیتَ مِنَ الفَضْلِ وَ العِلْمِ و الدّینِ وَ الْوَرَعِ ما لَمْ یؤْتَ اَحَدٌ و لا قَبْلک اِلّا مَنْ مَضی مِنْ سَلَفِک.

وَأَقبَلَ یثْنی عَلَیه و یطرِیهِ. قال: فقال علی بن الحسین علیهما السلام: کلّما ذَکرْتَهُ وَوَصَفْتَهُ، مِنْ فَضْلِ الله سُبْحانَهُ وَتأییدِهِ وَتوفِیقِه؛ فَاَینَ شُکرُهُ عَلی ما اَنْعَمَ یا اَمیرَ المؤمِنین؟ کانَ رسولُ الله صلی الله علیه و آله یقِفُ فی الصَّلاهِ حَتّی تَرُمَّ قَدَماهُ، وَ یظْمَأُ فِی الصّیامِ حتّی یعْصِبَ فُوه. فقیل لَهُ: یا رَسولَ

الله، أَلَمْ يغْفِرِ الله لَک ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِك و ما تَاَخَّر؟ فَيقُولُ صلى الله عليه و آله: أفلا اَكونُ عَبْداً شَكوراً. الحَمْدُلله على ما اَوْلى واَبْلى وَلَهُ الحَمْدُ فى الآخِرَهِ و الاُولى و الله، لَوْ

۱۴۹

تَقَطَّعَتْ اَعْضايى وَسأَلَتْ مُقْلتاى عَلى صَدْرى اَنْ اَقُومَ لله (جَلَّ جَلالُهُ) بِشُكرِ عُشْرِ الْعُشْرِ مِنْ نِعْمَهٍ واحِدَهٍ مِنْ جَميعِ نِعَمِهِ الّتى لا يحْصيها الْعادّونَ و لا يبْلُغُ حَدَّ نِعْمَهٍ عَلى جَميعِ حَمْدِ الْحامِدينَ، لا و الله، أو يرانِى الله لا يشْغَلُنى شَىء عَنْ شُكرِهِ و ذِكرِهِ فى لَيلٍ و لا نهارٍ و لا سِرٍّ و لا عَلانِيهٍ.

وَلَوْلا اَنَّ لِاَهلى عَلَى حقّاً و لِسائِرِ النّاسِ مِنْ خاصِّهِمْ وَ عامِّهِمْ عَلَى حُقوقاً لا يسَعُنى اِلاَّ الْقِيامُ بِها حَسَبَ الوُسْعِ و الطّاقَهِ حتّى أُؤَدّيها اِلَيهِمْ، لَرَمَيتُ بِطَرْفى اِلَى السَّماءِ و بِقَلْبِى اِلى الله، ثُمَّ لَمْ اَرْدُدْهُما حتّى يقْضِىَ الله عَلى نَفْسى، و هو خَيرُ الْحاكمينَ. وَبَكى عليه السلام و بَكى عَبدُالمَلِك ... (۱۸۲)

باب ۴: شمه اى از آداب قرائت و اسرار آن

مصباح ۱: آداب مطلقه قرائت قرآن شريف

فصل اوّل: [عظمت قرآن و ادب تعظيم]

يكى از آداب مهمّه قرائت كتاب الهى، كه عارف و عامى در آن شركت دارند و از آن نتايج حسنه حاصل شود و موجب نورانيت قلب و حيات باطن شود، «تعظيم» است و آن موقوف به فهم عظمت و بزرگى و جلالت و كبرياى آن است.

فهم عظمت قرآن خارج از طوق ادراك است، لكن اشاره اجماليه به عظمت همين كتاب متنزّل، كه در دسترس همه بشر است، موجب فوائد كثيره است.

اى عزيز، عظمت هر كلام و كتابى يا به عظمت متكلّم و كاتب آن است، يا به عظمت مطالب و مقاصد آن، يا به عظمت نتايج و ثمرات آن، يا به عظمت رسول و

واسطه آن، یا به عظمت مرسَلٌ الیه و حامل آن، یا به عظمت حافظ و نگاهبان آن، یا به عظمت شارح و مبین آن، یا به عظمت وقت ارسال و کیفیت آن است. بعض از این امور ذاتاً و جوهراً در عظمت دخیل است، و بعضی عرضاً و بالواسطه، و بعضی کاشف از عظمت است. جمیع این امور که ذکر شد، در این صحیفه نورانیه به وجه اعلی و اوفی موجود بلکه از مختصّات آن است، که کتاب دیگری را در آن یا اصلاً شرکت نیست و یا به جمیع مراتب نیست.

فصل دوم: مقاصد و مطالب کتاب شریف الهی به طریق اجمال و اشاره

این کتاب شریف، چنانکه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانیت و مربّی نفوس و شفای امراض قلبیه و نور بخش سیر الی الله است.

بالجمله، خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزّل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف درآمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیره های آمال و امانی، و رساندن آنها را از حضیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوّت و انسانیت، و از مجاورت شیطان به موافقت ملکوتیین. از این جهت، این کتاب، کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است؛ و مندرجات آن اجمالاً آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا

اعانت می کنـد سالک و مسافر الی الله را. به طور کلی یکی از مقاصد مهمّه آن، دعوت به معرفه الله و بیان معارف الهیه است؛ و از همه بیشتر در این مقصود، توحیـد ذات و اسـماء و افعال است که بعضـی از آن به صـراحت و بعضـی به اشارت مستقصـی مذکور است.

در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفه الذّات تا معرفه الافعال، مذکور است که هر طبقه به قدر استعداد خود از آن ادراک می کننـد؛ چنانکه آیات شـریفه توحید، و خصوصاً توحید افعال، را علماء ظاهر (رضوان الله علیهم) طوری بیان و تفسیر می کننـد که بکلّی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت و علماء باطن تفسیر می کنند؛ نویسـنده هر دو را در محل خود درست می داند، زیرا قرآن شفای دردهای درونی است و هر مریض را به طوری علاج می کند. چنانکه کریمه «هُوَ الاَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَ الباطِن» (۱۸۳) و کریمه «اللّه نورُ السّمواتِ وَالاَرْضِ» (۱۸۴) و کریمه «هُوَ الّذی فِی السّماءِ اِلهٌ وَفِی الأرْضِ اِلهٌ» (۱۸۵) و کریمه «هُوَ مَعَکمْ» (۱۸۶). و

کریمه «فَأَینَما تُوَلّوا فَثَمّ وَجْهُ اللّهِ» (۱۸۷) الی غیر ذلک در توحید ذات، و آیات کریمه آخر سوره «حشـر» و غیر آنها در توحید صفـات، و کریمه «وَمـا رَمَیتَ اِذْ رَمَیتَ وَلکنَّ اللّه رَمَی» (۱۸۸) و کریمه «اَلْحَمْـدُ للّه رَبِّ الْعالَمین» (۱۸۹) و کریمه «یسَبّحُ للّه مَا فِی السّمواتِ و ما فِی الأرْضِ» (۱۹۰). در توحید افعال، که بعضـی به وجه دقیق و بعضی به وجه ادقّ دلالت دارد، برای هر یک از طبقات علماء ظاهر و باطن طوری شفای امراض است.

دیگر از مقاصد و مطالب آن،

دعوت به تهذیب نفوس و تطهیر بواطن از ارجاس طبیعت و تحصیل سعادت، و بالجمله، کیفیت سیر و سلوک الی الله [است]. این مطلب شریف به دو شعبه مهمّه منقسم است: یکی تقوا به جمیع مراتب آن، که مندرج در آن است، تقوا از غیر حق و اعراض مطلق از ما سوی الله و دیگر، ایمان به تمام مراتب و شؤون، که در آن مندرج است، اقبال به حق و رجوع و انابه به آن ذات مقدّس. این از مقاصد مهمّه این کتاب شریف است که اکثر مطالب آن بلا واسطه یا مع الواسطه به این مقصد رجوع کند.

دیگر از مطالب این صحیفه الهیه، قصص انبیا و اولیا و حکماست، و کیفیت تربیت حق آنها را، و تربیت آنها خلق را؛ که در این قصص فوائد بیشمار و تعلیمات بسیار است. در آن قصص به قدری معارف الهیه و تعلیمات و تربیتهای ربوبیه مذکور و مرموز است که عقل را متحیر کند.

سبحان الله وله الحمد و المنّه. در همین قصّه خلق آدم علیه السلام و امر به سجود ملائکه و تعلیمات اسماء و قضایای ابلیس و آدم علیه السلام که در کتاب خدا مکرر ذکر شده، به قدری تعلیم و تربیت و معارف و معالم است برای کسی که «لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقی السَّمْعَ و هو شَهید» (۱۹۱) که انسان را حیران کند و اینکه قصص قرآنیه، مثل قصه آدم و موسی و ابراهیم و دیگر انبیا علیهم السلام، مکرر ذکر شده، برای همین نکته است که این کتاب، کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب سیر و

سلوک الی الله و کتاب توحید و معارف

و مواعظ و حکم است و در این امور، مطلوب تکرار است تا در نفوس قاسیه تأثیری کند و قلوب از آن موعظت گیرد. به عبارت دیگر، کسی که بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشیر کند، باید مقصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتّته – گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه و گاهی به کنایت و امثال و رموز – تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتّته هر یک بتوانند از آن استفادت کنند.

چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکنه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به صراحت لهجه و القاء اصل مطلب به طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند؛ اینها را باید به طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمانید.

بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سرو کار ندارند و علاقه مند به لبّ مطالب و لباب مقاصدند؛ اینها را نتوان با دسته اوّل در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند؛ و قلوبی که با وعده و تبشیر سروکار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتّته مردم را دعوت فرموده؛ و چنین کتابی را تکرار حتم و لازم است. دعوت و موعظه بی تکرار و تفنّن، از حدّ

بلاغت خارج، و آنچه متوقّع از آن است، که تأثیر درنفوس باشد، بی تکرار از آن حاصل نشود.

مع الوصف، در این کتاب شریف قضایا به طوری شیرین اتفاق افتاده که تکرار آن انسان را کسل نکند؛ بلکه در هر دفعه که اصل مطلب را تکرار کند، خصوصیات و لواحقی در آن مذکور است که در دیگران نیست؛ بلکه در هر دفعه یک نکته مهمّه عرفانی یا اخلاقی را مورد نظر قرار داده و قضیه را در اطراف آن چرخ می دهد. بیان این مطلب استقصای کامل از قصص قرآنیه لازم دارد که در این مختصرات نگنجد. در آرزوی این ضعیف بی مایه ثبت است که با توفیق الهی کتابی در خصوص قصص قرآنیه و حل رموز و کیفیت تعلیم و تربیت آنها فراهم آورم به قدر میسور.

دیگر از مطالب این صحیفه نورانیه، بیان احوال کفّار و جاحدین و مخالفان با حقّ و

حقیقت و معاندین با انبیا و اولیا علیهم السلام، و بیان کیفیت عواقب امور آنها و چگونگی بوار و هلاک آنها، چون قضایای فرعون و قارون و نمرود و شدّاد و اصحاب فیل، و دیگر از کفره و فجره، که در هر یک از آنها موعظتها و حکم بلکه معارفی است برای اهلش. در این قسمت داخل است قضایای ابلیس ملعون. در این قسمت نیز داخل است - یا قسمتی مستقل است - قضایای غزوات رسول خدا صلی الله علیه و آله، که در آنها نیز مطالب شریفه مذکور است، که یکی از آنها کیفیت مجاهدات اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله است برای بیدار کردن مسلمین از خواب غفلت و برانگیختن آنهاست

برای مجاهدت فی سبیل الله و تنفیذ کلمه حق و اماته باطل.

یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است، که در این کتاب نورانی کلیات و مهمات آن ذکر شده و عمده در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است؛ مثل باب صلات، و زکات، و خمس، و حج، و صوم، و جهاد، و نکاح، و ارث، و قصاص، و حدود، و تجارت، و امثال آن و چون این قسم، که علم ظاهر شریعت است، عامّ المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت مجعول است و تمام طبقات مردم از آن به مقدار خود استفادت کنند، از این جهت در کتاب خدا دعوت به آن بسیار است و در احادیث و اخبار نیز خصوصیات و تفاصیل آنها به حدّ وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمتهاست.

یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، احوال معاد و براهین بر اثبات آن، و کیفیت عذاب و عقاب و جزا و ثواب آن، و تفاصیل جنّت و نار و تعذیب و تنعیم [است]. در این قسمت حالات اهل سعادت و درجات آنها از اهل معرفت و مقرّبین و از اهل ریاضت و سالکین و از اهل عبادت و ناسکین، و همین طور حالات و درجات اهل شقاوت از کفّار و محجوبین و منافقین و جاحدین و اهل معصیت و فاسقین مذکور است. ولی آنچه به حال عموم بیشتر فایده داشته بیشتر مذکور و با صراحت لهجه است؛ و آنچه برای یک طبقه خاصّه مفید است، به طریق

رمز و اشاره مذکور است؛ مثل «و رضْوانٌ مِنَ اللَهِ اَکبَرُ» (۱۹۲) و آیات لقاء الله برای آن دسته، و مثل «کلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یوْمَئذٍ لَمَحْجُوبُون» (۱۹۳) برای دسته دیگر. در این قسمت، یعنی در

۱۵۴

قسم تفصیل معاد و رجوع الی الله، معارفی بیشمار و اسراری بس دشوار مذکور است که اطلاع بر کیفیت آنها جز به سلوک برهانی یا نور عرفانی نتوان پیدا کرد.

یکی دیگر از مطالب این صحیفه الهیه کیفیت احتجاجات و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی یا خود اقامه فرموده بر اثبات مطالب حقّه و معارف الهیه، مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه؛ که در این قسمت گاهی براهین دقیقه ای پیدا شود که اهل معرفت از آن استفاده کامل نمایند، مثل «شَهِدَ اللّه اَنَّهُ لا اِلهَ اِلاّ هُو» (۱۹۴) و گاهی براهینی است که حکما و دانشمندان طوری از آن استفاده کنند، و اهل ظاهر و عامّه مردم از آن طوری بهره بردارند، مثل کریمه «لَوْ کانَ فیهِما آلِهَهٌ اِلّا اللّهُ لَفَسَدَتا» (۱۹۵) و مثل کریمه «اِذاً لَذَهَبَ کلُّ اِلهٍ بِما خَلَقَ» (۱۹۶) و مثل آیات اوّل سوره «حدید» و سوره مبارکه «توحید»، و غیر آن و مثل احتجاج بر اثبات معاد و رجوع ارواح و انشاء نشئه اخری، و احتجاج بر اثبات ملائکه الله و انبیاء عظام، که در موارد مختلفه این کتاب شریف موجود است. این حال احتجاجات خود ذات مقدس. یا آنکه حق تعالی نقل براهین انبیا و دانشمندان را فرموده بر اثبات معارف؛ مثل احتجاجات جناب خلیل الرّحمن (سلام الله علیه) و غیر آن.

فصل سوم:

اکنون که مقاصد و مطالب این صحیفه الهیه را دانستی، یک مطلب مهمّی را باید در نظر بگیری که با توجه به آن راه استفاده از کتاب شریف بر تو باز شود و ابواب معارف و حِکم بر قلبت مفتوح گردد و آن، آن است که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته باشی و آن را کتاب تعلیم و افاده بدانی، و خود را موظف به تعلّم و استفاده بدانی. مقصود ما از تعلیم و تعلّم و افاده و استفاده آن نیست که جهات ادبیت و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری، یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیه و بدیعیه از آن فراگیری، یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطّلاع بر امم سالفه بنگری؛ هیچ یک از اینها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور اصلی

۱۵۵

کتاب الهی به مراحلی دور است.

اینکه استفاده ما از این کتاب بزرگ بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم - چنانکه غالباً این طوریم - فقط قرائت قرآن می کنیم برای ثواب و اجر، و لهذا جز به جهت تجوید آن اعتنایی نداریم. می خواهیم قرآن را صحیح بخوانیم که ثواب به ما عنایت شود، و در همین حد واقف می شویم و به همین امر قناعت می کنیم؛ لهذا چهل سال قرآن شریف را می خوانیم و به هیچ وجه از آن استفاده ای حاصل نشود جز اجر و ثواب قرائت. یا اگر نظر تعلیم و تعلّم داشته باشیم، با نکات بدیعیه و بیانیه و وجوه اعجاز آن، و قدری بالاتر، جهات تاریخی

و سبب نزول آیات، و اوقات نزول، و مکی و مدنی بودن آیات و سور، و اختلاف قرائات و اختلاف مفسرین از عامّه و خاصه، و دیگر امور عرضیه خارج از مقصد که خود آنها موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است، سر و کار داریم. بلکه مفسرین بزرگ ما نیز عمده همّ خود را صرف در یکی از این جهات یا بیشتر کرده و باب تعلیمات را به روی مردم مفتوح نکرده اند.

بالجمله، کتاب خدا کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است؛ کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد. مفسّری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمّیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده. این یک خطایی است که قرنهاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنّف کتاب مقصد خود را بهتر می داند. اکنون به فرموده های این مصنّف راجع به شؤون قرآن نظر کنیم، می بینیم خود می فرماید: «ذٰلِكَ الْكِتابُ لا رَيبَ فيه هُدی لِلمُتَّقين» (۱۹۷). این کتاب را کتاب هدایت خوانده. می بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می فرماید: «و لقد يسَّرْنا القُرآنَ لِلذِّكرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكرٍ» (۱۹۸). می بینیم می فرماید: «وَاَنْزَلْنا اِلَيكَ الذِّكرَ لِتُبينَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَيهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكرُونَ» (۱۹۹).

می فرمایـد: «کتابٌ اَنْزَلناهُ اِلَیک مُبارَک لِیدَّبَّروُا آیاتِهِ وَلِیتَذَکرَ اُولوا الألْبابِ» (۲۰۰) الی غیر ذلک از آیات شریفه که ذکرش به طول انجامد.

بالجمله، مقصود ما از این بیان نه انتقاد در اطراف تفاسیر است، چه هر یک از مفسّرین زحمتهای فراوان کشیده و رنجهای بی پایـان برده تـا کتـابی شـریف فراهم آورده فَلِلّهِ دَرُّهُمْ وَعَلی الله اَجْرُهُمْ، بلکه مقصـود مـا آن است که راه اسـتفاده از این کتـاب شریف را، که تنهـا کتـاب سـلوک الی الله و یکتا کتاب تهـذیب نفوس و آداب وسـنن الهیه است و بزرگترین وسـیله رابطه بین خالق و خلق و عروه الوثقی و حبل المتین تمسّک به عزّ ربوبیت است، بایـد به روی مردم مفتوح نمود. علما و مفسّرین تفاسـیر فارسـی و عربی بنویسـند و مقصود آنهـا بیـان تعـالیم عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دار الغرور به دار السّرور و الخلود باشد، به طوری که در این کتاب شـریف به ودیعت گذاشـته شده. صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛ سیبویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد؛ مسعودی و ابن خلّکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند؛ این کتاب چون عصای موسـی و ید بیضای آن سـرور، یا دم عیسی که احیـاء اموات می کرد نیست که فقـط برای اعجاز و دلالت بر صـدق نبی اکرم آمـده باشـد؛ بلکه این صـحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیات ابـدی علم و معارف الهیه است؛ این کتاب خـدا است و به شؤون الهیه (جلّ و علا) دعوت می کنـد. مفسّر باید شؤون الهیه

را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلم شؤون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود؛ «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ و لا يزيدُ الظّالِمينَ اِلّا خَساراً» (۲۰۱).

چه خسارتی بالاتر از اینکه سی - چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازمانیم «رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَمْ تَغْفِرْلَنا وَتَرْحَمْنا لَنَكونَنَّ مِنَ الْخاسِرين» (۲۰۲).

فصل چهارم: [رفع موانع استفاده از قرآن]

اکنون که عظمت کتاب خدا از جمیع جهات مقتضیه عظمت معلوم شد و راه استفادت مطالب آن مفتوح گردید، بر متعلّم و مستفید از کتاب خدا لازم است که یکی دیگر از آداب مهمّه را به کار بندد تا استفاده حاصل شود؛ و آن رفع موانع استفاده است که ما از آنها تعبیر کنیم به حجب بین مستفید و قرآن و این حجابها بسیار است که ما به بعض از آن اشاره نماییم:

یکی از حجابهای بزرگ حجاب خودبینی است که شخص متعلّم خود را به واسطه این حجاب مستغنی بیند و نیازمند به استفاده نداند و این از شاهکارهای مهمّ شیطان است که همیشه کمالات موهومه را بر انسان جلوه دهد و انسان را به آنچه که دارد راضی و قانع کند و ماوراء آنچه پیش اوست هر چیز را از چشم او ساقط کند. مثلاً، اهل تجوید را به همان علم جزیی قانع کند و آن را در نظر آنها جلوه های فراوان دهد و دیگر علوم را از نظر آنها بیفکند. حَمَله قرآن را پیش آنها به خود آنها تطبیق کند و آنها را از فهم کتاب

نورانی الهی و استفاده از آن محروم نماید. اصحاب ادبیت را به همان صورت بی مغز راضی کند و تمام شؤون قرآن را در همان که پیش آنهاست نمایش دهد. اهل تفاسیر به طور معمول را سرگرم کند به وجوه قرائات و آراء مختلفه ارباب لغت و وقت نزول و شأن نزول و مدنی و مکی بودن و تعداد آیات و حروف و امثال این امور اهل علوم را نیز قانع کند فقط به دانستن فنون دلالات و وجوه احتجاجات و امثال آن. حتی فیلسوف و حکیم و عارف اصطلاحی را محبوس کند در حجاب غلیظ اصطلاحات و مفاهیم و امثال آن. شخص مستفید باید تمام این حجب را خرق کند و از ماوراء این حجب به قرآن نظر کند و در هیچ یک این حجابها توقّف نکند که از قافله سالکان الی الله باز ماند و از دعوتهای شیرین الهی محروم می شود. از خود قرآن شریف دستور عدم وقوف و قانع نشدن به یک حدّ معین استفاده شود.

در قصص قرآنیه اشارت به این معنی بسیار است. حضرت موسی کلیم با مقام بزرگ نبوت قناعت به آن مقام نکرد و به مقام شامخ علم خود وقوف نفرمود؛ به مجرّد آنکه شخص کاملی را مثل خضر ملاقات کرد با آن تواضع و خضوع گفت: «هَل أَتّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلّمَنِ مِمّا

عُلِّمْتَ رُشْداً» (۲۰۳) و ملازم خدمت او شد تا علومی که باید استفاده کند فرا گرفت. حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام بزرگ ایمان و علم خاصّ به انبیا علیهم السلام قناعت نکرد، عرض کرد: «رَبِّ اَرِنِی کیفَ تُحی الْمَوْتَی» (۲۰۴). از ایمان قلبی خواست ترقّی کند

به مقام اطمینان شهودی. بالاتر آنکه خدای تبارک و تعالی به جناب ختمی مرتبت - اعرف خلق الله علی الاطلاق - دستور می دهد به کریمه شریفه «وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِی عِلماً» (۲۰۵). این دستورات کتاب الهی، این نقل قصه های انبیا، برای آن است که ما از آنها تنبّه حاصل کنیم و از خواب غفلت برانگیخته شویم.

یکی دیگر از حجب، حجاب آراء فاسده و مسالك و مذاهب باطله است؛ که این گاهی از سوء استعداد خود شخص است و اغلب از تبعیت و تقلید پیدا شود و این از حجبی است که مخصوصاً از معارف قرآن ما را محجوب نموده. مثلاً اگر اعتقاد فاسدی به مجرّد استماع از پدر و مادر یا بعض از جهله از اهل منبر در دل ما راسخ شده باشد، این عقیده حاجب شود ما بین ما و آیات شریفه الهیه؛ و اگر هزاران آیه و روایت وارد شود که مخالف آن باشد، یا از ظاهرش مصروف کنیم و یا به آن به نظر فهم نظر نکنیم.

در کریمه شریفه فرماید: «وَقالَ الرَّسُولُ یا رَبِّ اِنَّ قَوْمِی اتَّخَذوُا هذَا القُرآنَ مَهْجُوراً» (۲۰۶). مهجور گذاردن قرآن مراتب بسیار و منازل بیشمار دارد که به عمده آن شاید ما متّصف باشیم. آیا اگر ما این صحیفه الهیه را مثلاً جلدی پاکیزه و قیمتی نمودیم و در وقت قرائت یا استخاره بوسیدیم و به دیده نهادیم، آن را مهجور نگذاشتیم؟

آیا اگر غالب عمر خود را صرف در تجوید و جهات لغویه و بیانیه و بدیعیه آن کردیم، این کتاب شریف را از مهجوریت بیرون آوردیم؟ آیا اگر قرائات مختلفه و امثال آن را فرا گرفتیم، از

ننگ هجران از قرآن خلاصی پیدا کردیم؟ آیا اگر وجوه اعجاز قرآن و فنون محسّنات آن را تعلّم کردیم، از شکایت رسول خدا صلی الله علیه و آله مستخلص شدیم؟ هیهات! که هیچ یک از این امور مورد نظر قرآن و مُنَزِّلْ عظیم الشأن آن نیست. قرآن کتاب الهی است و در آن شؤون الهیت

۱۵۹

است؛ قرآن حبل متّصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنویه و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مربّی آنها پیدا شود؛ از قرآن باید علوم الهیه و معارف لدنیه حاصل شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله به حسب روایت کافی شریف فرموده: «اِنَّما الْعِلْمُ ثَلاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ؛ وَفريضَةٌ عادِلَةٌ؛ وَسُنَّةٌ قائِمَةٌ» (۲۰۷).

قرآن شریف حامل این علوم است؛ اگر ما از قرآن این علوم را فرا گرفتیم، آن را مهجور نگذاشتیم. اگر دعوتهای قرآن را پذیرفتیم و از قصّه های انبیا علیهم السلام که مشحون از مواعظ و معارف و حکم است تعلیمات گرفتیم، اگر ما از مواعظ خدای تعالی و مواعظ انبیا و حکما که در قرآن مذکور است موعظت گرفتیم، قرآن را مهجور نگذاشتیم؛ و الّا غور در صورت ظاهر قرآن نیز اخلاد الی الارض (۲۰۸)، و از وساوس شیطان است که باید به خداوند از آن پناه برد.

یکی دیگر از حجب که مانع از فهم قرآن شریف و استفاده از معارف و مواعظ این کتاب آسمانی است، حجاب معاصی و کدورات حاصله از طغیان و سرکشی نسبت به ساحت قدس پروردگار عالمیان است که قلب را حاجب شود از ادراک حقایق. باید دانست که از برای هر یک از اعمال صالحه

یـا سـیئه چنـانکه در عـالم ملکوت صورتی است منـاسب بـا آن، در ملکوت نفس نیز صورتی است که به واسـطه آن در بـاطن ملکوت نفس یـا نورانیت حاصل شود و قلب مطهّر و منوّر گردد، در این صورت نفس چون آیینه صـیقل صافی گردد که لایق تجلیـات غیـبیه و ظهور حقـایق و معـارف در آن شود؛ و یـا ملکوت نفس ظلمـانی و پلیـد شود، در این صورت قلب چون آیینه زنگار زده و چرکین گردد که حصول معارف الهیه و حقایق غیبیه در آن عکس نیفکنـد. چون قلب در این صورت کم کم در تحت سـلطه شـیطان واقع شود و متصـرّف مملکت روح ابلیس گردد، سـمع و بصـر و سایر قوا نیز به تصرف آن پلید در آید، و سمع از معـارف و مواعظ الهی بکلّی بسـته شود، و چشم آیات باهره الهیه را نبینـد و از حق و آثار و آیات او کور گردد، و دل تفقّه در دین نکنـد و از تفکر در آیـات و بینات و تـذکر حق و اسـماء و صـفات محروم گردد، چنانکه حق تعالی فرموده: «لَهُمْ قُلوبٌ لایفْقَهونَ بِها وَلَهُمْ اَعْینٌ لا یبْصِرونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا

یسْـمَعُون بِها اُولئِک کالاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ» (۲۰۹). نظر آنهـا به عالم چون نظر انعام و حیوانات گردد که از اعتبار و تـدبّر خالی است، و قلـوب آنهـا چـون قلـوب حیوانـات شود که از تفکر و تـذکر بی بهره است، بلکه از نظر در آیـات و شـنیدن مواعـظ و معارف حالت غفلت و استکبار آنان روز افزون شود؛ پس، از حیوان پست تر و گمراهترند.

یکی دیگر از حجب غلیظه، که پرده ضخیم

است بین ما و معارف و مواعظ قرآن، حجاب حبّ دنیاست که به واسطه آن قلب تمام همّ خود را صرف آن کند و وجهه قلب یکسره دنیا وی شود؛ و قلب به واسطه این محبت از ذکر خدا غافل شود و از ذکر و مذکور اعراض کند. هر چه علاقه مندی به دنیا و اوضاع آن زیادت شود، پرده و حجاب قلب ضخیمتر گردد و گاه شود که این علاقه به طوری بر قلب غلبه کند و سلطان حبّ جاه و شرف به قلب تسلّط پیدا کند که نور فطره الله بکلّی خاموش شود و درهای سعادت به روی انسان بسته شود و شاید قفلهای قلب که در آیه شریفه است که می فرماید: «اَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرآنَ اَمْ عَلَی قُلُوبٍ اَقْفالُها» (۲۱۰) همین قفل و بندهای علایق دنیوی باشد. کسی که بخواهد از معارف قرآن استفاده کند و از مواعظ الهیه بهره بردارد، باید قلب را از این ارجاس تطهیر کند و لوث معاصی قلبیه را، که اشتغال به غیر است، از دل براندازد؛ زیرا غیر مطهّر محرم این اسرار نیست. قال تعالی: «اِنَّهُ لَقرآنٌ کریمٌ * فی کتابٍ مَکنونٍ * لا یمَسُّهُ اِلاّ الْمُطَهَّرُون» (۲۱۱). چنانکه از ظاهر این کتاب و مسّ آن در عالم ظاهره غیر مطهّر ظاهری ممنوع است تشریعاً و تکلیفاً، از معارف و مواعظ آن و باطن و سرّ آن ممنوع است کسی که قلبش متلوّث به ارجاس تعلّقات دنیویه است.

فصل پنجم [: برخی آداب قرائت قرآن]

یکی از آداب قرائت قرآن حضور قلب است، دیگر از آداب مهمّه آن، تفکر است. مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه

جستجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنانکه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سُبُل سلامت است و اخراج از همه مراتب

۱۶۱

ظلمات است به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانیه آن، که راجع به قوای ملکیه است، تا منتهی النّهایه آن، که حقیقت قلب سلیم است به دست آورد.

در قرآن شریف دعوت به تفکر و تعریف و تحسین از آن بسیار شده. قال تعالی: «وَاَنْزَلْنا اِلَیکَ الذِّکرَ لِتُبَینَ للنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یتَفَکرُونَ» (۲۱۲).

از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله منقول است که چون این آیه شریفه نازل شد که می فرماید: «اِنَّ فی خَلْقِ السّمواتِ وَالأرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّیلِ وَالنَّهارِ لآیاتٍ ...» (۲۱۳)، فرمود: «وَیلٌ لِمَنْ قَرَأَهَا و لم یتَفَکرْ فیها» (۲۱۴). عمده در این باب آن است که انسان بفهمد تفکرِ ممدوح کدام است؛ و الّا در اینکه تفکر در قرآن و حدیث ممدوح است شک نیست. بهترین تعبیرها از برای آن، آن است که خواجه عبدالله انصاری قدس سره می کند، قال: «اِعْلَمْ أنَّ التَّفَکرَ تَلَمُّسُ الْبَصیرَهِ لاسْتِدْراک الْبُغْیه» (۲۱۵). یعنی تفکر جستجو نمودن «بصیرت» است - که چشم قلب است - برای رسیدن به مقصود و نتیجه، که غایت کمال آن است و معلوم است مقصد و مقصود سعادت مطلقه است که به کمال علمی و عملی حاصل آید.

پس، انسان در آیات شریفه کتاب الهی و در قصص و حکایات آن باید مقصود و نتیجه انسانیه، که سعادت است، به دست آورد و چون سعادت رسیدن به سلامت مطلقه و عالم نور و

طریق مستقیم است، انسان باید از قرآن شریف سُبُل سلامت و معدن نور مطلق و طریق مستقیم را طلب کند؛ چنانکه در آیه شریفه سابقه اشاره به آن شد. چون شخص قاری مقصد را یافت، در تحصیل آن بینا شود و راه استفاده از قرآن شریف بر او گشوده و ابواب رحمت حق بر او مفتوح گردد، و عمر کوتاه عزیز خود و سرمایه تحصیل سعادت خویش را صرف در اموری که مقصود به رسالت نیست نکند و از فضول بحث و کلام در چنین امر مهمّی خودداری کند.

۱۶۲

چون مدّتی چشم دل را به این مقصود افکند و از دیگر امور صرف نظر کرد، چشم دل بینا گردد و حدید شود، و تفکر در قرآن برای نفس عادی شود و طرق استفاده باز گردد، و ابوابی بر او مفتوح شود که تاکنون نبوده، معارفی از قرآن استفاده کند که تاکنون به هیچ وجه [استفاده] نمی کرده؛ آن وقت شفا بودن قرآن را برای امراض قلبیه می فهمد، و مفاد آیه شریفه «وَ نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ و لا يزيدُ الظّالمينَ اِلّا خَساراً» (۲۱۶) و معنی قول امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) را که می فرماید: «وَتَعلَّمُوا الْقُرآنَ؛ فَاِنَّهُ رَبيعُ القُلُوبِ، وَ استَشْفُوا بِنُورِهِ؛ فَاِنَّهُ شِفاءُ الصّدُور» (۲۱۷) ادراک می کند و از قرآن شریف فقط شفاء امراض جسمانیه را طلب نمی کند، بلکه عمده مقصد را شفاء امراض روحانیه که مقصد قرآن است قرار می دهد. قرآن برای شفاء امراض جسمیه نازل نشده، گرچه شفاء امراض جسمیه به او حاصل شود؛ چنانکه انبیا علیهم السلام نیز برای شفاء جسمانی نیامده بودند گرچه شفا می دادند؛ آنها اطبّاء نفوس و

شفا دهندگان قلوب و ارواحند.

یکی از آداب مهمّه قرائت قرآن که انسان را به نتایج بسیار و استفادات بیشمار نائل کند، «تطبیق» است و آن چنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد. مثلاً، در قصه شریفه حضرت آدم علیه السلام ببیند سبب مطرود شدن شیطان از بارگاه قدس با آن همه سجده ها و عبادتهای طولانی چه بوده، خود را از آن تطهیر کند؛ زیرا مقام قرب الهی جای پاکان است، با اوصاف و اخلاق شیطانی قدم در آن بارگاه قدس نتوان گذاشت. از آیات شریفه استفاده شود که مبدأ سجده ننمودن ابلیس خودبینی و عجب بوده که کوس «اَنَا خَیرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ» (۲۱۸) زد، و این خودبینی اسباب خودخواهی و خودفروشی – که استکبار است – شد؛ و آن، اسباب خود رأیی – که استقلال و سرپیچی از فرمان است – شد، پس مطرود درگاه شد. ما از اوّل عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خبیثه او متّصف هستیم و در فکر آن برنیامدیم که آنچه سبب مطرودیت درگاه قدس است در هر

کسی باشد مطرود است؛ شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از درگاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن درگاه راه یابیم. می ترسم لعنهایی که به ابلیس می کنیم خود نیز در آن شریک باشیم.

بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظّ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه

را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. مثلاً، در آیه شریفه در سوره انفال فرماید: «اِنَّما المُؤْمِنُونَ الَذِینَ اِذا ذُکرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلوبُهُمْ و إذا تُلِیتْ عَلیهِمْ آیـاتُهُ زادَتْهُمْ إیمانـاً وَعَلی رَبِّهِمْ یتَوَکلُون ...» (۲۱۹)، شـخص سالک باید این اوصاف ثلاثه را ببینـد با او منطبق است؟ آیا وقتی ذکر خـدا می شود، قلب او فرو می ریزد و ترسـناک می شود و وقتی آیات شـریفه الهیه بر او خوانـده می شود، نور ایمـان در قلبش افزایش پیـدا می کنـد و اعتمـاد و توکلش به حق تعـالی است؟ یـا در هر یـک از مراتب راجل، و از هر یک از این خواصّ محروم است. اگر بخواهـد بفهمد که از حق ترسـناک است و قلبش از ترس خداوند فرو می ریزد، به اعمـال خود نظر کنـد. انسان ترسـناک در محضـر کبریایی جسارت به مقام مقدّسـش نکنـد و در حضور حضـرت حق هتک حرمات الهیه ننماید. اگر با آیات الهیه ایمان قوی شود، نور ایمان به مملکت ظاهرش نیز سـرایت کند. ممکن نیست قلب نورانی باشد، و زبان و کلام و چشم و نظر و گوش و استماع نورانی نباشد. بشر نورانی آن است که تمام قوای ملکیه و ملکوتیه اش نور بخش باشد؛ و علاوه بر آنکه خود او را هدایت به سعادت و طریق مستقیم کند، به دیگران نیز نورافشانی کند و آنها را به راه انسانیت هدایت کند؛ چنانکه اگر کسی به خدای تعالی توکل و اعتماد داشته باشد، قطع طمع از دست دیگران کند و بار احتیاج و فقر خود را به درگاه غنی مطلق افکند؛ و دیگران را که چون خود او فقیران و بینوایانند

مشکل گشا نداند.

مصباح ۲ شمه ای از آداب قرائت در خصوص نماز

فصل اوّل: [مراتب قرائت]

برای قرائت، در این سفر روحانی و معراج الهی مراتب و مدارجی است که به مناسبت این

۱۶۴

رساله به بعض از آن اکتفا می کنیم:

اوّل آنکه قاری جز به تجوید قرائت و تحسین عبارت به چیزی نپردازد؛ و همّ او فقط تلفظ به این کلمات و تصحیح مخارج حروف باشد تا تکلیفی ادا و امری ساقط شود. معلوم است برای چنین اشخاصی تکالیف کلفت و زحمت دارد، و باطن آنها از آن منحرف است. اینان را حظّی از عبادت نیست جز آنکه معاقب به عقاب تارك نیستند؛ مگر آنکه از خزائن غیب تفضّلی شود و به همان لقلقه، مورد احسان و انعام گردند. این طایفه گاهی شود که زبان آنها که مشتغل به ذکر حق است، قلب آنها از آن بکلّی عاری و بری است؛ و در حقیقت این دسته به صورت داخل نماز و به باطن و حقیقت مشغول به دنیا و مآرب و شهوات دنیویه هستند. گاهی شود که قلب آنها نیز اشتغال به تفکر در تصحیح صورت نماز دارد؛ در این صورت، اینها به حسب قلب و زبان وارد صورت نماز هستند، و این صورت از آنها مقبول و مرضی است.

طایفه دوم کسانی هستند که به این حدّ قانع نشده و نماز را وسیله تذکر حق دانند و قرائت را تحمید و ثنای حق شمارند. از برای این طایفه مراتب بسیاری است که ذکر آن به طول انجامد و شاید اشاره به این طایفه است

حدیث شریف قدسی:

قَسَّمْتُ الصلاهَ بَینی وَ بَینَ عَبْدِی: فَنِصْفُها لی، و نِصْفُها لِعَبْدی. فَاِذا قالَ: «بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ» یقُولُ الله: ذَکرَنی عَبْدی و

اِذا قال: «اَلْحَمْـدُ للّه» يقولُ الله: حَمَدَنى عَبْدى وَاَثْنى عَلَى و هو مَعنى «سَـمِعَ الله لِمَنْ حَمِدَهُ» و اِذا قال: «الرَّحْمنِ الرَّحيم» يقولُ الله: عَظَّمَنى عَبْـدى و اِذا قـالَ: «مالِـك يوْمِ الـدّينِ» يقُولُ الله: مَجَّدَنى عبـدى [وفى روايه: فَوَّضَ الى عَبْـدى] و إذا قـال: «إيـاك نعبد وإياك نسـتعين» يقول الله: هـذا بَينى وَ بَينَ عَبْـدى. و إذا قال: «اِهْـدِنَا الصِّـراطَ الْمُسْـتَقيمَ» يقولُ الله: هذا لِعَبْدِى وَ لِعَبْدى ما سَأل. (۲۲۰)

چون نماز، به حسب این حدیث شریف، تقسیم شـده است بین حق و عبد، باید عبد تا آنجا که حق مولی است قیام به حق او کنـد؛ و به ادب عبودیت، که در این حـدیث شـریف فرموده است، قیـام کنـد تـا حق (تعالی شأنه) به لطایف ربوبیت با او عمل فرماید؛ چنانکه فرماید:

۱۶۵

«وَ اَوْفُوا بِعَهْدى اُوفِ بِعَهْدِكمْ» (۲۲۱).

تکمیل: از حدیث شریف قدسی چنین ظاهر شود که تمام نماز بین حق و عبد تقسیم شده است و فقط «حمد» را از باب نمونه و مَثَل ذکر فرموده اند.

در هر یک آن احوال و افعال صـلاتی برای حق تعالی حقی است که عبـد بایـد به آن قیام کند که آن آداب عبودیت است در آن منزل؛ و برای عبـد حـظّ و نصـیبی است که پس از قیـام به ادب عبودیت حق تعـالی عنـایت فرمایـد به لطف خفی و رحمت جلی. اگر خود را در این میقاتهای الهیه از عنایات خاصّه محروم دید، بداند که به آداب عبودیت قیام ننموده. علامت آن برای متوسّـطین آن است که لـذت مناجـات و حلاـوت عبادات را ذائقه قلب نمی چشـد و از بهجت و سرور و انقطاع به حق محروم شود؛ و عبادتی که

از لذت و حلاوت خالی باشد، روحی ندارد و قلب را از آن استفاده ای نباشد.

پس ای عزیز، قلب را به آداب عبودیت مأنوس کن و به ذائقه روحِ حلاوت ذکر خدا را بچشان. این لطیفه الهیه در ابتداء امر به شدت تذکر و انس با ذکر حق حاصل شود؛ ولی در ذکر قلب مرده نباشد و غفلت بر آن مستولی نشود. چون با تذکر قلب را مأنوس نمودی، کم کم عنایات ازلیه شامل حالت گردد و فتح ابواب ملکوت بر قلبت گردد و علامت آن تجافی از دار غرور و انابه به دار خلود و استعداد برای موت قبل از رسیدن موت است. (۲۲۲)

بارالها، از لذت مناجات و حلاوت مخاطبان خود ما را نصیبی عنایت فرما؛ و ما را در زمره ذاکران و جرگه منقطعان به عزّ قدس خود قرار ده؛ و دل مرده ما را حیاتی جاویدان بخش و از دیگران منقطع و به خود متوجّه فرما. إنّک وَلی الْفَضْل و الإنعام.

فصل دوم: بعض آداب استعاذه

قال تعالی: «فاِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّه مِنَ الشّیطانِ الرَّجیم * اِنَّهُ لَیسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلی الَّذینَ

آمَنُوا وَعَلی رَبِّهِم یتَوَکلُونَ * اِنَّما سُلْطانُهُ عَلی الَّذینَ یتَوَلَّوْنَهُ و الَّذینَ هُمْ بِهِ مُشْرِکون» (۲۲۳). از آداب مهمه قرائت، خصوصاً قرائت در نماز که سفر روحانی و معراج حقیقی است، استعاذه از شیطان رجیم است که خار طریق معرفت و مانع سیر و سلوک الی الله است؛ چنانکه خدای تعالی خبر دهد از قول او در سوره مبارکه اعراف آنجا که فرماید: «قالَ فَبِما اَغْوَیتَنی لَاَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَک الْمُسْتَقیم» (۲۲۴). قسم خورده است که سر راه مستقیم را بر اولاد آدم بگیرد

و آنها را از آن بازدارد. پس، در نماز که صراط مستقیم انسانیت و معراج وصول الی الله است بی استعاذه از این راهزن صورت نگیرد و بدون پناه بردن به حصن حصین الوهیت از شرّ او ایمنی حاصل نشود. این استعاذه و پناه بردن، با لقلقه لسان و صورت بی روح و دنیای بی آخرت تحقّق پیدا نکند؛ چنانکه مشهود است که این لفظ را کسانی هستند که چهل پنجاه سال گفته و از شرّ این راهزن نجات نیافته، و در اخلاق و اعمال بلکه عقاید قلبیه از شیطان تبعیت و تقلید نموده اند. اگر درست پناه برده بودیم از شرّ این پلید، ذات مقدس حق تعالی که فیاض مطلق و صاحب رحمت واسعه و قدرت کامله و علم محیط و کرم بسیط است ما را پناه داده بود و ایمان و اخلاق و اعمال ما اصلاح شده بود. پس، باید دانست که هر چه از این سیر ملکوتی و سلوک الهی بازماندیم، به واسطه اغوای شیطان، از قصور یا تقصیر خود ماست که به آداب معنویه و شرایط قلبیه آن قیام نکردیم؛ چنانکه در تمام اذکار و اوراد و عبادات که به نتایج روحیه و آثار ظاهریه و باطنیه آنها نائل نمی شویم برای همین دقیقه است. از آیات شریفه قرآنیه و از احادیث شریفه معصومین علیهم السلام آداب کثیره استفاده شود که تعداد همه آنها محتاج به فحص کامل و اطاله کلام است و ما به ذکر بعض آنها اکتفا می کنیم.

یکی از مهمّات آداب استعاذه «خلوص» است؛ چنانکه خدای تعالی از شیطان نقل فرماید: «فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ اَجْمَعینَ * اِلّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ» (۲۲۵) این

«اخلاص»، به حسب آنچه از کریمه شریفه ظاهر شود، بالاتر از اخلاص عملی است، چه عمل جوانحی یا جوارحی؛ زیرا به صیغه مفعول است؛ و اگر منظور اخلاص اعمالی بود، به صیغه فاعل تعبیر می شد.

۱۶۷

گر چه در ابتداء سلوک برای عامّه این حقیقت و لطیفه الهیه حاصل نشود مگر به شدّت ریاضات عملیه، و خصوصاً قلبیه که اصل آن است؛ چنانکه اشاره به آن است در حدیث مشهور که می فرماید: «مَنْ اَخْلَصَ للّه اَرْبَعینَ صباحاً جَرَتْ ینابیعُ الْحِکمَهِ مِنْ قَلْبِهِ عَلی لِسانِه» (۲۲۶).

پس، در اوّل امر اخلاص عمل باعث خلوص قلب شود؛ و چون قلب خالص شد، انوار جلال و جمال، در مرآت قلب ظاهر شود و جلوه کند و از باطن قلب به ظاهر ملک بدن سرایت کند.

بالجمله، آن خلوص که موجب خروج از تحت سلطنت شیطانیه است، خالص شدن هویت روح و باطن قلب است برای خدای تعالی. اشاره به این مرتبه از خلوص است کلام حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در مناجات شعبانیه: «الهی، هَبْ لی کمالَ الاِنْقِطاعِ اِلَیک». (۲۲۷) چون قلب به این مرتبه از اخلاص رسد و از ما سوی بکلّی منقطع شود و در مملکت وجود او به جز حق راه نداشته باشد، شیطان را - که از غیر راه حق بر انسان راه یابد - بر او راه نباشد؛ و حق تعالی او را به پناه خود بپذیرد و در حصن حصین الوهیت واقع شود؛ چنانکه فرماید: «کلمهُ لا اِلهَ اِلّا الله حِصْنی؛ فَمَنْ دَخَلَ حِصْنی، اَمِنَ مِنْ عَذابی» (۲۲۸). دخول در حصن «لا اِلهَ اِلّا الله» را مراتبی است، چنانکه ایمنی از عذاب را نیز مراتبی است.

یکی

دیگر از آداب و شرایط استعاذه آن است که در آیه شریفه - که در اوّل فصل مذکور شد - اشاره به آن فرموده، و آن «ایمان» است و آن غیر از علم است، ولو به برهان حِکمی حاصل شود (پای استدلالیان چوبین بود). (۲۲۹)

ایمان حظّ قلب است که با شدّت تذکر و تفکر و انس و خلوت با حق حاصل شود. شیطان با آنکه علم به مبدأ و معاد - به نصّ قرآن - داشته، در زمره کفار محسوب شده. اگر ایمان عبارت از همین علم برهانی بود، باید کسانی که این علم را دارند از تصرف شیطان دور باشند و نور

۱۶۸

هدایت قرآن در آنها تابان باشد؛ با اینکه این آثار را می بینیم حاصل نشود با ایمان برهانی.

پس اگر بخواهیم از تصرف شیطان خارج شویم و در تحت پناه حق تعالی واقع شویم، باید با شدّت ارتیاض قلبی و دوام توجّه یا کثرت آن و شدّت مراوده و خلوت، حقایق ایمانیه را به قلب رسانده تا قلب الهی شود؛ و چون قلب الهی شد، از تصرّف شیطان تهی گردد؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «اللّه وَلی الَّذینَ آمَنوا یخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ اِلی النُّور» (۲۳۰) پس مؤمنین را، که حق تعالی متصرّف و متولّی ظاهر و باطن و سرّ و علن است، از تصرّفات شیطان خالص و در سلطنت رحمان داخلند، و از همه مراتب ظلمات به نور مطلق آنها را خارج کند: از ظلمت معصیت وطغیان، و ظلمت کدورات اخلاق رذیله، و ظلمت جهل و کفر و شرک و خودبینی و خودخواهی و خودپسندی، به نور طاعت و عبادت و انوار اخلاق فاضله، و نور

علم و کمال ایمان و توحید و خدا بینی و خدا خواهی و خدا دوستی منتقل شود.

چنانکه یکی از آداب آن «توکل» است که آن نیز از شعب ایمان و انوار حقیقی لطیفه ایمانیه است و آن واگذار نمودن امور است به حق، که از ایمان قلب به توحید فعلی حاصل شود.

چون بنده سالک غیر حق تعالی مفزع و پناهی ندید و تصرّف در امور را منحصر به ذات مقدّسش دانست، حالت انقطاع و الجاء و توکل در قلب پیدا شود و استعاذه او حقیقت پیدا کند و چون از روی حقیقت به حصن حصین ربوبیت و الوهیت پناه برد، ناچار او را پناه دهد با فضل واسع و رحمت کریمانه، اِنَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظیم.

فصل سوم: بعض آداب تسمیه

عَنِ الرِّضا علیه السلام حینَ سُئِلَ عَنْ تَفْسیرِ «البِسمِلَهِ» قالَ: «مَعنی قَوْلِ القائِلِ: بِسْمِ الله، اَی اَسِمُ عَلی نَفْسِی سِمَةً مِنْ سِماتِ الله، و هی العِبادَةُ». قالَ الرّاوی فَقُلْتُ له: ما السِّمَةُ؟ قال: «اَلْعَلامَه» (۲۳۱).

بدان (جَعَلَكَ الله وَإیانا مِنَ المُتَسَمّینَ بِسِماتِ الله) که دخول در منزل «تسمیه» برای سالک میسور نیست مگر بعد از دخول در منزل استعاذه.

برای متوسّطین و امثال ما ناقصین، ادب آن است که سمه و داغ عبودیت را در وقت

«تسمیه» به قلب بگذاریم، و قلب را از سمات الله و آیات و علامات الهیه با خبر کنیم و به لقلقه لسان اکتفا نکنیم؛ باشد که از عنایات ازلیه شمّه ای شامل حال ما شود و جبران ماسبق کند، و راهی به تعلّم اسماء بر قلب ما مفتوح گردد و راهی به مقصود حاصل شود.

بالجمله، شخص سالک که بخواهد تسمیه او حقیقت پیدا کند، باید

رحمتهـای حق را به قلب خود برسانـد و به رحمت رحمـانیه و رحیمیه متحقّق شود. علامت حصول نمونه آن در قلب آن اسـت که با چشم عنایت و تلطّف به بنـدگان خـدا نظر کنـد و خیر و صـلاح همه را طالب باشد. این نظر نظر انبیاء عظام و اولیاء کمّل علیهم السـلام است. منتهی آنها دو نظر دارنـد: یکی نظر به سـعادت جامعه و نظام عائله و مـدینه فاضـله؛ دیگر، نظر به سـعادت شخص و علاقه کامله به این دو سـعادت دارند و قوانین الهیه که به دست آنها تأسیس و انفاذ و کشف و اجرا می شود، این دو سعادت را کاملاً مراعات می نماید. حتی در اجرای قصاص و حدود و تعزیرات و امثال آن، که به نظر می رسد با ملاحظه نظام مـدینه فاضـله تأسیس و تقنین شده است، هر دو سـعادت منظور است؛ زیرا این امور در اکثر برای تربیت جانی و رساندن او به سعادت دخالت کامل دارد. حتی کسانی که نور ایمان و سـعادت ندارنـد و آنها را با جهاد و امثال آن به قتل می رسانند – مثل یهود بنی قریظه – برای خود آنها نیز این قتل صـلاح و اصـلاح بود؛ و می توان گفت از رحمت کامله نبی ختمی قتل آنهاست؛ زیرا بـا بودن آنهـا در این عـالم در هر روزی برای خود عـذابهای گونـاگون تهیه می کردنـد، که تمام حیات اینجا به یک روز عذاب و سـختیهای آنجا مقابله نکند. این مطلب برای کسانی که میزان عذاب و عقاب آخرت و اسـباب و مسبّبات آنجا را می دانند پر واضح است. پس، شمشیری که به گردن یهود بنی قریظه و امثال آنها

زده می شود به افق رحمت نزدیکتر بوده و هست تا به افق غضب و سخط.

بـاب امر به معروف و نهی از منکر از وجهه رحمت رحیمیه است. پس، بر آمر به معروف و ناهی از منکر لازم است که به قلب خود از رحمت رحیمیه بچشانـد، و نظرش در امر و نهی خودنمـایی و خودفروشـی و تحمیـل امر و نهی خود نباشـد؛ زیرا اگر با این نظر مشـی کند، منظور از امر به معروف و نهی از منکر، که حصول سـعادت عباد و اجرای احکام الله در بلاد است، حاصـل نشود. بلکه گاه شود که از امر به معروفِ انسان جاهل نتیجه معکوسه حاصل شود، و چنـدین منکر سـربار شود برای یک امر و نهی جاهلانه که از روی خواهش نفسانی و

۱۷۰

تصـرّف شـیطانی واقع شود. امـا اگر حسّ رحمت و شـفقت و حق نوعیت و اخوّت انسـان را به ارشـاد جاهلاـن و بیـدار کردن غافلان وادار کند، کیفیت بیان و ارشاد که از ترشّـحات قلب رحیمانه است طوری شود که قهراً تأثیر در موادّ لایقه بسـزا کند و قلوب صلبه سخت را نیز از آن استکبار و استنکار فرو نشاند.

افسوس که ما از قرآن تعلّم نمی گیریم و به این کتاب کریم الهی نظر تدبّر و تعلّم نداریم و اسـتفاده ما از این ذکر حکیم کم و ناچیز است. اکنون تفکر در آیه شـریفه «اِذْهَبا اِلی فِرعَوْنَ اِنَّهُ طَغی * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَیناً لَعَلَّهُ یتَـذَکرُ اَوْ یخْشـی» (۲۳۲) راه هایی از معرفت و درهایی از امید و رجا به قلب انسان مفتوح کند.

فرعون که طغیانش به جایی رسید که «اَنَا رَبُّکمُ الأَعْلَی» (۲۳۳) گفت – و

علوّ و فسادش به پایه ای قرار گرفت که «یذَبّحُ اَبْنائَهُمْ وَ یسْتَحْی نِسائَهُم» (۲۳۴) درباره او نازل شد، و به مجرد خوابی که دید و کهَنه و سَحَره به او خبر دادند که موسی بن عمران علیه السلام خواهد طلوع کرد زنها را از مردها جدا کرد و بچه های بی گناه را ذبح نمود و آن همه فساد کرد - خداوند رحمن به رحمت رحیمیه خود در جمیع زمین نظر فرمود و متواضعترین و کاملترین نوع بشر، یعنی نبی عظیم الشّأن و رسول عالی مقام مکرّمی مثل موسی بن عمران (علی نبینا و آله و علیه السلام) را انتخاب فرمود و با دست تربیت خود تعلیم و تربیت کرد او را؛ چنانکه فرماید: «وَلمّا بَلَغَ اَشُدَّهُ واسْتَوی آتَیناهُ حُکماً وَعِلْماً و کذلِک نَجْزِی الُمحْسِنین» (۲۳۵) و پشت او را قوی فرمود به برادر بزرگواری مثل هارون علیه السلام؛ و این دو بزرگوار را، که گل سرسبد عالم انسانیت بودند، خدای تعالی انتخاب فرمود؛ چنانکه فرماید: «وَاَنَا اخْتَرْتُک» (۲۳۶) و فرماید: «وَ اصطَنَعْتُک لِنَفْسِی * اِذْهَبْ اَنْتَ وَاَخُوک بِآیاتِی و لا تَنِیا فِی ذِکرِی» (۲۳۷) و دیگر آیات شریفه که در این موضوع وارد شده که از حوصله بیان خارج است و قلب عارف را از آن نصیبی است که گفتنی نیست.

۱۷۱

تو نیز اگر چشم دل باز کنی، یک نغمه روحانی لطیفی می شنوی که جمیع مسامع قلبت و شراشر وجودت از سرّ توحید پر شود. بالجمله، با همه تشریفات خدای تعالی این همه تهیه را دید و موسی کلیم را ورزید به ورزش های روحانی؛ چنانکه فرماید: «وَفَتَنّاک فُتُوناً» (۲۳۸) و سالها در خدمت شعیب پیر، مرد

راه هدایت و ورزیده عالم انسانیت، او را فرستاد؛ چنانکه فرماید: «فَلَبِثْتَ سِنینَ فی اَهْلِ مَدْینَ ثُمَّ جِئْتَ عَلی قَدَرٍ یا موسی» (۲۳۹). پس از آن، برای اختبار و افتتان بالاتری، او را در بیابان در طریق شام فرستاد، و راه او را گم کرد، و باران بر او فرو ریخت، و تاریکی را بر او چیره، و درد زاییدن را بر زنش عارض فرمود؛ و چون جمیع درهای طبیعت به روی او بسته شد و قلب شریفش به جبلّت فطرت صافیه منقطع به حق شد و سفر روحانی الهی در این بیابان ظلمانی بی پایان به آخر رسید، «آنَسَ مِنْ جانِبِ الطُّورِ ناراً ... فَلَمّا اَتیها نُودِیَ مِنْ شاطِئِ الوادِ الأیمَنِ فِی البُقْعَةِ الْمُبارَکةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی اِنّی اَنَا اللّه رَبُّ الْعالَمین» (۲۴۰). پس از این همه امتحانات و تربیتهای روحانی، برای چه خدای تعالی او را تهیه کرد؟ برای دعوت و هدایت و ارشاد و نجات دادن یک نفر بنده طاغی یاغی که کوس «اَنَا رَبُّکُمُ الاَعْلی» می کوفت، و آن همه فساد در ارض می کرد. ممکن بود خدای تعالی او را به صاعقه غضب بسوزاند، ولی رحمت رحیمیه برای او دو پیغمبر بزرگ می فرستد، در عین حال سفارش او را می فرماید که با او با کلام نرم لین گفتگو کنید؛ باشد که به یاد خدا افتد و از کردار خود و عاقبت امر بترسد. این دستور امر به معروف و نهی از منکر است. این کیفیت ارشاد مثل فرعون طاغوت است. اکنون تو نیز که می خواهی امر به معروف و نهی از منکر کنی و خلق خدا را ارشاد کنی، از

این آیـات شـریفه الهّیه، که برای تـذکر و تعلّم فرو فرسـتاده شـده، متـذکر شو و تعلم گیر بـا قلب پر از مَحَبّت و دلِ با عاطفه با بندگان خداوند ملاقات کن و خیر آنها را از صـمیم قلب طالب شو. چون قلب خود را رحمانی و رحیمی یافتی، به امر و نهی و ارشاد قیام کن تا دلهای سخت را برق عاطفه قلبت نرم کند و آهن قلوب به موعظت آمیخته، با آتش محبّتت لین گردد.

این وادی غیر از وادی بغض فی الله و حبّ فی الله است که انسان باید با اعداء دین

۱۷۲

عـداوت داشـته باشـد؛ چنـانکه در روایـات شـریفه و قرآن کریم وارد است. آن در جـای خود صـحیح و این نیز در جـای خود صحیح است.

باب ۵ شمّه ای از آداب و اسرار رکوع

فصل اوّل: تکبیر قبل از رکوع

ظـاهر آن آست که این تکبیر از متعلّقات رکوع و برای مهیا شـدن است برای منزل رکوع. وادب آن، آن است که مقام عظمت و جلال حق و عزّت و سلطنت ربوبیت را در نظر آرد و مقام ضعف و عجز و فقر و ذلّت عبودیت را نصب العین خود قرار دهد؛ و در این حال، به مقدار معرفتش به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت، تکبیر حق تعالی از توصیف کند.

باید بنده سالک تسبیح و تقدیسـی که نماید، محض اطاعت امر و به واسطه اذن حق تعالی عبادات بداند؛ و الّا خود را جسارت آن نبود که در محضر ربوبیت مثل او عبد ضعیفی که در حقیقت لا شیء و آنچه دارد نیز از خود معبود عظیم الشأن است لاف از تعظیم او زند. جایی که مثل علی بن الحسین با آن

لسان ولایت مآبی شیرین، که لسان الله است، عرض کند:

«أفَبِلسانی هذا الْکالّ اَشْکرُک» (۲۴۱)

از پشه لاغری چه خیزد. (۲۴۲)

پس، چون عبد سالک خواهد وارد منزل خطرناک رکوع شود، باید خود را مهیای آن مقام کند؛ و با دست خود تعظیم و عبادت و سلوک خود را پشت سر اندازد و دستها را تا حذای گوش بلند کند و کفهای خالی خود را رو به قبله کند و صفر الید و تهی دست با قلب پر از خوف و رجا، خوف از تقصیر و قصور به قیام به مقام عبودیت و رجاء واثق به مقام مقدّس حق که او را تشریف داده و به چنین مقاماتی که از خُلّص اولیا و کمّل احبّاست بار داده، وارد منزل رکوع شود.

فصل دوم: آداب انحناء رکوعی

عمده احوال صلات سه حال است، که سایر اعمال و افعال مقدّمات و مهیئات آنهاست:

اوّل قیام؛ دوم رکوع؛ سوم سجود و اهل معرفت این سه را اشاره به توحیدات ثلاثه دانند و ما در سرّ الصلاه آن مقامات را مذکور داشتیم. اینک با لسانی دیگر بیان این منازل کنیم که با عامّه مناسبتی داشته باشد.

پس گوییم که چون صلات معراج کمالی مؤمن و مقرّب اهل تقواست، متقوّم به دو امر است که یکی مقدّمه دیگر است:

اوّل، ترک خودبینی و خودخواهی؛ که آن، حقیقت و باطن تقواست.

دوم، خداخواهی و حق طلبی؛ که آن، حقیقت معراج و قرب است و لهذا «الصلاةُ قُربانُ کلِّ تَقِی» (۲۴۳). چنانکه قرآن شریف نیز نور هدایت است ولی برای متقین: «ذلِک الکتابُ لارَیبَ فیه هُدی لِلْمُتَّقین» (۲۴۴).

بالجمله، در این سه مقام که مقام قیام و رکوع و سجود است، این

دو مقـام بتدریـج حاصـل شود. پس، در حال «قیام» ترک خودبینی است به حسب مقام فاعلیت، و رؤیت فاعلیت حق و قیومیت حق مطلق. در «رکوع» ترک خودبینی است به حسب مقام صفات و اسماء؛ و رؤیت مقام اسماء و صفات حق است. در «سجود» ترک خودبینی است مطلقـاً و خـداخواهی و خـداطلبی است مطلقـاً و جمیع منـازل سـالکین از شؤون این مقامـات ثلاـثه است؛ چنانکه بر اهل بصیرت و اصحاب عرفان و سلوک واضح است.

چون سالـک در این مقامات توجّه به این نمود که سرّ این اعمال توحیـدات ثلاثه است، هر یک از مقامات که دقیقتر و لطیفتر است سالک را مراقبت بیشتر ضرور است و البته خطر مقام بالاتر و لغزشش بیشتر است.

پس، در مقـام رکوع چون سالک را دعوی آن است که در دار وجود علم و قـدرت و حیات و اراده ای جز از حق نیست و این دعوی بسـیار بزرگ و مقـام بسـیار دقیقی است و از امثـال ما این دعاوی نشایـد، به باطن ذات بایـد به درگاه مقـدّس حقّ روی تضرّع و مسکنت و ذلّت آوریم و عذر قصور و تقصیر خواهیم، و نقصان خود را به عین عیان و شهود وجدان دریابیم؛ شاید که از مقام مقدّس توجّهی و عنایتی شود و حال اضطرار، اسباب دستگیری ذات مقدّس شود

۱۷۴

«اَ مَّنْ یجیبُ المُضْطَرِّ اِذا دَعاهُ وَ یکشِفُ السُّوءَ» (۲۴۵).

فصل سوم: [وصف رکوع صلات معراج]

در صلات معراج رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که پس از رکوع خطاب عزّت رسید:

فَانْظُرْ إلی عَرْشِی. قالَ رَسُولُ الله: فَنَظَرْتُ إلی عَظَمَهٍ ذَهَبَتْ لها نَفْسی وَغُشِی عَلَی؛ فَاُلْهِمْتُ أنْ قُلْتُ: «سُبْحانَ رَبِّی

العَظيم وَ بِحَمْدِهِ» لِعِظَمِ ما رَاَيتُ. فَلَمّا قُلْتُ ذلِك، تجلّی الْغَشْی عَنِّی، حَتّی قُلْتُها سَبْعاً اُلْهِمُ ذلِک؛ فَرَجَعَتْ اِلَی نَفْسی کما کانَت ... (۲۴۶)

اکنون که ما را به خلوت انس راهی نیست و به مقام قدس جایگاهی نه، خوب است عجز و ذلّت خود را سرمایه وصول به مقصد و دستاویز حصول مطلوب قرار داده، دست از دامن مقصود برنداریم تا کام دل برآریم. لااقل اگر خود، مرد این میدان نیستیم، از مردان راه، هدایت طلبیم و از روحانیت کمّل اعانت جوییم، شاید بویی از معارف به مشام جان ما برسد و نسیمی از لطایف به کالبد مرده ما بوزد؛ زیرا عادت حق تعالی احسان و شیمه او تفضل و انعام است.

باب ۶ اسرار و آداب سجود

پس، سِرّ وضع سجودی، چشم از خود شستن است؛ و ادبِ وضع رأس بر تراب، اعلی مقامات خود را از چشم افکندن و از تراب پست تر دیدن است. واگر در قلب از این دعاوی که به حسب اوضاع صلاتی اشارت به آنهاست علّتی باشد، پیش ارباب معرفت نفاق است و چون خطر این مقام بالاترین خطرات است، سالک الی الله را لازم است به جبلّت ذاتی و فطرت قلبی متمسّک به ذیل عنایت حقّ (جلّ و علا) گردد و با ذلّت و مسکنت عفو تقصیرات را طلب کند.

ما چون در رساله سرّ الصّلاه این مقامات را بتفصیل ذکر نمودیم، در این رساله خودداری کنیم، و به روایت شریفه مصباح الشّریعه برای آداب آن اکتفا نماییم.

قال الصادق علیه السلام:

ما خَسِرَ، وَالله، مَنْ اَتی بحَقیقَهِ السُّجودِ وَلَو کانَ فِی الْعُمْرِ مَرَّهً واحِدَهً و ما اَفْلَحَ مَنْ خَلا بِرَبِّهِ فِی مِثْلِ ذلک الْحالِ تَشْبیهاً بِمُخادعٍ

نَفْسَه، غافِلاً لاهِياً عَمّا اَعَدَّهُ الله لِلسّاجِدينَ مِنْ أَنْسِ الْعاجِلِ و راحهِ الآجِلِ و لا بَعُدَ عَنِ الله اَبَداً مَنْ اَحْسَنَ تَقَرُّبَهُ فی السُّجُودِ و لا قَرُبَ اِلیهِ اَبداً مَنْ اَساءَ اَدَبَهُ وَضَیعَ حُرمَتَهُ بِتَعلُّقِ قَلْبِهِ بِسِواهُ فی حالِ سُجُودِهِ. فَاسْجُدْ سُجُودَ مُتَواضِعٍ لله تَعالی ذَلیلٍ، عَلِمَ اَنَّهُ خُلِقَ مِنْ تُرابٍ یطَأُهُ الْخَلْقُ؛ وَاَنَّهُ اتَّخَذَک مِنْ نُطْفَهٍ یسْتَقْذِرُها کلُّ اَحَدٍ؛ وَکوِّنَ و لم یکنْ و قد جَعَلَ الله مَعْنی السُّجودِ سَبَبَ التَّقَرُّبِ اِلَیهِ بالْقَلْبِ وَالسِّرِّ وَالرُّوح. فَمَنْ قَرُبَ مِنْهُ، بَعُدَ مِنْ غَیرِهِ؛ اَلا تَری فِی الظّاهِرِ اَنَّهُ لا یسْتَوی حالُ السُّجُودِ اِلّا بالتواری عَنْ جَمیعِ الاَشْیاءِ وَالاِحْتجابِ عَنْ کلِّ ما تَراهُ الْعُیونُ، کذلِک اَمرُ الْباطِنِ. فَمَنْ کانَ قَلْبُهُ مُتَعَلِّقاً فی صَلاتِهِ بِشَیءٍ دُونَ الله تَعالی، فَهُوَ قَریبٌ مِنْ ذلِک الشَّیءِ بَعیدٌ عَنْ حَقیقَهِ ما أرادَ الله مِنْهُ فِی صَلاتِهِ. قالَ الله عَزَّ وَجَلَّ: «ما جَعَلَ اللّه لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَینِ فی جَوْفِهِ» (۲۴۷).

وقالَ رَسُولُ الله صلی الله علیه و آله: قالَ الله تَعالی: لا اَطَّلِعُ عَلی قَلْبِ عَبْدٍ فأعْلَمُ فیهِ حُبَّ الاِخْلاصِ لِطاعَتی لِوَجْهی وَابْتِغاءِ مَرْضاتی، اِلّا لَوَلَّیتُ تَقْویمَهُ وَ سِیاسَتَهُ و من اشْتَغَلَ بِغَیری، فَهُوَ مِنَ الْمُسْتَهْزِئینَ بِنفسِهِ؛ وَ مَکتُوبٌ اِسْمُهُ فی دیوانِ الْخاسِرین. (۲۴۸)

در این حدیث شریف جمع بین بیان اسرار و آداب فرموده و تفکر در آن، طرقی از معرفت به روی سالک الی الله باز کند، و تأبّی و جحود منکرین را درهم می شکند، و تأیید و تشیید اصحاب ایقان را می فرماید، و حقیقت انس و خلوت با حق و ترک غیر حق تعالی را گوشزد فرماید.

در سجود، چون سایر اوضاع صلاتی، هیأتی و حالی و ذکری و سرّی است و این

امور برای کمّل طوری است که در این رساله بیان این اشارت شـده، و تفصیلاً بی تناسب است و از برای متوسّطین، هیأت آن ارائه خاکساری و ترک استکبار و خودبینی است و اِرغـام اَنف، که از مستحبّات مؤکـده بلکه ترک آن خلاف احتیاط است، اظهـار کمـال تخضّع و تـذلّل و فروتنی است؛ و نیز توجه به اصـل خویش و یـادآوری از نشـئه خود است و اعضـای ظاهره، که مَحالّ

ادراک و ظهور تحریک و قدرت است که همین هفت یا هشت عضو است، بر زمین مذلّت و مسکنت نهادن علامت تسلیم تامّ و تقدیم تمام قوای خود و خارج شدن از خطیئه آدمیه است.

چون تـذکر این معانی در قلب قوی شـد، کم کم قلب از آن منفعل شـده، حالی دست دهـد که آن حالت فرار از خود و ترک خودبینی است. نتیجه این حال، حصول حالت انس است و دنباله آن، خلوت تامّ حاصل شود و مَحَبّت کلّی پیدا شود.

باب ۷ آداب سلام

عبـد سالـک چون از مقـام سـجود، به خود آمـد و حـالت صـحو و هشـیاری برای او دست داد و از حـال غیبت از خلق به حـال حضور رجوع کرد، سـلام دهد به موجودات، سـلام کسی که از سفر و غیبت مراجعت نموده. پس در اوّل رجوع از سفر، سلام به نبی اکرم دهد و پس از آن، به دیگر موجودات توجّه کند. کسی که در نماز غایب از خلق نبوده و مسافر الی الله نشده، برای او سـلام حقیقـت نـدارد و جز لقلقـه لسـان نیست. پس، ادب قلـبی سـلام به ادب جمیـع صـلات است؛ و اگر در این نمـاز، که حقیقت معراج است، عروجی حاصل

نشده و از بیت نفس خارج نشده، سلام برای او نیست. نیز در این سفر اگر سلامت از تصرّفات شیطان و نفس امّاره بود، و در تمام این معراج حقیقی قلب را علتی نبود، سلام او حقیقت دارد و الّا لاسلامَ له. قال الصادقُ علیه السلام:

مَعنَی «السّلام» فی دبرِ کلِّ صَلاةٍ، الاَمانُ؛ اَی، مَنْ اَدّی اَمْرَ الله وَسُنَّةَ نَبیهِ صلی الله علیه و آله خاشِعاً مِنْهُ قَلْبُهُ، فَلَهُ الاَمانُ مِنْ بَلاءِ الدُّنیا وَبَراءَةٌ مِنْ عَذابِ الآخِرَهِ و «السّلامُ» اِسْمٌ مِنْ اَسْماءِ الله تَعالی، اَوْدَعَهُ خَلْقَهُ لِیسْتَعْمِلُوا مَعْناهُ فِی المُعامَلاتِ وَالأماناتِ و الاِضافاتِ وَتَصْدیقِ مُصاحَبَتِهم فیما بَینَهُمْ وَصِحَّهِ مُعاشَرَتِهِمْ. و إذا اَرَدْتَ اَنْ تَضَعَ السَّلامَ مَوْضِعَهُ وَتُؤَدّی مَعْناهُ، فَاتَّقِ الله، و لیسلَمْ مِنْک دینُک وَقَلْبُک وَعَقْلُک، و لا تُدَنِّسْها بِظُلْمَهِ الْمَعَاصِی، وَ لْتَسْلَمْ حَفَظَتُک اَنْ لا تُبْرِمَهُمْ و لا تُمِلَّهُمْ وَتُوحِشَهُمْ مِنْک بِسُوءِ مُعامَلَتِک مَعَهُمْ، ثُمَّ صَدیقُک ثُمَّ عَدُوُّک؛ فَاِنَّ مَنْ لَمْ یسْلَمْ مِنْهُ مَنْ هُوَ الأقْرَبُ اِلَیهِ، فَالاَبْعَدُ اَوْلی و من لا یضَعُ «السّلامَ» مَواضِعَهُ هذِهِ، فَلا سَلامَ و لا تَسْلیمَ؛ و کان کاذِباً فِی سَلامِهِ وَإنْ أفْشاهُ فِی الْخَلْق. (۲۴۹)

۱۷۷

باید دانست که تقوا را مراتب و منازلی است:

پس، تقوای ظاهر، نگاهداری ظاهر است از قذارت و ظلمت معاصی قالبیه. این تقوای عامّه است.

تقوای باطن، نگهداری و تطهیر آن است از افراط و تفریط و تجاوز از حد اعتدال در اخلاق و غرائز روحیه. این تقوای خاصّه است.

تقوای عقل، نگاهداری و تطهیر آن است از صرف آن در علوم غیر الهیه. مراد از علوم الهیه علومی است که مربوط به شرایع و ادیان الهیه باشد و جمیع علوم طبیعیه و غیر آنها که برای شناخت

مظاهر حق است الهیه است و اگر برای آن نباشد، نیست، هر چند مباحث مبدأ و معاد باشد. این تقوای اخصّ خواص است.

تقوای قلب، و آن نگاهداری آن است از مشاهده و مذاکره غیر حق. این تقوای اولیاست و مقصود از حدیث شریف که فرماید حق تعالی: «اَنا جَلیسُ مَنْ جَلَسَنی» (۲۵۰)، همین خلوت قلبی است. این خلوت بهترین خلوات، و خلوتهای دیگر مقدمه حصول همین است.

پس، کسی که متّصف به همه مراتب تقوا شد، دین و عقل و روح و قلب او و جمیع قوای ظاهره و باطنه اش سالم ماند؛ و حَفَظه و موکلین او نیز سالم مانند و از او ملول و وحشتناک نشوند. معاملات و معاشرات چنین شخصی با صدیق و عدوّش به طریق سلامت شود؛ بلکه ریشه عداوت از باطن قلبش منقطع شود، هر چند مردم با او عداوت ورزند و کسی که به جمیع مراتب سلامت نباشد، به همان اندازه از فیض «سلام» محروم و به افق نفاق نزدیک شود.

خاتمه بعضی از امور داخله و خارجه نماز

فصل اوّل: تسبیحات اربعه

آن متقوّم به چهار رکن است:

رکن اوّل «تسبیح» است و آن، تنزیه از توصیف به تحمید و تهلیل است، که از مقامات شامله است. بنده سالک باید در تمام عبادات متوجّه آن باشد و قلب خود را از دعوای ثناجویی حق نگاه داری کند؛ گمان نکند که از برای عبد ممکن است قیام به حقِ عبودیت، فضلاً از قیام به حقّ ربوبیت که چشم آمال کمّل اولیا از آن منقطع و دست طمع بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». (۲۵۱) از این جهت گفته اند کمال معرفت اهل معارف

عرفان عجز خویش است. (۲۵۲)

آری، چون رحمت واسعه حق (جلّ و علا) شامل حال ما بندگان ضعیف است، به سعه رحمت خود ما بیچارگان را بار خدمت داده و اجازه ورود در یک همچو مقام مقدّس منزّه، که پشت کرّوبیین از قرب به آن خم است، مرحمت فرموده و این از بزرگترین تفضّلات و ایادی ذات مقدّس ولی نعمت است بر بندگان خود، که اهل معرفت و اولیاء کمّل و اهل الله قدر آن را به قدر معرفت خود می دانند، و ما محجوبان بازمانده از هر مقام و منزلت و محرومان

۱۷۹

دور افتاده از هر کمال و معرفت بکلّی از آن غافلیم؛ و اوامر الهیه را، که فی الحقیقه بالاترین نعم بزرگ نامتناهی است، از تکلّف و کلفت دانیم و با کسالت قیام به آن کنیم، و از این جهت از نورانیت آن بکلّی محروم و محجوبیم.

رکن دوم «تحمید» است و آن، مقام توحید فعلی است که مناسب حال قیام است و مناسب قرائت است نیز. از این جهت، این تسبیحات در رکعات اخیره قائم مقام «حمد» است و مصلّی مختار است که «حمد» را نیز بخواند بجای آن.

رکن سوم «تهلیل» است و از برای آن مقاماتی است:

یکی مقام نفی معبود غیر حق است، و «لا اله الا الله» اَی: لا معبودَ سِوی الله. بنابراین، مقام «تهلیل» نتیجه مقام «تحمید» است؛ زیرا اگر محمدت منحصر به ذات مقدّس حق شد، عبودیت نیز بار خود را در آن مقام مقدّس افکند؛ پس، گویی سالک چنین گوید که چون جمیع محامد منحصر در حق است، عبودیت نیز منحصر به او شود، و او معبود شود و بتها همه

شکسته شود. از برای «تهلیل» مقامات دیگری است که مناسب این مقام نیست.

رکن چهارم «تکبیر» است. آن نیز تکبیر از توصیف است؛ گویی که عبد در اوّل ورود در «تحمید» و «تهلیل»، تنزیه از توصیف نموده، پس از فراغ از آن نیز تنزیه و تکبیر از توصیف نماید، که تحمید و تهلیلش محفوف به اعتراف به تقصیر و تذلّل باشد.

عبد سالک باید در این اذکار شریفه که روح معارف است حال تبتّل و تضرّع و انقطاع و تذلّل را در قلب تحصیل کند؛ و به کثرت مداومت باطن قلب را صورت ذکردهد و حقیقت ذکر را در باطن قلب متمکن سازد، تا قلب متلبّس به لباس ذکر شود و لباس خویش، که لباس بُعد است، از تن بیرون آورد؛ پس، قلب الهی حقّانی شود.

فصل دوم: آداب قلبیه قنوت

«قنوت» یکی از مستحبّات مؤکده است که ترک آن شایسته نیست، بلکه احتیاط در اتیان به آن است؛ زیرا بعضی از اصحاب قائل به وجوب شده اند، و ظاهر بعض روایات نیز وجوب است، گرچه اقوی در صناعت فقهی عدم وجوب است، چنانکه مشهور بین علماء اعلام است و آن متقوّم است به بلند نمودن دست را در حذاء وجه، و بسط باطن کفها را طرف

آسمان و خواندن ادعیه مأثوره یا غیر مأثوره.

فقها فرموده اند: افضل ادعیه در آن، دعای «فَرَج» است. (۲۵۳) و دلیل فقهی معتدّبهی به نظر نویسنده نرسیده بر افضلیت؛ ولی مضمون دعا دالّ بر فضیلت تامّه آن است، زیرا مشتمل بر «تهلیل» و «تسبیح» و «تحمید» است که روح توحید است؛ چنانکه بیان شد. نیز مشتمل بر اسماء بزرگ الهی است از قبیل: «الله»، «الحلیم»، «الکریم»،

«العَلی»، «العَظیم»، «الرَّبّ»؛ نیز مشـتمل بر ذکر رکوع و سـجود است؛ نیز مشتمل است بر صلوات بر پیغمبر و آل اوعلیهم السلام. گویی این دعای شریف با این اختصار مشتمل به تمام وظایف ذکریه صلات است.

از ادعیه شـریفه که بسـیار فضیلت دارد و مشتمل بر آداب مناجات بنده با حق و مشتمل بر تعداد عطایای کامله الهیه است که با حـال قنوت که حـال مناجـات و انقطاع به حق است تناسبی تامّ دارد و بعضـی از مشایـخ بزرگ رحمه الله بر آن تقریباً مواظبت داشت، دعـای «یـا مَنْ اَظْهَرَ الجَمیل» است که از کنوز عرش است، و تحفه حق برای رسول خـداست؛ و برای هر یک از فقرات آن فضایل و ثوابهای بسیار است؛ چنانکه در توحید شیخ صدوق رحمه الله است. (۲۵۴)

بهـتر در ادب عبودیت آن است که در حـال قنوت، که حـال مناجـات و انقطـاع به حق است در خصوص صـلات، که همه اش اظهـار عبودیت و ثناجویی است، و در این حالت که ذات مقـدّس حق (جلّ وعلا) بالخصوص فتـح باب مناجات و دعا به روی عبد فرموده و او را به این تشـریف شـرافت داده، بنده سالک نیز ادب مقام مقدّس ربوبیت را نگاه دارد، و از ادعیه خود مراقبت کنـد که مشـتمل بر تسبیـح و تنزیه حق تعـالی و متضـمّن ذکر و یـاد حق باشـد؛ و چیزهـایی که از حق در این حال شـریف می خواهد از سـنخ معارف الهیه و طلب فتح باب مناجات و انس و خلوت و انقطاع به سوی او باشد؛ و از طلب دنیا و امور خسیسـه حیوانیه و شهوات نفسانیه احتراز کند، و خود را

در محضر پاکان شرمسار ننماید و در محفل ابرار بی مقدار نکند.

ای عزیز، قنوت دست شستن از غیر حق و اقبال تامّ به عزّ ربوبیت پیدا کردن است، و کف خالی و سؤال به جانب غنی مطلق دراز نمودن است؛ و در این حال انقطاع، از دنیا یاد کردن

کمال نقصان و تمام خسران است.

جانا، اکنون که از وطن خود دور افتادی و از مجاورت احرار محجور شدی و گرفتار این ظلمتکده پر رنج و محن گردیدی، خود چون کرم ابریشم بر خود متن.

عزیزا، خدای رحمان فطرت تو را به نور معرفت و نار عشق تخمیر نموده، و به انواری چون انبیا و عشّاقی مانند اولیا مؤید فرموده، این نار را به خاک و خاکستر دنیای دنی منطفی نکن؛ و آن نور را به کدورت و ظلمت توجه به دنیا که دار غربت است مکدّر ننما؛ باشد که اگر توجّهی به وطن اصلی کنی و انقطاع به حق را از حق طلب کنی و حالت هجران و حرمان خود را با دلی دردناک به عرضش برسانی و احوال بیچارگی و بینوایی و گرفتاری خویش را اظهار کنی، مددی غیبی رسد و دستگیری باطنی شود و جبران نقایص گردد.

اگر از فقرات مناجات «شعبانیه» امام متّقین و امیر مؤمنین و اولاد معصومین اوعلیهم السلام، که امامان اهل معارف و حقایقند، در قنوت بخوانی، خصوصاً آنجا که عرض می کنند: «الهِی هَبْ لی کمالَ الانْقِطاعِ اِلَیک» (۲۵۵)، ولی با حال اضطرار و تبتّل و تضرّع نه با دل مرده چون دل نویسنده، بسیار مناسب این حال است.

فصل سوم: تعقیب

آن یکی از مستحبّات مؤکده است و ترک آن نیز مکروه است

و در نماز صبح و عصر تأکیدش بیشتر است. تعقیبات مأثوره بسیار است؛ از آن جمله تکبیرات ثلاثه اختتامیه است. شاید دست را بلند نمودن و سه مرتبه تکبیر گفتن و بعد دعای «لا اِله اِلّا الله وَحْدَهُ وَحْدَه ...» (۲۵۶) را خواندن کفایت کند. ما در رساله سرّ الصلاه اسرار روحیه این تکبیرات و رفع ید را به طور لطیفی، ذکر نمودیم و آن از الطاف حق تعالی است به این مسکین.

از جمله تعقیبات شریفه، تسبیحات صدّیقه طاهره علیها السلام است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن معظّمه تعلیم فرمود و آن افضل تعقیبات است. در حدیث است که اگر چیزی افضل از آن

۱۸۲

بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را به فاطمه علیها السلام عطا می فرمود. (۲۵۷) از حضرت صادق مروی است که این تسبیحات در هر روز در تعقیب هر نمازی پیش من محبوبتر است از هزار رکعت نماز در هر روز. (۲۵۸) و معروف پیش اصحاب آن است که «تکبیر» سی و چهار مرتبه، و «تحمید» سی و سه مرتبه، و «تسبیح» سی و سه مرتبه؛ به همین ترتیب.

چون صبحْ افتتاح ورود در دنیاست و با مخاطره اشتغال به خلق و غفلت از حق انسان مواجه است، خوب است انسانِ سالک بیدار در این موقع باریک، برای ورود در این ظلمتکده تاریک به حق تعالی متوسّل شود و به حضرتش منقطع گردد و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی بیند، به اولیاء امر و شفعاء انس و جان، یعنی رسول ختمی صلی الله علیه و آله و ائمّه معصومین علیهم السلام، متوسّل گردد

و آن ذوات شریفه را شفیع و واسطه قرار دهد و چون برای هر روزی خَفیر و مجیری است، پس روز شنبه به وجود مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله، و روز یکشنبه به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، و روز دوشنبه به امامان همامان سبطان علیهما السلام، و روز سه شنبه به حضرات سجّاد و باقر و صادق علیهم السلام، و روز چهارشنبه به حضرات کاظم و رضا و تقی و نقی علیهم السلام، و روز پنجشنبه به حضرت عسکری علیه السلام، و روز جمعه به ولی امر (عجّل الله فرجه الشّریف)، متعلّق است، (۲۵۹) مناسب آن است که در تعقیب نماز صبح برای ورود در این بحر مهلك ظلمانی و دامگاه مهیب شیطانی، متوسّل به خفرای آن روز شود؛ و با شفاعت آنها، که مقرّبان بارگاه قدس و محرمان سراپرده انسند، از حق تعالی رفع شرّ شیطان و نفس امّاره بالسّوء را طلب کند، و در اتمام و قبول عبادات ناقصه و مناسک غیر لایقه، آن بزرگان را واسطه قرار دهد. البته حق (تعالی شأنه) چنانکه محمّد صلی الله علیه و آله و دودمان او را وسایط هدایت و راهنماهای ما مقرّر فرموده و به برکات آنها امّت را از ضلالت و جهل نجات مرحمت فرموده، به وسیله و شفاعت آنها قصور ما را ترمیم و نقص ما را تتمیم فرماید و اطاعات و عبادات ناقابل ما را قبول می فرماید. اِنَّهُ وَلی الْفَضْلِ وَ الاِنْعام.

تعقیبات مأثوره در کتب ادعیه مذکور، و هر کس مناسب با حال خود انتخابی کند و این

۱۸۳

سفر شریف را به خیر و سعادت به اتمام رساند.

ختم و دعا:

مناسب بود که ما این رساله را تتمیم کنیم به ذکر موانع معنویه صلات از قبیل ریا و عجب و امثال آن، لکن به واسطه آنکه در کتاب اربعین در شرح بعض احادیث، در این موضوعات شرحی مذکور داشتیم، لهذا این اوراق را با اعتراف به نقص و تقصیر ختم [می کنم] واز ارباب نظر پاک عفو خطا می طلبم، و به دعای خیر آنان و نفس کریم آنها نیازمندم.

بار خداوندا که ما بندگان ضعیف را بی سابقه خدمت و طاعتی، یا احتیاج به بندگی و عبادتی، با تفضّل و عنایت و محض رحمت و کرامت، لباس هستی پوشانیدی، و به انواع نعمتهای روحانی و جسمانی و اصناف رحمتهای باطنی و ظاهری مفتخر فرمودی، بی آنکه از نبود ما خللی در قدرت و قوّت تو راه یابد، یا از بود ما به عظمت و حشمت تو چیزی افزاید، اکنون که سرچشمه رحمانیت تو جوشید، و چشم خورشید جمال جمیل تو درخشید، و ما را به بحار رحمت مستغرق و به انوار جمال منوّر فرمود، نقایص و خطیئات و گناهان و تقصیرات ما را نیز به نور توفیق باطنی و دستگیری و هدایت سرّی جبران فرما، و دل سر تا پا تعلّق ما را از تعلّقات دنیاویه بِرَهان، و به تعلّق به عزّ قدس خود آراسته نما.

بار الها، از طاعت ما ناچیزان بسطی در ملک تو حاصل نشود، و از سرپیچی ما نقصی در مملکتت راه نیابد، و از عذاب و شکنجه گناهکاران نفعی به تو عاید نگردد، و از بخشش و رحمت افتادگان نقصانی در قدرت تو حاصل نشود، تو خود با لطف عمیم با ما

رفتار فرما و به سوء استعداد ما نظر نفرما.

اِلهی، اِنْ کنْتُ غَیرَ مُستأْهِلٍ لِرَحْمَتِک، فَاَنْتَ اَهْلٌ اَنْ تَجُودَ عَلَی بِفَضْلِ سَعَتِک. اِلهی، قَد سَتَرْتَ عَلی ذُنوباً فِی الدُّنْیا، وَاَنا اَحْوَجُ اِلی سَتْرِها عَلَی مِنْک فِی الأُخْری. اِلهی، هَبْ لِی کمالَ الْاَنْقِطاعِ اِلَیک؛ وَ اَنِرْ اَبْصارَ قُلوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها اِلَیک حَتّی تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ، فَتَصِلَ اِلی مَعْدِنِ الْعَظَمِهِ. (۲۶۰)

تا اینجا به تقدیر الهی (جلّ و علا) کلام ما ختم شد، حامِداً شاکراً علی نَعْمائِهِ، مُصلِّیاً عَلَی محمَّدٍ و آلِهِ الطّاهرین. به تاریخ روز دوشنبه دوم ربیع الثانی هزار و سیصد و شصت و یک قمری.

بخش ۳ شرح حدیث جنود عقل و جهل

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم

الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ وَ صلی الله عَلی سَیدِنا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّیبینَ،

وَ لَعْنَهُ اللهِ عَلی أعْدائِهِمْ أجْمَعِین

الهی جنود عقل و رحمان را در باطن قلب ما بر جنود جهل و شیطان غلبه ده، و خرگاه معرفت خود را در بسیط روح ما به پای دار، و چشم امید ما را از غیر خود کور فرما، و به خود و معارف خویش روشنی بخش، و دست تصرّف شیطان و جنود او را از مملکت باطن ما قطع کن، و آن را به تصرّف خود آور، و ما را به عنایات خاصّه و معارف مخصوصه خود مزید اختصاص ده، و به جذبه مَحَبّت خود مجذوب فرما، و به قرب نافله و فریضه (۲۶۱) مشرّف گردان، و دست وسیله ما را از دامن پر شرف و فضیلت محمّد صلی الله علیه و آله و اهل بیت او کوتاه نفرما، و نور مقدّس آنان را با ما مشفوع و شفاعت آنها را مرزوق فرما؛ اِنَّک ذُو فَضْلٍ عَظیمٍ.

و بعد:

چون احـادیث شـریفه اهـل بیت عصـمت و طهـارت علیهم السـلام را که خلفـاء رحمـان و خلاـصه بنی الانساننـد، روحـانیت و نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشـمه علم رحمانی و فیض سـبحانی نازل، و دستِ تصـرف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلیـد و شـیطانِ بعید از خیانت به آن مهجور است، و نورانیت نفوس شـریفه و طهارت ارواح لطیفه آن بزرگـان دین و اولیـاء یقین، در کلاـم آنهـا جلـوه نمـوده، از این جهت، نفوس لطیفه مؤمنـان را - که از فاضـل طینت آنـان مخلوق (۲۶۲)، و به ماء مَحَبّت ایشان معجون است - از آن

۱۸۷

احادیث شـریفه اهتزازاتی روحانی و طربهایی معنوی حاصل آیـد که به وصف نیایـد، و رابطه معنویه بین ارواح مقـدّسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود.

اینکه از قرآن شـریف به «حبل ممدود بین آسـمان و زمین» تعبیر شده (۲۶۳)، شایـد یک وجهش همین باشد که رابطه روحانیه بین عالم قدس و ارواح انس است. از این رو از کلمات حضرات معصومین (علیهم الصلاه و السلام) که از ارواح متعلقه به عالم قدس صدور یافته، به «حبلِ ممدود بین آسمان و زمین»، تعبیر می توان [کرد]. چه سروران ما علیهم السلام آنچه در ارشاد خلق و اصـلاح مخلوق بیان می فرمودنـد، از سرچشـمه علم کامل لدُنّی رسول اکرم است که از صـراح وحی الهی و علم ربّانی بوده است و همـان طـور که دربـاره رسول اکرم صـلی الله علیه و آله وارد است که: «ومَـا ینْطِقُ عَنِ الْهَوی * إنْ هُوَ إلّـا وَحْی یوْحَی» (۲۶۴) در حضرات ائمه هدی جاری و ساری

است.

لهذا این قاصر را به خاطر افتاد که حدیث شریفی که در کافی شریف، مشتمل بر «جنود عقل و جهل» و متضمّن اُمّهات فضائل و رذائل است، به قدر میسور و به طریق اجمال شرح کنم؛ شاید مؤمنی را از آن نفعی حاصل آید و این موجب جبران نقایص قاصر شود و مشتمل نمودم این وجیزه را بر مقدمه ای و چند مقاله.

[مقصد اصلی قرآن و حدیث و چگونگی کتبِ اخلاق]

مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اَسنی از بسط علوم الهیه، اِفهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه و ادبیه نیست؛ بلکه غایه القُصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مُظلِم طبیعت و توجّه دادن ارواح به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است، و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاحِ احوال و تخلیص اعمال.

چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله که علم را منحصر فرموده به سه چیز (۲۶۵)؛ تعبیر از قسم اوّل، که علم عقاید است، به «آیه محکمه» فرمود و این بدین نکته است که حتّی علوم عقاید نیز باید آیت الهیه و مقصود از آن طلب حق و جستجوی محبوب مطلق باشد، که اگر متکلّمی یا حکیمی نقد عمر خود را صرف در شُعَب مُتشَتّته و فنون متکثّره علم کلام و حکمت کند، و علم آیت الهی نباشد، خود آن علم حجاب اکبر شود، و علمش علم الهی نخواهد بود. بلکه پس از

بحث بسیار و قال و قیل بیشمار، قلب را به عالم طبیعت، اعتنا افزون شود و روح را به شاخسار شجره خبیثه، تعلق محکم گردد.

۱۸۹

حکیم، وقتی الهی و عالم، هنگامی ربّانی و روحانی شود که علمش الهی و ربّانی باشد و اگر علمی از توحید فرضاً بحث کند، ولی حق طلبی و خداخواهی او را به این بحث نکشانده باشد، بلکه خودِ علم و فنون بدیعه آن بلکه نفس و جلوه های آن او را دعوت کرده باشد، علمش آیت و نشانه، و حکمتش الهیه نیست، بلکه نفسانیه است.

چه بسا کسانی که صرف عمر در توحید علمی نموده و تمام اوقات را به مطالعه و مباحثه و تعلیم و تعلّم آن مصروف کردند و صبغه توحید نیافته اند و عالم الهی و حکیم ربّانی نشده، تزلزل قلبی آنها از دیگران بیشتر است؛ زیرا علوم آنها سِمَت آیه بودن نداشته و با ارتیاضات قلبیه سر و کار نداشته اند و گمان کرده اند با مُدارسه فقط، این منزل طی می شود.

ای عزیز! جمیع علوم شرعیه مقدمه معرفه الله و حصول حقیقت توحید است در قلب؛ غایت امر آنکه بعضی مقدمه قریبه و بعضی بعیده و بعضی بلاواسطه و بعضی مع الواسطه است.

علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی، خود، مقدّمه حصول معارف و تحصیل توحید است، اگر به آداب شرعیه ظاهریه و باطنیه آن قیام شود و نقض نتوان نمود که از عبادات چهل - پنجاه ساله ما هیچ معارف و حقایقی حاصل نیامده است، چه از علوم ما نیز هیچ «کیفیت و حالی حاصل نشده» (۲۶۶) و ما را سر و کاری با توحید، که قره العین اولیا علیهم

السلام است، نیست و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام تمام در حصول توحید و معارف دارند.

همین نحو، علم به منجیات و مهلکات در علم اخلاق، مقدمه است برای حصول حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید؛ و این نزد اهلش پر واضح است و برای جاحدین نیز معلوم نخواهد شد؛ گرچه «مثنوی هفتاد من کاغذ شود». (۲۶۷)

۱۹۰

مقصد قرآن و حدیث تصفیه عقول و تزکیه نفوس است برای حاصل شدن مقصد اعلای توحید و غالباً شرّاح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را، که اصلِ اصول است، مورد نظر قرار ندادند و از آن گذشته اند و جهاتی را که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده، از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق قرار داده اند.

به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعیدِ قریب نمودن است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با اِبشار و تنذیر [کذا، ظ انذار] و موعظت و نصیحت و تذکر و یادآوری، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند. به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبیه باشد و خود معالجه کند دردها و عیبها را، نه

آنکه راه علاج نشان دهد.

ریشه های اخلاق را فهماندن و راه علاج نشان دادن، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند و قلب ظلمانی را نور ندهد و خُلق فاسد را اصلاح ننماید. کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفسِ قاسی نرم، و غیرِ مهذّب مهذّب، و ظلمانی نورانی شود؛ و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود، دوای درد باشد نه نسخه دو انما. طبیب روحانی باید کلامش حکمِ دوا داشته باشد نه حکم نسخه.

نویسنده، راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد، این طرز بنویسد؛ نه آنکه خود من را چنین قدرت، یا قلم شکسته ام را این توانایی، یا قلب ظلمانی ام را این بینایی است. معلوم است اشکال نمودن سهل است، ولی حلّ آن مشکل است. ما از خدای متعال توفیق می طلبیم که قلب سخت ما را نرمی دهد و اخلاص را نصیب فرماید که شاید از این نوشته نالایق دلی به دست آید.

بر انسان سالک راه حق و طالب سعادت و نجات، لازم است که تا در این چند روزه که مهلت است و از عمر دنیاوی او – که مورد تغییر و تبدیل و نشئه اختیار و نفوذ اراده است – چند صباحی باقی مانده، با جدّیت کوشش کند و صفحه نفس خود را عرضه به قرآنِ خدا و احادیث معصومین علیهم السلام – که موازین حق و باطل و طرق تمیز سعادت و شقاوتند – نماید، تا

خود را بشناسد و به حال باطن خود

معرفت پیـدا کند که از کدام حزب و داخل کدام جند است؛ آیا از حزب الرحمن و جند العقل است، یا حزب الشّـیطان و جند الجهـل است؟ پس، اگر با همین حـدیث شـریف که ما در صـدد شـرح آن هستیم خود را امتحان نمود و خود را از جنود عقل تشـخیص داد؛ به این طور که دید، جنود عقل در مملکت روح او غلبه دارد، شکر خدای تعالی کند، و بکوشد تا مملکت باطن را از جنود جهل پاک کند، و حکم عقل و جنود آن را در باطن محکم و نافذ کند، و هرگز به واسطه کمال یا جمال باطنی که دارد، بـه خـود مغرور نشـود کـه غرور از بزرگـترین دامهـای ابلیس اسـت کـه سالـک را از طریـق حـق بـاز دارد، بلکه به قهقرا برگردانـد، و بدانـد که انسـان تا در این دنیا و دارالغرور است، به هر مرتبه از کمال و جمال روحانی و به هر مرتبه از عـدالت و تقوا که برسد، ممکن است باز پس برگردد، و بکلّی تغییر کند و عاقبت امرش به شقاوت و خذلان منتهی شود.

پس هیچ گاه از خود نباید غفلت کند، و به کمال خود نباید مغرور شود، و از احوال نفس خود و مراعات آن نباید نسیان کند، و در جمیع احوال از تمسّک به عنایات خفیه حق تعالی غفلت نکند، و به خود و سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود به هیچ وجه اعتماد نکند، که از بزرگترین مهالک انسانیت و وساوس شیطانیت است که سالک را از یاد خود نیز می برد؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَ لاَ تَکونُوا کالَّذِینَ نَسُوا اللهَ

فَأنْساهُمْ أنْفُسَـِهُمْ اُولَئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ» (۲۶۸)، و اگر حس آن نمـود که جنود جهـل و حزب شـیطان در بـاطن ذات و مملکت روح او غالب است، با هر جدّیت و ریاضتی شده، مملکت باطن خود را از جنود شـیطانی خالی، و دست تصـرّف دیو پلید را از آن کوتاه کند. ما به خواست خداوند - تبارک و تعالی - و توفیق او، در این اوراق در مورد بسط و تفصیل جنود عقل و جهل، کیفیت علاج نفوس و تطهیر قلوب و تنزیه ارواح را بیان می نماییم به مقـدار میسور و مناسب با این مختصـر؛ ولی بایـد دانسـت که هر کس بایـد خود، معالـج قلب و طـبیب روح خود باشـد «دایه دلسوزتر از مـادر نخواهـد بود». روزهـای فرصت و مهلت و موسّع خود را نگذارد از دست برود و در هنگامی که ایام بیچارگی و فشار و ضیق است، از خواب غفلت برخیزد و هیچ دوایی برای او مؤثر نشود.

۱۹۲

ای عزیز! تا این نعمت بزرگ الهی و این نقد عمر خداداد، موجود است، برای روزهای گرفتاری و بیچارگی، همتی کن و خود را از آن سـختیها و بدبختیها که در پیش رو داری نجات ده که امروز، در دار تغیر و تبدّل، این نتیجه را خوب می توانی حاصل کنی.

اگر خدای نخواسته حزب شیطانی در تو غالب باشد و با همین حال، روزگارت سر آید و دستت از این عالم کوتاه شود، دیگر جبران شدنی نیست، آن روز حسرتها و ندامتها فایده ندارد: «وَ أَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَهِ إذْ قُضِی الَامْرُ وَهُمْ فِی غَفْلهٍ وَهُمْ لاَ یؤْمِنُونَ» (۲۶۹). خدا می داند که این روز حسرت و ندامت چه روزی

است. امروز ما از حسرتهای آن روز جز خبری نمی شنویم:

از قیامت خبری می شنوی دستی از دور بر آتش داری

دستی از دور بر آتش داری دستی از دور بر آتش داری

حسرتهایی است که آخر ندارد، ندامتهایی است که منتها برای او نیست.

آری، کسی که خدای تبارک و تعالی تمام وسائل ترقیات و تکاملات معنویه و وصول به سعادات را برای او فراهم فرموده - چه وسائل باطنیه، که عقل و قوه تمیز و استعداد وصول به غایات است، و چه وسائل ظاهریه، که عمر و وقت و محیط مناسب و اعضای سالم و عمده آنها هادیان راه هدایت و کتابهای آسمانی و دستورات الهی و مفسران آن است - با همه وصف، کفران نِعَم غیر متناهیه الهیه را نموده بلکه به امانات الهیه خیانت نموده و ترک تبعیت عقل و شریعت کرده، متابعت هواهای نفسانیه و شیاطین جن و انس را، به متابعت حق - که ولی نِعَم است - ترجیح داده، یک وقت از خواب گران عالم طبیعت و غفلت بی پایان و مستی و بیهوشی برانگیخته شود که همه فرصتها و جمیع نِعَم خداداد از دستش رفته و عوض آنکه سعادات ابدیه به آنها تحصیل کند و در رَوْح و راحت و جنّات نعیم با انبیاء عظام و اولیاء کرام زیست کند، شقاوتهای دائمه برای خود تهیه نموده، با جن و شیاطین و اصحاب جحیم قرین، و در ظلمتها و فشارها و آتشها و غل و زنجیرهای گران و مار و عقربها محشور، و منتهای سیرش به سوی هاویه «وَمَا أَدْراكَ ماهِيَهْ * نارٌ حامِيَةٌ» (۲۷۰) شده است.

همچو بیچاره ای را تصور کن! چه حسرتها

دارد وقتی که می بیند رفقا و همجنسها و هموطنهای او به سعادات و غایات کمالیه خود رسیدند، و او از قافله کاملان باز مانده و به

۱۹۳

ناقصان و اشقیا ملحق شده، و راه چاره ای ندارد و جبرانی برای نقایص او نیست.

امروز تا در حجاب عالم طبیعت و غلاف نشئه ملکیم، نمی توانیم تصور آن عالم و اوضاع و احوال آن را بنماییم. حقایق رایجه ای که در غیب این عـالم است و حق تعالی به لسان کتب آسـمانی و لسان انبیاء معظِّم و اولیاء مکرّم علیهم السـلام برای ما بیان فرموده، به نظر ما از یقینیات نیست، و اگر صورتاً اظهار ایمان به آنها کنیم یا فرضاً اعتقاد عقلی نیز به آنها داشته باشیم، از روی برهـان و تعبـد به قول اولیـا و علمـا [است و]ایمـان قلبی - که میزان کمـال انسـانی است - به آنها فی الحقیقه، نـداریم و با پای استدلالی چوبی (۲۷۱) می خواهیم این راه پرپیچ و خم و طریق پرخطر را طی کنیم، و با این عِدّه و عُدّه به مقصد نمی رسیم، و از رهروانِ منزل عشق باز می مانیم.

مقاله ۱ نقل لفظ حدیث شریف تَیمُّناً و تَبَرُّکاً

نقل لفظ حدیث شریف تَیمُّناً و تَبَرُّکاً

بإسْنادِی المُتَّصِلِ الْمَذْکورِ بَعْضُها فِی کتابِنا الَارْبَعِینَ إلی ثِقَهِ الإسْلامِ الشَیخِ الأکبر الأَقْدَم مُحَمَّدِ بْنِ یعْقوبَ الْکلَینی (رِضْوانُ اللهِ عَلَیهِ) فِی جامِعِهِ الْکافِی الشَّریفِ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أصْحابِنا، عَنْ أحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِی بْنِ حَدیدٍ، عَنْ سَماعَهَ بْنِ مِهْرانَ، قالَ:

کنْتُ عِنْدَ أبی عَبْدِالله علیه السلام وَعِنْدَهُ جَماعَهٌ مِنْ مَوالیهِ، فَجَری ذِکرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ، فَقَالَ أبُوعَبْدِاللهِ علیه السلام: «اعرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ و الْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا» قالَ سَماعَهُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِداک لانَعْرِفُ إلاّ ما عَرَّفْتَنا، فَقال أبو عَبْدِاللهِ علیه السلام:

«إنَّ اللهَ خَلَقَ العَقْلَ و هو أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرَّوحـانِيينَ عَنْ يمينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقـالَ لَهُ: أدْبِرْ فَأدْبَرَ، ثُمّ قالَ لَهُ: أقْبِلْ فَأقْبَلَ، فَقالَ اللهُ تَعـالى: خَلَقْتُـک خَلْقاً عَظيماً، وَ كرَّمْتُک عَلى جَميعِ خَلْقِى. قالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهلَ مِنَ الْبَحْرِ الأُجاجِ ظُلْمانِياً، فَقالَ لَهُ: أدْبِرْ فَأدْبَرَ، ثُمّ قالَ لَهُ: أقْبِلْ فَلَمْ يقْبِلْ، فَقالَ لَهُ: اسْتَكبَرْتَ فَلَعَنَهُ، ثُمّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وَ سَبْعينَ جُنْداً، فَلَمّا رَأى الْجَهْلُ ما أكرَمَ اللهُ بِهِ الْعَقْلَ و ما أعْطاهُ أضْمَرَ لَهُ الْعَداوَةَ، فَقالَ الْجَهْلُ: يا رَبِّ، هـذا خَلْقٌ مِثْلِى خَلَقْتَهُ وَكرَّمْتَهُ وَقَوَّيتَهُ، وَأنَا ضِدُّهُ وَ لا قُوَّةَ لى بِهِ فَأعْطِنِى مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ ما أعْطَيتَهُ. فَقالَ: نَعَمْ، فَإنْ عَصَيتَ بَعْدَ ذلِک أخْرَجْتُک وَ جُنْدَک مِنْ رَحْمَتى. قالَ: قَدْ رَضِيتُ. فَأعْطاهُ خَمْسَةً وَ سَبْعينَ جُنْداً، فَكانَ مِمّا أعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَهِ وَسَبْعِينَ الْجُنْد:

الخَيرُ و هو وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَ جَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرّ و هو وَزِيرُ الْجَهْلِ، وَالإيمانُ وَ ضِدَّهُ الْكفْرَ، و التَّصْدِيقُ وَضِدَّهُ الْجُحُودَ، وَالرّجآءُ وَضِدَّهُ الْقُنُوطَ، وَالْعَدْلُ وَضِدَّهُ الجَوْرَ، و الرِّضا وضِدَّهُ السَّخَطَ، و الشُّكرُ وضِدَّهُ الكفرانَ، و الطَّمَعُ وَ ضِدَّهُ اليأْسَ، وَالتَّوَكلُ وَضِدَّهُ الْحِرْصَ، وَالرَّأْفَةُ

١٩٥

وَ ضِدَّهَا الْقَسْوَةَ، وَالرَّحْمَةُ وَ ضِدَّهَا الغَضَبَ، و العِلمُ وَضِدَّهُ الجَهْلَ، و الفَهْمُ وَضِدَّهُ الحُمْقَ، و العِفَّةُ و ضدَّها التَّهَتُّک، وَالزُّهْدُ وَضِدَّهُ الرَّغْبَهَ، وَالرِّفْقُ وَ ضِدَّهُ الْخُرْقَ، وَالرَّهْبَهُ و ضِدَّهَا الْجُرْأَهَ، وَالتَّواضُعُ وَ ضِدَّهُ الْكبْرَ، وَالتُّؤَدَهُ وَضِدَّهَا التَّسَرُّعَ، وَالْحِلْمُ وَضِدَّهُ السَّفَهَ، وَالصَّمْتُ وَ ضِدَّهُ الْهَذَرَ، وَالاسْتِسْلامُ وَضِدَّهُ الاسْتِكبارَ، وَ التَّسْلِيمُ وَضِدَّهُ الشَّک، وَالصَّبْرُ وَضِدَّهُ الْجَزَعَ، وَالصَّفْحُ وَضِدَّهُ الانْتِقامَ، وَ الْغِنى وَ ضِدَّهُ الْفَقْرَ، وَالتَّذَكرُ وَ ضِدَّهُ السَّهْوَ، وَالْحِفْظُ وَضِدَّهُ النِّسْيانَ، وَالتَّعَطُّفُ وَضِدَّهُ الْقَطِيعَهَ، وَالْقُنُوعُ وَضِدَّهُ الْحِرْصَ، وَالْمُواساهُ وَضِدَّهَا الْمَنْعَ، وَالْمَوَدَّهُ وَضِدَّهَا الْعَداوَهَ، وَالوَفآءُ وَ ضِدَّهُ

الْغَدْرَ، وَالطّاعَهُ وَضِدَّها الْمَعْصِيَه، وَالْخُضُوعُ وَضِدَّهُ التَّطاوُلَ، وَالسَّلامَهُ وَضِدَّهَا الْبَلآءَ، وَالْحُبُّ وَ ضِدَّهُ الْبُغْضَ، وَالصِّدْقُ وَ ضِدَّهُ الْكِذْبَ، وَالْحَقُّ وَضِدَّهُ الْباطِلَ، وَالأمانَهُ وَ ضِدَّهَا الْخِيانَهَ، وَالإخْلاصُ وَ ضِدَّهُ الشَّوْبَ، وَالشَّهامَهُ وَضِدَّها الْبَلادَهَ، وَ الْفَهْمَ وَضِدَّهُ الْغَباوَهَ، وَالْمَعْرِفَهُ وَضِدَّهَا الإنْكارَ، وَالْمُداراهُ وَضِدَّها الْمكاشَفَهَ، وَسَلامَهُ الْغَيبِ وَضِدَّهَا الْمُماكرَهَ، وَالْكِتْمانُ وَضِدَّهُ الإفْشآءَ، وَ الصَّلاهُ وَضِدَّهَا الإضاعَهَ، وَالصَّوْمُ وَضِدَّهُ الإفْطارَ، وَالْجِهادُ وَ ضِدَّهُ النُّكولَ، وَالْحَجُّ و ضِدَّهُ نَبْذَ الْمِيثاقِ، وَصَوْنُ الْحَدِيثِ، وَضِدَّهُ النَّمِيمَهَ، وَ بِرُّ الْوالِدَينِ وَضِدَّهُ الْعُقُوقَ، وَالْحَقِيقَهُ وَضِدَّهَا الرِّياءَ، وَالْمَعْرُوفُ وَضِدَّهُ الْمُنْكَرَ، وَالسِّتْرُ وَضِدَّهُ التَّبَرُّجَ، وَالتَّقِيهُ وَضِدَّهَا الإذاعَهَ، و الإنْصافُ وَضِدَّهُ الحَمِيهَ وَالتَّهيئَهُ وَضِدَّها البَغْي، و النَّظافَهُ وضِدَّها الْقَذَرَ، وَالْحَيآءُ وَضِدَّهَا الْخَلْعَ، وَالْقَصْدُ وَضِدَّهُ الْعُدوانَ، و الرّاحَهُ وضِدَّهَا التَّعَبَ، وَالسُّهُولَهُ وَضِدَّهَا الصُّعُوبَهَ، وَالبَرَكهُ وَضِدَّهَا الْمَحْقَ، وَالْعافِيهُ وَضِدَّهَا الْبَلاءَ، وَالْقَوامُ وَضِدَّهُ الْمُكاثَرَهَ، وَالْحِكمَهُ وَضِدَّها الْهوى، وَالْوَقارُ وَ ضِدَّهُ الْخِفَّهَ، وَالسّعادَهُ وَضِدَّهَا الشَّقاوَهَ، و التَّوْبَهُ وَضِدَّها الإصْرارَ، و الاستِغْفارُ وَضِدَّهُ الاغتِرارَ، وَالمُحافَظَهُ وَضِدَّها التَّهاوُنَ، و الدُّعاءُ وَضِدَّهُ الاسْتِنْكافَ، وَالنَّشاطُ وَضِدَّهُ الْكسَلَ، وَالْفَرَحُ وَضِدَّهُ الْحُزْنَ، وَالأُلْفَهُ وَضِدَّهَا الْفُرْقَهَ، وَ السَّخاءُ وَضِدَّهُ الْبُخْلَ.

وَلا تَجْتَمِعُ هذِهِ الْخِصالُ كلُّها مِنْ أجْنادِ الْعَقْلِ، إلاّ فی نَبِی أوْ وَصی نَبِی أوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللّهُ قَلْبَهُ لِلإيمانِ و اما سائِرُ ذلِك مِنْ مَوالِينا فَإنَّ أحَدَهُمْ لا يخْلُو مِنْ أنْ يكونَ فيهِ بَعْضُ هذِهِ الْجُنُودِ حَتّی يسْتَكمِلَ وَينْقی مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذلِك يكونُ فِی الدَّرَجهِ الْعُلْيا مَعَ الأنْبِياءِ وَالأوْصِياءِ، و انما يدْرَك ذلِك بِمَعْرِفَهِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَ بمجانَبهِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَفَّقَنَا اللّهُ وَ إياكمْ لِطاعَتِهِ وَمَرْضاتِهِ». (۲۷۲)

مقاله ۲ شرح اجمالی بعض الفاظ حديث شريف

«اعرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا».

يعنی بشناسيد عقل و جند او را و جهل و جند او را، تا هدايت پيدا كنيد. از اينجا معلوم شود كه معرفت عقل و جهل

و جنود آنها مقدمه ای برای هدایت است و این هدایت، یا هدایت به کیفیت استکمال نفوس و تنزیه و تصفیه آن است، که آن نیز مقدمه نفس استکمال و تنزیه و تصفیه است، و یا هدایت مطلق است، که هدایت به معرفه الله، اُسّ اساس آن است.

اینکه این معرفت نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آنهاست، برای آن است که، تا معرفت به مهلکات و منجیات نفس و طرق تخلّی از آنها و تحلّی به اینها پیدا نشود، نفس را تصفیه و تنزیه و تحلیه و تکمیل حاصل نشود و تا نفس را صفای باطنی پیدا نشود و به کمالات متوسّطه نرسد، به کمال معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدّمه معارف الهیه است، و آنها نیز مقدّمه حقیقت توحید است که غایه القصوای سیر انسانی و مُنتَهَی النهایه سلوک عرفانی است.

«قالَ سَماعَهُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِداک لا نَعْرِفُ إلاّ ما عَرَّفْتَنا».

معرفت عقل و جهل و جنود آنها، از مختصات علوم غیبیه الهیه و معارف حقّیه باطنیه است که معرفت آنها به جمیع شؤون و تمام مدارج و مراتب و همه اسرار و حقایق، میسور و میسّر نشود، مگر برای اصحاب ولایت و ایقان و اوحدی از ارباب معارف و ایمان، که به نور معرفت و قدم سلوک از جلباب بشریت خارج و حجب عوالم مُلْک و ملکوت را خرق نموده،

۱۹۷

به مبادی وجود و مصادر غیب و شهود رسیده، و به مشاهده حضوریه، عوالم غیب را دریافته باشند؛ و این جز برای کمّل رخ ندهد.

بالجمله، چون احاطه به عوالم غیبیه ملکوتیه، چه ملکوت اعلی و چه ملکوت سُفلی جز برای کمّل اولیا،

که علوم آنها از سرچشمه وحی الهی و سر منزل افاضه سبحانی است، حاصل نشود؛ سماعه بن مهران گفت: «ما معرفت به عقل و جهل و جنود آن نداریم، به جز آنچه تو به ما معرّفی فرمایی».

نکته آنکه حقایق عقلیه را حق تعالی در قرآن شریف و انبیا و ائمه معصومین (علیهم الصلاه و السلام) در احادیث شریفه، نوعاً به لسان عرف و عامّه مردم بیان می کنند. برای شفقت و رحمت بر بنی الانسان است که هر کس، به مقدار فهم خود، از حقایق نصیبی داشته باشد. پس آنها حقایق غیبیه عقلیه را نازل فرمایند تا به درجه محسوسات و مأنوسات عامّه مردم رسانند تا آنها که در این درجه هستند، حظّی از عالم غیب به اندازه خود ببرند؛ لکن بر متعلّمان علوم آن بزرگواران و مستفیدان از افادات قرآن شریف و احادیث اهل عصمت، لازم است که برای شکر این نعمت و جزای این عطیت، معامله به مثل نموده، صورت را به باطن ارجاع و قشر را به لبّ و دنیا را به آخرت برگردانند که وقوف در حدود اقتحام در هلکات، و قناعت به صُوَر باز ماندن از قافله سالکان است.

نکته: تحدید جنود عقل و جهل را به این عدد خاص، از قبیل تحدید به کلیات و مهمّات است، نه آنکه جنود آنها به طریق بسط و تفصیل، عبارت از همین هفتاد و پنج جند باشد. لهذا در مقام تفصیل و تعدید، بیشتر از هفتاد و پنج تعدید شده است؛ گرچه می توان بعض از جنود را به بعض دیگر برگرداند تا عدد به هفتاد و پنج برگردد ولی از ملاحظه آنچه گفته شد،

محتاج به این تکلُف و زحمت نیست؛ مثلاً خیر - که وزیر عقل است - و شر - که وزیر جهل است - از اُمّهات فضایل و رذایل هستند که جمیع آنها برگشت به این دو کنند، مع ذلک در حدیث شریف، از جنود شمرده شده در مقابل سایر جنود، و همین طور عدل و جور را، که از جنود شمرده اند، از اُمّهات هستند که بسیاری از جنود در تحت آن دو ملکه هستند و بسیاری از جنود نیز شمرده نشده.

نکته اصلی آن، آن است که لسان انبیا و اولیا بلکه لسان قرآن شریف نیز، چون سایر

۱۹۸

مصنّفان و مؤلّفان نیست که در صددِ فحص و تفتیش و بحث و جدال در اطراف مفهومات کلیه و در مقام تشقیقات و حصر و تعدید باشند، که خود این امور از حجب غلیظه سیر الی الله است و «باز دارد پیاده را ز سبیل».

هر کس مراجعه به احادیث شریفه اهل بیت عصمت و طهارت کند، خصوصاً کتاب اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوق و همین طور کتاب نهج البلاغه و ادعیه مأثوره از آن بزرگواران خصوصاً صحیفه سجّادیه از روی تدبّر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربّانیه و اسما و صفات و شؤون حضرت حق (جلّ و علا) هستند، بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است.

«فَقالَ الْجَهْلُ: یا رَبِّ! هذا خَلْقٌ مِثْلِی».

دعوی مماثلت جهل با عقل چون دَعوی اشرفیت ابلیس از آدم علیه السلام است که گفت: «خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (۲۷۳) به واسطه احتجاب آن از مقام عقل و خودبینی و خودپرستی

و خودخـواهی اوست و معلوم است حجابِ خودخواهی و خودبینی، از حجب غلیظه ای است که هر کس را که مبتلای به آن است از همه حقایق و درک تمام محسّنات و کمالات غیر و مقبّحات و نقایص خود باز می دارد. این حجاب ارث ابلیس است، و در هر کس قوّت گیرد منسلک در ذریه ابلیس خواهد شد، گر چه به صورت و ولادت مُلکیه، ولیده و ذریه آدم باشد؛ زیرا میزان در عالم انسانیت و ملکوت، ولادت ملکوتیه است.

اشتغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقیقه خروج از تحت سلطه ابلیس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمّات و اوجب واجبات عقلیه است.

ممکن است انسان را، یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدتها از سرایر و حقایق توحید باز دارد و از حصول جَلَوات محبوب و خَلَوات مطلوب - که قرّه العین اهل معرفت است - باز دارد. پس بی اعتنایی و قلّت مبالات، موجب حرمان از سعادت مطلقه است و از دامهای ابلیس است.

مثلاً کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند و شدت مبالات و اعتنا به آن دارند،

شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد، و همه کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند، و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد، بلکه آنها را به آنها و صاحبان آنها بدبین کند، پس صاحبان معارف را در نظر آنها مرمی به الحاد و زندقه و صاحبان اخلاق فاضله و ریاضات نفسیه را مرمی به تصوّف و امثال آن کند، و آن بیچارگان بی خبر را سالها

در صورت عبادات محبوس کند، و به زنجیرهای محکم تدلیس و وسواس خود، آنها را ببندد؛ از این جهت، می بینیم که در بعضی از آنها، عبادات به عکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشّع است، و لُبّ آن ترک خودی و سفر الی الله و معراج مؤمن است (۲۷۴)، در بعض آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالبیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، و همه کمالات و سعادات را پیش آنها مقصور و منحصر به رشته سلوک و ریاضت و تهذیب باطن کند، و آنها را به صاحبان آنها و خود آنها بدبین کند، به طوری که لسان طعن و سوء ادب به علماء شریعت و ارکان دیانت و حکماء ربّانی و فقهاء روحانی (رضوان الله علیهم) باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفای باطن و خُلْق مهذّب شمارند و سر خود را در میان سر اهل الله درآورند.

اعجاب به نفس - که مبدأ جُلِّ رذائل نفسانیه است - و تکبّر و سوء ظن بر بندگان خدا - که ارث شیطان است - در قلب آنها چنان قدم راسخ دارد که غیر خود و یک مشت قلندر مثل خود که به اسم اهل الله آنها را یاد کنند و از ظاهر شریعت خبری ندارند، چه رسد به باطن آن، به پشیزی نشمرند. این نیست جز وقوف در یک نشئه

و احتباس در یک مرتبه که باعث شود از همه مراتب محروم شوند، حتی از همان رشته که خود را در آن داخل دانند و سمت تخصص در آن برای خود قائلند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان درآمد و محبوس و موقوف در

۲۰۰

همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به دیگران و او جز خود و رفقای خود [را] که انباردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز از همان سلطه ابلیسیه.

اگر اینان کیفیت سیر الی الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلاـ به این دام بزرگ ابلیس و محبس مظلم شیطانی نمی شدند، و هر یک دیگری را طرد نمی کردند، و به یکدیگر حسن ظن داشتند، و اُخوّت ایمانیه و محبّت و مودّت اسلامیه - که از مبادی، بلکه امّهات حصول صفای باطن و تصفیه و تزکیه نفس است - در بین آنها محکم و مستحکم می شد، و اسم و رسم خودخواهی و خودبینی و اعجاب و استکبار - که از امهات رذایل نفسانیه و تلبیسات شیطانیه است - از بین آنها سپری می شد.

ما اکنون به خواست خداوند متعال و توفیقات و تأییدات او، شروع در مقصد اصلی، که از شرح این حدیث داشتیم، می نماییم.

مقاله ۳ شرح جنود عقل و جهل از بعض وجوه

مقصد ۱: شرح «اَلْخَیرُ و ... ضِدَّهُ الشَّرَّ»

فصل اوّل: [مقصود از خیر و شر]

بحث از حقیقت و ماهیت خیر و شر، خارج از مقصود اصلی ماست و این دو، چون به حسب هویت از واضحات و فطریات است؛ ایکال آن را به وجدان و فطرت، اقرب

به صواب و نزدیکتر به مقصود است و مهم در این مقام، بیان مقصود از خیر و شر است که در این حدیث شریف، یکی را وزیر عقل و دیگری را وزیر جهل قرار داده.

پس باید دانست که مقصود، نفس خیر و شر نیست، به آن معنی که عامه می فهمند، بلکه به معنای دیگری است که پس از این اشاره به آن می آید؛ زیرا نه تناسب با وزارت و نه جُندیت عقل دارد. پس مقصود از آن را توان گفت که حقیقت فطرت است که در آیه شریفه، اشارت به آن رفته، آنجا که فرماید: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا» (۲۷۵).

غایت امر آنکه: خیر عبارت از فطرت مخموره، و شر عبارت از فطرت محجوبه است.

تفصیل این اجمال آنکه: حق - تبارک و تعالی - با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود، که طینت آدم اوّل را مخمّر فرمود، (۲۷۶) دو فطرت و جبلّت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی،

۲۰۳

و دیگر تبعی، که این دو فطرت، بُراق سیر و رفرف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی، و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطریاتی است که در انسان مخمَّر است و دیگر فطریات، شاخه ها و اوراق آن است.

یکی از آن دو فطرت - که سِمَت اصلیت دارد - فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی [و] دانی، مُخمَّر و مطبوع است و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفحّص و گردش کند و جمیع طوایف متشتّته و اقوام متفرقه در

عالم را تفتیش کند، یک نفر را نیابد که به حسب اصل جبلّت و فطرت، متوجه به کمال و عاشق خیر و سعادت نباشد.

مقصود از فطریات، اموری است که بدین مشابه باشد و از این جهت، احکام فطرت از أبدهِ بدیهیات و از اوضح واضحات خواهد بود و اگر چیزی چنین نشد از فطریات نخواهد بود.

دیگری از آن دو فطرت، که سِمَت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفُّر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مُخمَّر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفُّر از نقص نیز مطبوع و مُخمَّر در انسان است.

این دو فطرت، که ذکر شد، فطرت مخموره غیر محجوبه است که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آنها باقی است. اگر فطرت متوجه به طبیعت شد و محکوم آن گردید و محجوب از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدبختیهاست، که تفصیل آن بیاید.

پس مقصود از خیر - که وزیر عقل است و جمیع جنود عقلیه در ظلّ توجه و تصرف آن است - فطرت مخموره متوجه به روحانیت و مقام اصلی خود است و از شر - که وزیر جهل و همه جنود جهل از طفیل آن است - فطرت محکومه طبیعت و محجوبه به احکام آن است.

فصل دوم: توضیح این مقصود

برای قلب، که مرکز حقیقت فطرت است، دو وجهه است: یکی وجهه به عالم غیب و روحانیت؛ و دیگر، وجهه به عالم شهادت و طبیعت.

۲۰۴

چون انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیاست از بدو خلقت در غلاف طبیعت تربیت شود، و روحانیت و فطرت

در این حجاب وارد شود، و کم کم احکام طبیعت بر آن احاطه کند، و هر چه در عالم طبیعت رشد و نمای طبیعی کند احکام طبیعت بر آن بیشتر چیره و غالب شود. چون به مرتبه طفولیت رسد با سه قوه هَماغوش باشد: قوّه شیطنت - که ولیده واهمه است - و قوّه غضب و شهوت و هر چه رشد حیوانی کند این سه قوّه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر آن غالب شود و شاید کریمه شریفه: «لَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ فِی أحْسَنِ تَقْوِیمٍ * ثُمَّ رَدَدْناهُ أسْفَلَ سَافِلِینَ» (۲۷۷) اشاره باشد به نور اصلی فطرت، که تخمیر به ید قدرت حق تعالی شده و آن «احسن تقویم» است؛ زیرا بر نقشه کمال مطلق و جمال تام است و رد به «اسفل سافلین» اشاره به این احتجاب به طبیعت - که اسفل سافلین است - باشد و چون این احتجابات و ظلمات و کدورات بر نفس غالب و چیره است و کم اتفاق افتد که کسی به خودی خود بتواند از این حُجُب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید و حق (تبارک و تعالی) به عنایت ازلی و رحمت واسعه انبیاء عظام (صلوات الله علیهم) را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آنها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند، و نفس را از این غلاف غلیظ نجات دهند.

از این جهت، احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیاء عظام و اولیاء کرام، بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلّت بنا نهاده شده، و تمام

احکام الهی به طریق کلّی به دو مقصد منقسم شود که یکی، اصلی و استقلالی؛ و دیگری فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه، رجوع کند.

مقصد اوّل - که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق (جلّ و علا) و شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان باللّه و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره، و أهمّ و عمده مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلات و حج، به این مقصد مربوط است، یا بی واسطه یا با واسطه.

۲۰۵

مقصد دوم - که عرضی و تبعی است - تنفر دادن فطرت از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام النقایص و اُمّ الأمراض است و بسیاری از مسائل ربوبیات، و عمده دعوتهای قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمده ابواب ارتیاض و سلوک، و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبّه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد، مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفر از نقص. پس جمیع احکام شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلّص فطرت از حُجُب ظلمانیه طبیعت است.

فصل سوم: فطرت مخموره وزیر عقل و فطرت محجوبه وزیر جهل است

عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در

فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند، لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، و قلّت حُجُب، و زیادی و کمی اشتغال به کثرت، و دلبستگی به دنیا و شعب کثیره آن، در تشخیص کمال مطلق، مردم مفترق و مختلف شدند.

و آنچه که اختلاف محیطها و عادات و مذاهب و عقاید و امثال آن، در سلسله بشر تأثیر نموده، در تشخیص متعلِّق فطرت و مراتب آن تأثیر نموده، و ایجاد اختلافات کثیره عظیمه نموده، نه در اصل آن.

مثلاً، آن فیلسوف عظیم الشأن که عشق به فنون فلسفه دارد و همه عمر خود را صرف در فنون کثیره و ابواب و شعب متفنّنه آن می کند، با آن سلطان و پادشاه که به سعه نطاق سلطنت خود می کوشد و در راه آن رنجها می برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصلِ عشق به کمال، فرق ندارند؛ لکن هر یک تشخیص کمال را در آن منظور خود دارند.

این اختلاف و تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا این خطا در مصداق محبوب است، و این از عادات و اطوار مختلفه و تربیتها و عقاید متشتّته پیدا شده و هر یک به اندازه

حجاب خود، از محبوب مطلق خود، محجوب است، و هیچ یک از اینها آنچه را که دلباخته اویند و دنبال آن می روند و نقد عمر در راه آن صرف می کنند، محبوب آنها نیست؛ زیرا هر یک از این امور، محدود و ناقص

است و محبوب فطرت مطلق و تـامّ است، از این جهت است که آتش عشق آنها به رسـیدن به آنچه به آن متعلّقنـد فرو ننشـیند. چنانکه اگر سلطنت یک مملکت را به یکی دهند که عشق به سلطنت داشت و گمان می کرد به رسیدن به آن، مطلوب حاصل است و آرزویی دیگر در کـار نیست، چون به آن محبوبِ خیـالی مجـازی رسـید، سـلطنت مملکت دیگر طلب کنـد و چنگـال عشـقش به مطلوب دیگری بنـد شود و اگر آن مملکت را بگیرد، به ممالـک دیگر طمع کنـد و اگر تمام بسـیط ارض در تحت سلطنت و قدرت او آید، و احتمال دهد که در کرات دیگر، ممالکی هست از اینجا وسـیعتر و بالاتر، آرزوی وصول به آن کند و اگر جمیع عالم مُلک را در تحت سـیطره خود درآورد، و از عالم ملکوت خبری بشنود - ولو مؤمن به آن نباشد - آرزو کند که کاش این خبرها که می دهند و این سلطنتها و قدرتها که می گویند راست بود و من به آنها می رسیدم!

پس معلوم شد که عشق متعلّق به سلطنت محدوده نیست؛ بلکه عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی داند.

پس جمیع شـرور - که در این عـالم از این انسان بیچاره صادر شود - از احتجاب فطرت، بلکه از فطرت محجوبه است، و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتناف آن به حجابها، شرّیت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است بعد از آنکه خیر، بلکه خیر بوده.

اگر این حجابها[ی] ظلمانی، بلکه نورانی از رخسار فطرت برداشته شود، و فطره الله به همان طور که

به یـد قـدرت الهی تخمیر شـده مخلّی به روحـانیت خود باشـد، آن وقت عشقِ به کمال مطلق بی حجاب و اشـتباه در او هویـدا شود، و محبوبهـای مجـازی و بتهـای خـانه دل را درهم شـکند، و خودی و خودخواهی و هر چه هست زیر پـا نهـد، و دسـتاویز دلبری شود که تمـام دلهـا - خواهی نخواهی - به آن متوجه است و تمـام فطرتها - دانسـته یا ندانسـته - طلبکار اوینـد. صاحب چنین فطرت، هر چه از او صـادر شود، در راه حق و حقیقت است، و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است، و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَعالی.

فصل چهارم: [ضرورت اصلاح نفس]

اکنون که معلوم شـد تمـام خیرات از سرچشـمه نور فطره الله است در صورتی که محتجب به حجابهـای طبیعت نباشـد، و اسـیر دامهای پیچاپیـچ نفس و ابلیس نگردد، و کفیل سـعادت مطلقه انسانی همین فطرت شـریفه است؛ بایـد دانست که اگر انسان از خود غفلت کند و در صدد اصلاح نفس و تزکیه آن برنیاید و نفس را سر خود بار آورد، هر روز، بلکه هر ساعت بر حجابهای آن افزوده شود، و از پسِ هر حجـابی حجـابی، بلکه حُجُبی برای او پیـدا شود تـا آنجـا که نور فطرت بکلی خـاموش و منطفی شود، و از مَحَبّت الهیه در آن اثری و خبری باقی نمانـد؛ بلکه از حق تعالی و آنچه به او مربوط است از قرآن شـریف و ملائکه الله و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام و دین حق و جمله فضائل متنفّر گردد،

و ریشه عداوت حق (جلّ و علا) و مقرّبان درگاه مقدس او در قلبش محکم و مستحکم گردد تا آنجا که بکلی درهای سعادت بر او بسته شود، و راه آشتی با حق تعالی و شفعاء علیهم السلام منسد گردد، و مخلّد در ارض طبیعت گردد که باطن آن در عالم دیگر جلوه کند و آن خلود در عذاب جهنم است.

این افزایش حجب، سبب طبیعی دارد، و آن، آن است که این سه قوّه؛ یعنی، قوّه شیطنت، که فروع آن عجب و کبر و طلب ریاست و خدعه و مکر و نفاق و کذب و امثال آن است، و قوّه غضب، که خودسری و تجبّر و افتخار و سرکشی و قتل و فحش و آزار خلق و امثال آن از فروع آن است، و قوّه شهوت، که شره و حرص و طمع و بخل و امثال آن از فروع آن است، این قوای ثلاثه، محدود به حدّی نیستند؛ به این معنا که اگر افسار شیطنت را انسان رها کند، در هیچ حدّی واقف نشود و به هیچ مرتبه ای از مراتب قانع نگردد، و برای به دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقّه مخالفت و دشمنی کند، و برای رسیدن به یک ریاست جزیی، حاضر است فوج فوج انبیا و اولیا و صلحا و علماء بالله را قتل و غارت کند؛ و همین طور آن دو قوّه دیگر در صورت سر خود بودن و افسار گسیختگی.

معلوم است هر مرتبه ای از مراتب لذّات نفسانیه - که راجع به این سه قوّه است - که برای انسان حاصل شود، به اندازه خود،

انسان را دلبسته به دنیا و غافل از روحانیت و حقّ و حقیقت کند.

۲۰۸

مثلاً، در هر لذتی که ذائقه انسانی از این عالم می برد در صورتی که محدود به حدود الهیه نباشد، انسان را به دنیا نزدیک کند و علاقه قلبیه را زیاد کند، و به همان اندازه علاقه به روحانیت و حقّ کم شود و مَحَبّت الهیه از قلب زائل شود و چون پشت سر هر لـذّتی، نفس لـذّت دیگر، بلکه لذّات دیگر را طالب شود و نفس اَمّاره قوای مخصوصه این کار را برای تحصیل آن ترغیب کنـد؛ پس در پشت سر هر حجابی، حُجُبی ظلمانی برای انسان پیدا شود و از هر یک از این مجاری و قوای حسیه - که شعاع نفس از آنها به عالم طبیعت و دنیا جلوه کرده - دائماً حجابهایی به روی قلب و روح کشیده شود که انسان را از سیر الی الله و طلب حق (جلّ جلاله) باز دارد.

خسران و حسرت، بلکه تعجّب و حیرت در آن است که همان فطرتی که براق سیر اولیاست به معراج قُرب حضرت باری (جلّ و علا) همان انسانِ سر خود را به نهایت شقاوت و بُعد از ساحت قدس کبریا رساند، و این بالاترین خسرانهاست؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَالْعَصْرِ * إنَّ الإنْسَانَ لَفِی خُسْرٍ» (۲۷۸).

چه خسرانی بالاتر از اینکه انسان سرمایه سعادت ابدی را خرج در راه تحصیل شقاوت ابدی کند، و آنچه را که حق تعالی به او داده که او را به اوج کمال رساند، همان او را به حضیض نقص کشاند؟!

ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم

برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده، و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده، و دستت از همه جا کوتاه! نه راه فرار از سلطنت قاهره الهیه «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إنِ اسْتَطَعْتُمْ أنْ تَنْفُذُوا مِنْ أقْطَارِ السَّمَواتِ وَ الاَرْضِ فَانْفُذُوا» (۲۷۹)، و نه راه جبران نقایص گذشته و عذر خواهی از معاصی الهیه «اَلآنَ و قد عَصَیتَ قَبْلُ» (۲۸۰).

ای عزیز! اکنون تا حجابهای غلیظ طبیعت نور فطرت را بکلی زائل نکرده، و کدورتهای

معاصی صفای باطنی قلب را بکلی نبرده، و دستت از دار دنیا - که مزرعه آخرت است، (۲۸۱) و انسان در آن می تواند جبران هر نقصی و غفران هر ذنبی کند - کوتاه نشده، دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن.

بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مَجده) از سر آشتی بیرون آمدی و عذر ماسبق خواستی، درهایی از سعادت به رویت باز شود و از عالم غیب از تو دستگیریها شود و حجابهای طبیعت، یک یک، پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهای مکتسبه غلبه کند، و صفای قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب کند، و کم کم مَحَبّت حق در قلبت جلوه کند و محبتهای دیگر را بسوزاند، و اگر خدای (تبارک و تعالی) در تو اخلاص و صدق دید، تو را به سلوک حقیقی راهنمایی کند و کم

کم چشمت را از عالم کور کند و به خود روشن فرماید، و دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بـار خـدایا! آیا شود که این دل محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بُتهای دل را به دست قدرت خود در هم شکنی، و غبار تن را از پیش چشم فرو ریزی؟

پروردگارا! تو خود از ما دستگیری کن! ما طاقت مقاومت نداریم، مگر لطف تو دستی گیرد. إنّک ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیمِ.

مقصد ۲ ایمان و کفر

فصل اوّل: [مقصود از ایمان]

ایمـان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک، حـظّ عقل و ایمان حظّ قلب است. انسان به مجرّد آنکه علم پیـدا کنـد به خـدا و ملائکه و پیغمبران و یوم القیامه، او را نتوان مؤمن گفت؛ چنانکه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً می دانست و حق تعالی او را کافر خواند. (۲۸۲)

چه بسا باشد فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعَب توحید و مراتب آن را مُبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد.

برای نزدیک کردن مقصود به فهم، مثالی یاد کنیم:

مـا به حسب برهان و ادراک عقلی همه می دانیم که مردگان به انسان نمی تواننـد آزاری دهنـد، و همه مرده های عالم به قـدر مگسی حرکت ندارند، و می دانیم که در تاریکی، مردگان زنده نمی شوند؛ با این وصف، در شب تاریک از مردگان وحشت داریم، و وهم مـا غلبه بر عقـل می کنـد. برای آن است که به این حقیقت عقلیه، قلب ایمان نیاورده و این ادراک عقلی به قلب نرسیده، ولی آنها که با تکرّر عمل و کثرت اقدام و زیادت مراودت در شبهای

تـار در قبرسـتانها، ایـن مطلب علمی را به قلب رساندنـد، از مردگـان وحشت نکننـد؛ بلکه در قبرسـتانها منزل کننـد، و بـا وادی خاموشان مأنوس شوند.

دسته اوّل و دوم، در علم به اینکه از مردگـان به کسـی آزار نرسـد شـریک بودنـد، ولی در ایمـان به این مطلب بـا هم مختلف بودند. از این جهت، علم آنها در آنها اثری نکرد، ولی ایمان دسته دوم آنها را از وحشت خیالی موهوم بیرون آورد.

پس معلـوم شـد که علم غیر از ایمـان است و این مطلب به حسب لغت نیز منـاسب بـا معنی ایمـان است؛ زیرا ایمـان در لغت به معنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع است، در فارسی به معنی گرویدن است و پر واضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است.

فصل دوم: توضیح و تتمیم این مطلب

ایمان به معارف الهیه و اصول عقایـد حقّه صورت نگیرد مگر به آنکه اوّلاً: آن حقایق را به قـدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بینات و براهین عقلیه ادراک کنـد، و این مرحله به منزله مقـدّمه ایمان است، و پس از آنکه عقل حظّ خود را اسـتفیا نمود، به آن قناعت نکند؛ زیرا اینقدر از معارف، اثرش خیلی کم است و حصول نورانیت از آن، کمتر شود. پس از آن، باید سالک الی الله اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند، و این حقایق را با هر ریاضتی شده به قلب رساند، تا قلب به آنها بگرود.

پس در اینجا، مراتب ایمان فرق کند، و شاید معنی حدیث شریف که فرماید: «علم نوری

است که خدای تعالی در دل هر کس که خواهد افکند» (۲۸۳) همین باشد؛ زیرا علم بالله تا

در حد عقل است، نور است، و پس از ریاضات قلبی، خدای تعالی آن را در قلوب مناسبه افکند، و دل به آن بگرود.

مثلاً توکل به خدای تعالی یکی از فروع توحید و ایمان است. ما غالباً یا به برهان یا به امور شبیه به برهان، ارکان توکلمان تمام است، ولی حقیقت توکل در ما حاصل نیست.

ما همه می دانیم که در مملکت حق تعالی کسی تصرفی، بی اجازه قیومی و اشاره اشراقی آن ذات مقدس نکند، و اراده کسی بر اراده قویمه ذات مقدس، قاهر نشود؛ مع ذلک، ما از اهل دنیا و ارباب ثروت و مکنت، طلب حاجات کنیم و از حق تعالی غفلت نماییم.

توکل ما بر اوضاع طبیعت و امور طبیعیه صدها مقابل بالاتر است از توکل به حق. این نیست مگر آنکه حقیقت توحید افعال در قلب ما حاصل نشده؛ حکیم فلسفی «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله» گوید و خود از غیر خدا حاجت طلبد و متعبِّد متنسّک «لاَ حَوْلَ و لاَ قُوَّةَ إلاّ بِالله» و «لاَ إلهَ إلاّ اللّهُ» ورد خود کند و چشمش به دست دیگران است. این نیست جز آنکه آن، برهانش از حد عقل و ادراک عقلی خارج نشده و به قلب نرسیده، و این، ذکرش از لقلقه لسانی تجاوز ننموده و ذائقه قلب از آن نچشیده.

ما همه داد از توحید می زنیم و حق تعالی را «مُقَلِّبُ الْقُلُوبِ وَ الأَبْصَارِ» می خوانیم؛ و «الْخَیرُ کُلُّهُ بِیدِهِ» و «الشَّرُّ لَیسَ إلَیهِ» می سرائیم ولی باز در صدد جلب قلوب بندگان خدا هستیم، و دائماً خیرات را از دست دیگران تمنّا داریم. اینها نیست جز اینکه اینها، یا حقایق عقلیه ای است

که قلب از آن بی خبر است و با لقلقه های لسانی است که به مرتبه ذکر حقیقی نرسیده.

ما همه می دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلیص انسان از مَحْبَس ظلمانی طبیعت و دنیا، نازل شده است، و وعد و وعید آن، همه حق صراح و حقیقت ثابته است، و در تمام مندرجات آن شائبه خلاف واقع نیست؛ با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سخت ما به اندازه یک کتاب قصّه تأثیر ندارد؛ نه دلبستگی به وعده های آن داریم تا

۲۱۲

دل را از این دنیای دَنی و نشئه فانیه برگیریم و به آن نشئه باقیه ببندیم، و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید تا از معاصی الهیه و مخالفت با ولی نعمت احتراز کنیم. این نیست جز آنکه حقیقت و حقّیت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگرویده و ادراک عقلی، بسیار کم اثر است. با این قیاس کلیه نقصانهایی که در ماست و جمیع سرکشیها و مخالفتهای ما و محروم ماندن از همه معارف و سرائر برای همین نکته است. (تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل).

فصل سوم: استشهاد برای این مقصد به دلیل نقلی

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف خود، خواصّی ذکر فرموده است. همچنین در احادیث شریفه از اهل بیت عصمت و طهارت، برای مؤمن اوصافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست، با اینکه ما خود می دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدای تبارک و تعالی و توحید ذات مقدّس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه

مـذکور داشتیم که ایمان غیر از ادراک عقلی است. خـدای تعالی در آیه دوم سوره انفال فرماید: «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَذِینَ إذا ذُکرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إذَا تُلِیتْ عَلَیهِمْ آیـاتُهُ زَادتْهُمْ إیماناً وَ عَلَی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ» (۲۸۴) تا آنکه می فرماید: «اُولئِک هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً» (۲۸۵). به طور حصـر می فرماید: مؤمنان آنانند که این چند صـفت را دارند و غیر اینها مؤمن نیسـتند، در آخر نیز فرماید: اینها فقط مؤمن درست راست می باشند.

یکی از اوصافی که برای آنها ذکر شده است آنکه چون ذکر خدا شود قلبهای آنان ترسناک شود. دیگر آنکه چون آیات حق بر آنها خوانده شود، آن آیات ایمان آنها را زیادت کند. دیگر آنکه توکل آنها بر پروردگار خودشان است.

اکنون شـما که مـدّعی ایمانی هستیـد، و همه ارکان ایمان را عقلاً یافتید، و برای هریک برهانی دارید یا بافتید، مراجعه به حال خود کنیـد؛ ببینیـد کدام یک از این خواص در قلبتان موجود است؟ این همه ذکر خدا می کنید و می شـنوید، کو آن ترس که علامت مؤمن است؟

۲۱۳

البته قلبی که وجدان عظمت و جلال حق نکرده، و کبریا و عُلوّ شأن حق در آن وارد نشده، از ذکر حق ترسان نشود.

مؤمن آن کسـی است که قلبش حضور حق و احـاطه قیومی آن ذات مقـدّس را دریـافته باشـد و عظمت و جلاـل او را وجـدان کرده باشد.

البته از فطریات است که انسان در محضر سلطان عظیم الشأن، کوچک و خوفناک شود، گرچه در خود قصوری نبیند و خود را خـدمتگزار ببینـد، بـا آنکه همه ممکنات از قیام به حق معرفت و عبادت آن ذات مقـدّس قاصـرند. چطور چنین نباشـد! با آنکه اشرف ممکنات

و اعرف خلق الله و اقرب إلی الله، رسول ختمی صلی الله علیه و آله اعلان «ما عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ، و ما عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ» (۲۸۶) داده:

آنجا که عقاب پَر بریزد

از پشّه لاغری چه خیزد

پس این خاصیتی که از علائم مؤمن است در ما یافت نشد.

همین طور خاصیت دیگر که عبارت از زیاد شدن ایمان است از تلاوت آیات شریفه. این همه آیات تدوینیه و تکوینیه بر ما خوانده می شود و ارائه داده می شود، عوض آنکه بر ایمان ما افزایش حاصل آید، بر احتجاب ما می افزاید.

در ایام عمر، چقدر قرآن شریف [را] - که بزرگترین آیات الهیه است - می خوانیم و از دیگران استماع می کنیم و نور ایمان در قلب ما پیدا نشده، و تذکر و تنبهی از آن برای ما حاصل نیامده.

اکنون درست تفکر کن! ببین صدر با ذیل این آیه شریفه با ما تطبیق می کند؟ می فرماید:

«قُلْ هُوَ لِلَّذِینَ آمَنُوا هُدی وَ شِفَاءٌ وَالَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ فی آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَیهِمْ عَمی اُولَئِک ینَادَوْنَ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ» (۲۸۷).

کجاست آن هدایت و شفای امراض باطنی که برای مؤمنین از قرآن شریف حاصل می شود؟! چه شده است که در گوش ما این آیات شریفه فرو نمی رود و برای ما خود، حجاب فوق حجاب می شود؟! این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان

۲۱۴

حدّ علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده، و در این باب، در قرآن شریف آیات بسیاری است (۲۸۸) که با مقایسه حال خود با آن آیات و تطبیق آن آیات با صفات خود، بخوبی حال ما معلوم خواهد شد.

اما خاصیت سوم که می فرماید:

«وَعَلی رَبِّهِمْ یتَوَکلُونَ» (۲۸۹). حقیقت توکلْ واگذار کردن جمیع امور است به وکیل و اعتماد نمودن به وکالت اوست، و صرف نظر نمودن از دیگران است، و چشم امید از دیگران بستن است و آن مبتنی بر چهار امر است که ارکان توکل است:

اوّل، علم به آنکه وکیل حاجت انسان را می داند.

دوم، علم به آنکه قدرت به قضای حاجت دارد.

سوم، علم به آنکه رحمت و شفقت به موکل دارد.

چهارم، آنکه بخل از ساحت او دور است.

اکنون مراجعه به حال خود کنیم، این چهار علم برای ما حاصل است به ذات مقدّس حق تعالی، همه او را عالم به ذرّات کائنات؛ علم او را محیط به تمام موجودات، و قدرت کامله او را نافذ در أرَضین و سماوات، و رحمت عامه شامله او را به همه موجودات، و او را مبرّا از همه نقایص - که بخل نیز از آنهاست - می دانیم، با اینکه علماً ارکان توکل برای ما حاصل است و شک در هیچ یک از این امور اربعه نداریم، با این وصف، آثاری از توکل در ما نیست.

اعتماد ما به مردم و چشم امید ما به خلایق بیشتر است از خالق. حاجات خود را از مخلوق ضعیف می خواهیم و دست طمع خود را پیش دونان دراز می کنیم. دائماً در پی جلب قلوب مردم هستیم، با آنکه مقلّب القلوب را حق می دانیم. اینها نیست جز آنکه مذکور داشتیم که علم به این ارکان، غیر از ایمان است؛ چون قلب ما از این علوم خالی است و این ارکان را در قلب وارد ننمودیم، از علم خود نتیجه ای حاصل نکنیم از اینجا معلوم می شود که:

پای استدلالیان

چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود (۲۹۰)

مـا خود بـا علم بحثی اسـتدلالی و با براهین متقنه، ارکان توکل را دریافتیم و در آنها شائبه شک و ریبی در ما نمی رود. با همه حـال، از نور توکـل در دل مـا پرتوی نیست، و از صـفای انقطـاع از خلق و پیوسـتگی به حق، در مـا اثری یـافت نشود. پس این خاصیت ایمانی نیز از ما مسلوب است و اگر خواص و علائم ایمان نبود، خود ایمان نیز نیست.

آیات شریفه، که خود شاهد این مقاله است، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۲۹۱) این اُنموذجی است که از آن، دیگر آیات نیز معلوم شود.

اما روایات شـریفه نیز بسـیار است و ما به ذکر بعضـی از آن، این اوراق را مزین می کنیم؛ شاید از برکت کتاب شـریف الهی و انفاس قدسـیه حضرات اولیای نعم (علیهم الصلاه و السلام) قلوب مُظلِمه قاسیه را نوری حاصل شود، و از این حجابهای ظلمانی عالم طبیعت خلاصی پیدا شود.

در کافی شریف سند به سماعه رساند: قالَ، قُلْتُ لِأَبی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

أَخْبِرْنی عَنِ الإسْـلامِ وَالإیمانِ، أهُما مُخْتَلِفانِ؟ – إلی أنْ قالَ – فقال: الإسْـلامُ شَـهادَهُ أنْ لا إلهَ إلّا اللهُ وَالتَّصْدِیقُ بِرَسُولِ اللهِ صـلی الله علیه و آله، بِهِ حُقِنَتِ الـدِّماءُ، وَ عَلَیهِ جَرَتِ الْمَناکـحُ وَالْمَوارِیثُ، وَعَلی ظاهِرِهِ جَماعَهُ النّاسِ. وَالإیمانُ: الْهُـدی و ما یَثْبتُ فی الْقُلُوبِ مِنْ صِفَهِ الإسْلامِ و ما ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ ... (۲۹۲)

از این حـدیث شـریف ظاهر شود که شـهادت به وحدانیت و اعتقاد به رسالت اسـلام است. ولی ایمان نور هدایتی است که در قلب جلوه کند.

آنچه صفت اسلام است، اگر در قلب ثابت

شـد و به قلب رسـيد، آن ايمان است، و لازمه ايمان عمل است و از احاديث بسـيار ظاهر شود كه عمل به اركان از ايمان است. (۲۹۳) و اين نه آن است كه در حقيقت ايمـان، عمـل به اركـان مـدخليت دارد، بلكه براى آن است كه لاـزمه ايمـان به اركـان است (چنانكه پيش از اين مذكور شد). [عن الصادق عليه السلام]:

۲۱۶

[۱] فَإذا أَتَى الْعَبْـدُ كبِيرَةً مِنْ كبارِ الْمَعاصِـى أوْ صَـغِيرَةً مِنْ صِـغارِ الْمَعاصِـى الَّتى نَهَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْها كانَ خارِجاً مِنَ الإيمانِ، ساقِطاً عَنْهُ اسْمُ الإيمانِ، وَثابِتاً عَلَيهِ اسْمُ الإسْلامِ، فَإنْ تابَ وَاسْتَغْفَرَ عادَ إلى دارِ الإيمانِ ... (۲۹۴)

[۲] كانَ أبى يقُولُ: إنَّهُ لَيسَ مِنْ عَبْـدٍ مُؤْمِنٍ إلّا [وَ] فى قَلْبِهِ نُورانِ: نُورُ خِيفَهٍ وَ نُورُ رَجاءٍ؛ لَوْ وُزِنَ هـذا لَمْ يزِدْ عَلى هـذا، وَلَو وُزِنَ هذا لَمْ يزِدْ عَلى هذا. (۲۹۵)

در روايات شـريفه، اوصاف مؤمنين را شـمرده اند و آنها را مُتَّصف به صـفاتى كردند؛ از قبيل توكل و تسـليم و رضا و خوف و رجا و امثال آن و البته كسـى كه مُتَّصف به آن صـفات نباشد، از اهل ايمان نخواهد بود. اين نيست جز آنكه اين علم و ادراك كه در ما هست، ايمان نيست، و الّا ملازم با اين اوصاف شريفه و اعمال صالحه بوديم، و الله العالم.

فصل چهارم: [راه تحصيل ايمان]

اكنون كه معلوم شـد ايمـان غير از علم است، و آنچه كه در ما از معارف و حقايق توحيـد و اسـماء و صـفات است علم است و قلب ما را از آنها خبرى نيست، و معلوم شد كه تا اين امور به قلب نرسد و قلب به آنها مؤمن نشود اثرش كم است،

باید انسان در صدد تحصیل ایمان بر آید که اگر خدای نخواسته از این عالم - که دار تغیر و تبدُّل است و هر یک از ملکات و اوصاف و احوال قلبی را می توان در آن تغییر داد - بیرون رویم و از ایمان دست ما تهی باشد، خسارتهای فوق العاده به ما وارد خواهد آمد و در خسران بزرگ واقع خواهیم شد و ندامتهای بی پایان نصیب ما خواهد گردید و در آن عالم، ممکن نیست هیچ حالی از احوال نفس تغییر کند، یا اگر ایمان در اینجا حاصل نشد، آنجا بتوان حاصل نمود.

پس انسان باید در همین عالم، این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی هست، تحصیل کند و دل را با آن آشنا کند و این در اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد، مگر آنکه اوّلاً، نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص کند و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود؛ چه اگر اخلاص در کار نباشد

ناچار دست تصرف ابلیس به کار خواهد بود و با تصرف ابلیس و نفس - که قدم خودخواهی و خودبینی است - هیچ معرفتی حاصل نشود؛ بلکه خود علم التوحید بی اخلاص، انسان را از حقیقت توحید و معرفت دور می کند و از ساحت قرب الهی تبعید می نماید.

ملاحظه حال ابلیس کن که چون خودخواهی و خودبینی و خودپسندی در او بود، علمش به هیچ وجه عملی نشد و راه سعادت را به او نشان نداد.

میزان در ریاضات حقه و باطله به یک معنی دقیق عرفانی، قدم نفس و

خودخواهی و قدم حق و حق طلبی است. علم توحیدی که برای نمایش در محضر عوام یا علما باشد از نورانیت عاری است و غذایی است که با دست شیطان برای نفس امّاره تهیه شود؛ خود آن، انسان را از توحید بیرون برد.

بالجمله: پس از تحصیل اخلاص، ممکن است راه به حقیقت پیدا کرد چنانکه در قرآن شریف می فرماید: «سُبْحانَ اللّهِ عَمّا یصِفُونَ * إلّا عِبادَ اللّهِ الْمُخْلَصِینَ» (۲۹۶)، جز بندگان مخلَص که خلوص از مراتب شرك و دوبینی دارند و خالص از کثافات طبیعت شدند، خداوند منزّه است از توصیف دیگران، گرچه مخلَصین (با فتح لام) مقام بالاتر از مخلِصین (با کسر لام) است، در هر صورت، اخلاص در تحصیل توحید و تجرید، از مهمّات سلوك است و کیفیت تحصیل آن را در باب خود، مذکور می داریم و پس از آن، از گناهان و مخالفات، توبه خالصی کند با شرایط خود، که در باب «توبه» بیاید.

چون قلب را از کثافات خالی کرد، مهیا برای ذکر خدا و قرائت کتاب خدا شود و تا قذارات عالم طبیعت در آن است، استفادت از ذکر و قرآن شریف میسور نشود؛ چنانکه در کتاب الهی اشاره به آن فرماید: «إنَّهُ لَقُرْآنٌ کرِیمٌ * فِی کتابٍ مَکنُونٍ * لاَ یمَسُّهُ إلّا الْمُطَهَّرُونَ» (۲۹۷)، «هُوَ الَّذِی یرِیکمْ آیاتِهِ وَ ینَزِّلُ لَکمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقاً وَ مَا یتَذَکرُ إلَّا مَنْ ینِیبُ» (۲۹۸).

پس از آنکه دل را برای ذکر خدا و قرآن شریف مهیا نمود، آیات توحید و اذکار شریفه توحید و تنزیه را با حضور قلب و حال طهارت، تلقین قلب کند؛ به این معنی که قلب را چون

طفلی فرض کند

که زبان نـدارد و می خواهـد او را به زبان آورد، چنانکه آنجا یک کلمه را تکرار کنـد و به دهان طفل گـذارد تا او یاد گیرد، همین طور کلمه توحید را با طمأنینه و حضور قلب، باید انسان تلقین قلب کند و به دل بخواند تا زبان قلب باز شود و اگر وقتی چـون اواخر شـب یـا بین الطّلـوعَین، بعـد از فریضه صـبح برای این کـار اختصـاص دهـد خیلی بهـتر است. پس در آن وقت، با طهارت وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند، و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و مشتمل بر توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر.

و اگر آیات شـریفه آخر سوره حشـر را از قول خـدای تعالی «یا أیهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ» که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، که مشـتمل بر تـذکر و محاسـبه نفس و محتوی بر مراتب توحید و اسـماء و صـفات است، در یک وقت فراغت از نفس از واردات دنیایی، مثل آخر شب یا بین الطّلوعین با حضور قلب بخوانـد و در آنها تفکر کنـد، امیـد است - ان شاء الله - نتایج حسـنه ببرد. همین طور در اذکار شـریفه با حضور قلب ذکر شـریف «لا إلهَ إلّا اللهُ» - که افضل و اجمع اذکار است - این عمل را بکند؛ امید هست خداونـد از او دسـتگیری کنـد. البته در هر حـال، از نقص و عجز خود و از رحمت و قـدرت حق، غافل نباشـد، و دسـت حاجت پیش ذات مقدّس او دراز کند و از آن ذات مقدّس دستگیری طلب کند؛ امید است که اگر مدتی اشتغال به

این عمل پیدا کند، نفس به توحید عادت کند، و نور توحید در قلب جلوه کند. البته از شرایط عامه ذکر، نباید غفلت شود و ما بیشتر شرایط قرائت قرآن - که شرایط ذکر نیز هست - در آداب الصلاه مذکور داشتیم. (۲۹۹)

اگر در شب و روز چند دقیقه ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند، و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می رسد، ان شاء الله.

عزیزا! ممکن است در اوّل امر، انس با این معانی برای نفس مشکل باشد و شیطان و وساوس نفسانیه نیز به اشکال آن بیفزاید و انسان را از تحصیل این احوال مأیوس کند و به انسان سلوک راه آخرت و سلوک الی الله را بزرگ و مشکل نمایش دهد، و بگوید: این معانی

۲۱۹

مال بزرگان است و به ما ربطی ندارد؛ بلکه گاهی شود که اگر بتواند انسان را از آن متنفر کند و با هر اسمی شده از آن منصرف کند؛ ولی انسان حق طلب باید استعاذه حقیقیه از مکاید آن پلید کند و به وسواس آن اعتنا نکند، و گمان نکند که راه حق و تحصیل آن امری است مشکل. بلی، اوّل مشکل نماست ولی اگر انسان وارد شود در آن، خدای تعالی طرق سعادت را آسان و نزدیک کند.

اکنون این دستور جزیی که ذکر شد، اشکالی ندارد و مخالف هیچ یک از کارها نیست و به جایی ضرری نمی رساند. طالب حق خوب است چندی اقدام کند؛ اگر در

صفـای قلب و طهارت آن تغییری دیـد و نورانیت باطن خود را دریافت، بیشتر اقـدام کنـد. معلوم است این امور، تـدریجی و با طول زمان انجام گیرد و چون اهمیت آن فوق العاده است، انسان باید با اهمیت آن را تلقّی کند.

این از قبیل ضـررهای دنیاوی نیست که انسان بگویـد: اگر امروز نشـد فردا جبران آن را کنم، و اگر جبران نشد نیز مهم نیست؛ می گذرد! این سعادت و شقاوت ابدی است، آن شقاوتی که پایان ندارد، آن بدبختی که آخر برای آن نیست.

بیچاره انسان غافل! که در امور زایله دنیا - که خود می دانـد، و هر روز می بینـد که اهل آن، آن را می گذارنـد و می روند و حسـرتها را می برند - اینقدر اهمیت می دهد، و با کمال جدّ و جهد در جمع و تحصـیل آن می کوشد، و خود را با هر ذلّت و زحمـت و هر محنت و تعـبی رو به رو می کنـد، و از هیـچ عـار و ننگی پرهیز نمی کنـد. ولی برای تحصـیل ایمـان - که کفیل سعادت ابدی اوست - اینقدر سـست و افسـرده است که با اینهمه مواعظ انبیا و اولیا و اینهمه کتابهای آسـمانی، باز از سـستی و سهل انگاری دست نکشـیده، و به فکر روزگار مصـیبت و ذلّت و زحمت خود نیفتاده، موعظتهای قرآنی و وعـد و وعیـد آن - که سـنگ خارا را نرم، و کوه های عالم را خاشع می کنـد - در دل سـخت این انسان اثر نکنـد! آری، خدای تعالی می فرماید: «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلی جَبَلٍ لَرَأَیْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْیهِ اللَّهِ وَ تِلْک الأَمْثالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ یتَفَکرُونَ» (۳۰۰).

۲۲۰

ای انسان دل سخت! تفکر کن، ببین

مرض قلبی تو چیست که دل تو را از سنگ خارا سخت تر کرده و قرآن خدا را، که برای نجات تو از عذابها و ظلمتها آمده، نمی پذیرد؟!

آری، دامهای شیطان که به صورت دنیا و زرد و سرخ آن در نظرت جلوه نموده راه گوش و چشمت را بسته و قلبت را منکوس نموده اکنون تفکر کن در آیه شریفه که فرماید: «و لقد ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أعْينٌ لاَ يبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يسْمَعُونَ بِهَا اُولئِك كالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ اُولئِك هُمُ الْغَافِلُونَ» (۳۰۱). ببین علامت کسانی که برای جهنّم خلق شده اند و نشانه جهنّمیان، در تو هست؟

قلبی که از نور تدبّر و تفقّه و برگرداندن ظاهر دنیا را به باطن آن محروم باشد، با گوشت پاره که دل حیوانی را تشکیل می دهد فرقی ندارد. چشمی که جز صورت این عالم را نبیند و از نظر عبرت و حکمت کور باشد، و گوشی که جز اصوات این عالم را نشنود و از مواعظ الهیه منعزل باشد، و حِکَم و نصایح را نپذیرد، با چشم و گوش حیوانات ممتاز نیست. آنها که این سه خاصیت بزرگ انسانی را ندارند حیواناتی هستند به صورت انسان، بلکه آنها گمراهترند از حیوان؛ چه انسان با آن نور فطره اللّهی، و با آن قرآن و کتابهای آسمانی و ارشاد و هدایت انبیا - که اختصاص به او دارد - از مرتبه حیوانیت حرکتی نکرده و به مقام حیوانی وقوف نموده.

حیوان غایت سیرش همین و صراطش تا منزل حیوانیت است، ولی انسان بیچاره در بین منزل راه گم کرده، و

به سلوک انسانی نرسیده، و سرمایه سعادت خود را از دست داده و به خسارت و ورشکستگی عمر خود را گذرانده، و از طریق و صراط انسانیت گمراه شده. پس این انسان «اضلّ» از حیوان است.

نیز انسان اگر از تصرفات رحمانیه و عقلانیه خارج شد و در تحت تصرفات شیطانیه و جهلانیه وارد شد، در اوصاف حیوانی از همه حیوانات بالاتر شود. قوه غضب و شهوت انسانی عالم را آتش زند، و بنیان جهان را فرو ریزد، و سلسله موجودات را به باد فنا دهد و اساس تمدن و تدین را منهدم کند.

۲۲۱

گاهی شود که بر اثر غضب یا حبّ ریاست یک نفر، صدها هزار خانواده بنیان کن شود، و اساس رشته یک جمعیت گسسته گردد. هیچ یک از حیوانات، آتش غضبشان به این سوزندگی و تنور شهوتشان به این گرمی نیست. انسان است که برای غضب و شهوتش پایان نیست و حرص و طمعش را هیچ چیز فرو ننشاند.

عالم به همه آسمان و زمینش، اگر طعمه این جانور شود، آتش حرص و طمعش فرو ننشیند، و ممالک عالم اگر مسخر او گردد، از خواهشهای نفسانی او نکاهد. دیگر حیوانات چون به طعمه خود رسیدند آتش شهوت آنها فرو نشیند، و اگر در آنها نادراً صاحب حسّ مآل اندیشی و حرص جمع آوری پیدا شود، حس محدودی و حرص ضعیفی است. مورچگان که در بهار و تابستان به جمع آوری مشغولند، زمستان راه ارتزاق آنها را بسته، و در آن ایام، جمع آورده خود را مصرف می کنند. و اگر زمستان می توانستند چون بهار از خانه و لانه بیرون آیند، و ارتزاق کنند، شاید به جمع

آوری اشتغال پیدا نمی کردند.

انسـان است که جمع آوری او معلوم نیست روی چه اسـاس و پـایه است. اگر جمعش برای خرج و تحصـیلش برای اعـاشه بود چرا پس از تأمین نیز دنبالش بیشتر می رود و پس از جمع، حرصـش افزون می شود؟! پس انسان سر خود از حیوانات «اضلّ» و از بهائم پست تر است؛ آنها مقصـد داشـتند این بیچاره مقصـد نـدارد. آری، مقصد دارد ولی مقصد را گم کرده. کعبه مقصود حق است و انسان حق طلب است، و این طلب الهی را - که از نور فطره الله است - غایتی جز غایه الغایات نیست، «ألاَ بِذِکرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۳۰۲).

مقصد ۳ تصدیق و ضد آن: جحود

فصل اوّل: [مقصد از تصدیق و جحود]

تصدیق در این مقام، عبارت از قبول حق و اعتقاد ثابت جازم به آن است؛ چنانکه جحود عبارت از انکار حق و ردّ آن و خاضع نشدن برای آن است.

تصدیق از جنود عقل و راجع به فطرت مخموره است؛ چنانکه انکار از جنود جهل و

۲۲۲

مربوط به فطرت محجوبه است.

تفصـیل این اجمال آنکه چون فطرت انسانی به دست قـدرت جمال و جلال حق (جلّ و علا) تخمیر شـده، و از عالم طهارت و قدس نازل شده است، در اوّل فطرت و خلقت نورانی و صـیقلی است و چون وجهه آن به عالم غیب است، و حق طلب و عاشق حق است (چنانکه سابقاً معلوم شد) با حقایق ایمانیه و امور حقه - که از عالم نور و طهارت و قدس است - مناسبت ذاتیه دارد، و با جهالات و اباطیل و اُغلوطه ها و اکاذیب بی تناسب است.

در محل خود مقرر است که علم و عالم و معلوم باید با هم متناسب باشد، و علم

غذای عالم است و خدای تعالی فرماید: «فَلْيَنْظُرِ الإنْسانُ إلَی طَعَامِهِ» (۳۰۳). در کافی شریف، سند به حضرت صادق علیه السلام رساند که در معنی آیه شریفه فرمود: «باید انسان نظر کند به علمش که اخذ می کند، ببیند از که اخذ می کند». (۳۰۴)

پس انسان تا به فطرت اصلیه خود است، چون از عالم نور و طهارت است، متناسب با علوم حقیقیه و معارف الهیه و حقایق روحانیه و عوالم غیبیه است، و وجهه نفس چون آیینه ای است نورانی و صیقلی و بی آلایش به زنگ و کدورت. نقشهای عالم غیب، که همه از جنس علوم حقه و سنخ معارف است، در آن مُنْتَقَش گردد، و آن نیز به مناسبت با آنها، بخوبی قبول کند.

چون اباطیل و اکاذیب و قیاسات باطله غلط، از نفحات شیطانیه و عالم ظلمات و کدورات و قذارات است، وجهه نفس به فطرت مخموره، از آنها منصرف و با آنها مناسب و مواجه نیست، پس آن نقشه ها را قبول نکند، و از آنها منفعل نگردد و اگر این فطرت، تا آخر کار محفوظ ماند، و دست تصرف ابلیس به آن نرسد، هیچ امری را برخلاف حق نپذیرد، و از هیچ حقی روگردان نشود، و تعلیمات قرآن شریف و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام همان طور که از معدن وحی الهی و معادن علوم حقه نازل شده، در آن جلوه کند بی شایبه تصرفات نفس و دعابه های متخیله، که از آنها به حجابهای ظلمانی بین عبد و حق می توان تعبیر نمود.

۲۲۳

ولی همین فطرت، اگر از روحانیت خود محجوب شد، و به واسطه اشتغال به عالم طبیعت، ظلمانی گردید و سلطان شهوت

و جهل و غضب و شیطنت بر آن غلبه کرد، و با مَلاذّ دنیوی و کثرات عالم ملک مأنوس شد؛ وجهه باطنش از عالم روحانیت و ملکوت منصرف و تناسبش با آن عوالم نورانی منقطع گردد، و با عالم جنّ و شیطان متناسب شود، وسلطان وهم ودُعابه های متخیله - که شیطانِ انسانِ صغیر است - بر آن حکومت کند، و حقایق و معارف الهیه و آنچه از عالم نور و طهارت و قدس است در ذائقه او تلخ و در سامعه اش سنگین و ناگوار آید.

آنچه از عالم ظلمات و قذارات و عقاید باطله و اوهام کاذبه و سَفسَطه و اُغلوطه است در کامش شیرین و در ذائقه روحش گوارا و خوشایند آید، چونان آیینه زنگ زده کثیفی که آنچه از سنخ نور و نقشه های لطیف است قبول نکند، و آنچه از قبیل زنگار و کثافت است در آن متراکم شود. پس در نفس، حالت جحود و انکار پیدا شود و دل برای هیچ حقّ و حقیقتی، حتی ضروریات و فطریات خاضع نشود.

فطری هر صاحب فطرت است که از هر نظام بدیع و صنعت دقیق عجیبی، انتقال به منظِّم و صنعتگر او پیدا کند، و جستجوی پدید آورنده او کند، و هیچ تردیدی در دل او خطور نکند که این صنعت عجیب صنعتگر نمی خواهد؛ کشف قوّه برق و رادیو و صنعت تلفن و دیگر مصنوعات عجیبه انسان را به اصل فطرت و جبلّت خاضع کند برای صنعتگر و مستکشف آن، و او را با عظمت و بزرگی یاد کند، خواهی نخواهی.

اگر کسی بگوید: اینها چیزی نیست، محتاج به صنعتگر و استاد نیست، ممکن است اینها

همین طور خود به خود درست شده باشد، در سامعه هر کس این احتمال غلط سنگین، و در ذائقه روح به طوری ناگوار و تلخ آید که جواب گوینده این حرف را به سکوت و خاموشی گذراندن اَولی به نظر آید. ولی نظام عجیب عالم و صنعت بزرگ محیر العقول کاینات، که پیدایش قوّه برق و صنعتهای عجیب بشری از یک کارخانه کوچک آن یعنی مغز انسانی، پیدا شده و تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزیی از جزئیات ساختمان همین بشر متحیر است، و با آنکه هزاران سال است علماء طبّ و تشریح در ساختمان ظاهری آن دقتها کرده و بررسیها نموده اند، بدرستی و راستی، به حقیقت آن پی نبرده اند. با این وصف، باز در افراد این انسان ظلوم جهول اشخاصی هستند که دل آنها خاضع در پیشگاه عظمت و بزرگی صانع آن و

پروردگار و پدید آورنده آن نیست، و غبار شک و شبهه و کدورتِ تردید در دلهای سخت آنها به طوری نشسته که از فطریات خود غفلت کنند، و به ضروریات و واضحات عقول خاضع نشوند، «قُتِلَ الإنْسَانُ مَا أكفَرَهُ» (۳۰۵).

این نیست مگر آنکه انسان به واسطه اشتغال به عالم طبیعت و مقهور شدن در دست واهمه و شیطنت، نورانیت فطرت را از دست داده، و علاقه و رابطه آن از حقایق منقطع شده؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «وَ يوْمَ يعْرَضُ الَّذِينَ كفَرُوا عَلَى النَّارِ أذْهَبْتُمْ طَيبَاتِكمْ فِى حَياتِكمْ الدُّنْيا وَ اسْتَمْتعْتُمْ بِهَا فَالْيوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ بِما كنْتُمْ تَسْتَكبِروُنَ فِى الأرْضِ بِغَيرِ الْحَقّ وَبِمَا كنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (۳۰۶).

شاید یکی از طیبات خود را که کفار بردند در زندگانی دنیا، و تمتع

به دنیا و استغراق در شهوات همان نور فطره الله باشد که از موائد آسمانی برای انسان بود، و به واسطه توجّه به دنیا آن را از دست داد.

بالجمله، چون به حکم برهان، غذا و متغذی باید مناسب باشد، فطرتهای اصلیه که از نورانیت خود خارج نشده اند، لازمه آنها تصدیق حق و خضوع برای حقیقت است و آن فطرتهای محجوبه، که جهالت و شیطنت بر آنها غلبه نموده، لازمه آنها انکار و جحود است. پس، تصدیق از جنود عقل و جحود از جنود جهل است.

فصل دوم: [اصلاح نفس از جحود]

انسان تا در این عالم طبیعت - که عالم مادّه و تغیر است - واقع است، می تواند حالت جحود و انکار را - که از بدترین احوال نفس، و موجب خذلان نفس و خسران ابدی است - تغییر دهد و از تحت تصرّف جند جهل و شیطان بیرون آید و در تحت تصرّف عقل و رحمان وارد شود، و آن به علم نافع و عمل صالح انجام پذیرد.

اما علم نافع: تفکر در لطایف مصنوعات و دقایق اسرار وجود است، و این تفکر برای متوسّطین، ابوابی از معرفت باز کند، گرچه برای کاملین حجاب است، و این حسنه قلبیه ابرار،

۲۲۵

سیئه مقرّبان درگاه است. (۳۰۷)

طریق تفکر در لطایف صنعت بیشمار است، ولی از همه چیز نزدیکتر به ما، خود ماست و معرفت نفس، بلکه ساختمان بدن، بلکه افعال بدن، طریق معرفه الله است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (۳۰۸)

اما عمل صالح که برای تبدیل احوال نفس و حالت ظلمت و جحود آن به نورانیت و تصدیق فایده دارد، بر دو نوع است: یکی اعمال قلبیه؛ و دیگر اعمال قالبیه.

مراد از اعمال

قلبیه در این مقـام، اعمـالی است که فطرت را به حـالت اولیه خود برگردانـد و استرجاع روحانیت فطریه کنـد و عمـده آن توبه است به شرایط باطنیه و ظاهریه آن و ما شرحی از آن را در شرح اربعین حدیث مذکور داشتیم. (۳۰۹)

پس از آن، اشـتغال به تزکیه و تطهیر قلب و تصـفیه و تخلیص آن از غواشـی طـبیعیه - که عمـده آن حُبّ دنیـا و خودخواهی و خودبینی و خود رأیی است - پیـدا کنـد که از مهمّـات بـاب سـلوک الی الله است که اهل مجاهـده و سـلوک به آن از هر چیز بیشتر اهمیت دهند، و در این اوراق، شمه ای از هر یک مذکور خواهد شد در محل خود - ان شاء الله تعالی.

اما عمل قالبی در این مقام، اعمالی است که نفس را متـذکر احوال خود کنـد و از خواب گران و سـکر طبیعت برانگیزد، و آن اشـتغال به اذکار وارده از اهل بیت وحی و طهارت است با شـرایط آن - که عمده، حضور قلب است - به مقصد تذکر نفس و بیدار نمودن آن در اوقاتی که اشتغال نفس به کثرت و دنیا کمتر باشد؛ مثل اواخر شب و بین الطلوعین.

در کافی شریف روایت کند که خدای تعالی به «عیسی» فرمود:

ای عیسـی! نرم کن برای من قلبت را و بسـیار یاد من کن در خلوتها. خشنودی من در آن است که در دعا تَبَصْبُصْ کنی؛ یعنی، از روی خوف و رجا و ذلّت و خواری به من متوجّه شوی؛ ولی در این دعا و ذکر زنده باش و مرده مباش. (۳۱۰)

۲۲۶

و در احادیث شریفه بسیار مذکور است که خدای تعالی

فرمود: «من همنشين آنانم كه مرا ياد كنند». (۳۱۱)

آرى، با ذكر حقيقى، حجابهاى بين عبد و حق خَرْق شود، و موانع حضور مرتفع گردد، و قسوت و غفلت قلب برداشته شود، و درهاى ملكوت اعلى به روى سالك باز شود و ابواب لطف و رحمت حق به روى او گشوده گردد؛ ولى عمده آن است كه قلب در آن ذكر زنده باشد و مرده نباشد، و با مردگان انس نگيرد و آنچه غير حق و وجه مقدّس اوست از مردگان است، و دل با انس با آن به مردگى و مردار خورى نزديک شود.

بالجمله، براى زنده نمودن دل، ذكر خدا و خصوص اسم مبارك «يا حَى، يا قَيوم» با حضور قلب مناسب است.

از بعض اهل ذكر و معرفت منقول است كه در هر شب و روزى، يک مرتبه در سجده رفتن و بسيار گفتن: «لاَ إلهَ إلّا أنْتَ سُبْحَانَك إنِّى كنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ» (۳۱۲) براى ترقيات روحى خوب است و از بعضى سالكان راه آخرت نقل فرموده كه چون از حضرت استاد خود فايده اين عمل را شنيد، در هر شب و روزى، يک مرتبه سجده مى رفت و هزار مرتبه، اين ذكر شريف را مى گفت. از بعض ديگر نقل نموده كه سه هزار مرتبه مى گفت. (۳۱۳)

از حضرت زين العابدين و سيد السّاجدين على بن الحسين (سلام الله عليهما) منقول است كه سنگ خشن زبرى را ملاحظه فرمود، سر مبارك را بر آن نهاد و سجده نمود و گريه كرد و هزار مرتبه گفت: «لا إلهَ إلّا اللهُ حَقّاً حَقّاً، لا إلهَ إلّا اللهُ تَعبّداً وَ رِقّاً، لا إلهَ إلّا اللهُ إيماناً وَ تَصْدِيقاً» (۳۱۴) و

سجده های طولانی حضرت مولای ما، موسی بن جعفرعلیهما السلام معروف است، (۳۱۵) و جناب ابن أبی عُمَیر ثقه جلیل القدر، اقتدای به آن بزرگوار فرموده در طول سجده. از فضل بن

۲۲۷

شاذان منقول است که [گفت]:

وارد عراق شدم، دیدم مردی به رفیق خود تعرض می کند که: تو مردی هستی دارای عیال و محتاج هستی که برای آنها کسب کنی، و من ایمن نیستم از اینکه چشمهای تو کور شود از طول دادن سجده.

آن شخص گفت: وای به تو! اگر چشم کسی از طول سجده باطل می شد، چشم «ابن أبی عُمَیر» باطل می شد. چه گمان می بری به مردی که سجده شکر کرد بعد از نماز صبح و سرش را از سجده برنداشت مگر وقت زوال شمس؟! (۳۱۶)

و وارد شده است که طول سجده از دین ائمه علیهم السلام و از سنن أوّابین است. (۳۱۷)

آری، آنان که معرفت به حق دارند، و انس و مَحَبّت به آن ذات مقدّس پیدا کردند، برای آنها این نوع اعمال زحمت و مشقت ندارد. انس و عشرت با محبوب ملالت نیاورد؛ خاصّه آن محبوبی که همه محبّتها و محبوبیتها، رشحه ای از مَحَبّت اوست. چه خوش گفته شده است از زبان آنان:

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند

فرزند و عیال و خانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی

دیوانه تو هر دو جهان را چه کند (۳۱۸)

در ضمیر ما نمی گنجد به غیر از دوست، کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (۳۱۹)

آنان که از جام مَحَبّت دوست نوشیدند، و از آب زندگانی وصال او زندگی ابدی پیدا کردند، هر دو عالم را لایق دشمن

دانند. خلیل الرحمن که در وجهه قلبش «وَجِّهْتُ وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ» (۳۲۰) بود، چون جبرئیل امین - آن ملك بزرگوار وحی و علم - به او

گفت: آیا حاجتی داری؟ فرمود: «به تو حاجتی ندارم». (۳۲۱) آنها بار حاجات خود را به کوی دوست انداختند. حاجتی جز خود او ندارند، مقصودی جز قبله حقیقی برای عشاق جمال نیست؛ «قبله عشق یکی آمد و بس».

آری، ما کوران و کران و محجوبانیم که از همه مقامات، به شهوتهای حیوانی دل خوش کردیم و از جمله سعادات، به یك مشت مفاهیم بی مقدار دلبستگی داریم و خود را قانع کردیم؛ مگر آنکه لطف و رحمت دوست دستگیری فرموده، و از این حجابهای غلیظ و ظلمتهای متراکم ما را خارج کند و دل ما را به مَحَبّت خود زندگی بخشد، و از دیگران منقطع و به خود وصل فرماید.

مقصد ۴ رجا و ضدّ آن: قنوط

فصل اوّل: رجا از جنود عقل است، و قنوط از جنود جهل

چون عقل به نور فطرت و صفای طینت خود، دریافت به ذوقِ معنوی عرفانی که حق تعالی (جلّ و علا) کامل مطلق است؛ لازمه این معرفت، رجاء واثق و امید کامل به حق و رحمت اوست و چون فطرت او را دعوت به کامل مطلق و رحمت واسعه علی الاطلاق کند، او را به رجاء کامل و امیدواری رساند؛ چنانکه اگر فطرت از نورانیت اصلیه خود محتجب شد، از حق و کمالات ذاتیه و صفاتیه و سعه رحمت آن ذات مقدس محجوب شود. این احتجاب گاهی به جایی رسد که از رحمت حق مأیوس شود و این یأس و قنوط در واقع رجوع کند به تحدید در رحمت.

پس معلوم شد که رجا از فطریات است، و قنوط برخلاف فطرت

مخموره و از احتجاب است و نیز مبدأ حصول رجا حسن ظنّ به خدای تعالی، و مبدأ قنوطِ از رحمت سوء ظنّ به ذات مقدّس است. گرچه مبدأ حصول حسن ظنّ و سوء ظنّ، علم به سعه رحمت و ایمان به کمال اسمایی و صفاتی و فعلی، و جهل به آن است.

و چون عقل به حسب فطرت ذاتیه مخموره خود، محتجب نیست، و حجاب از رجوع به

۲۲۹

طبیعت است از این جهت، به حسب فطرت اصلیه خود، معرفت فطری به حق تعالی دارد.

فصل دوم: فرق بین رجا و غرور

انسان به واسطه حبّ نفس و خودخواهی و خودبینی، از خود غافل شود و چه بسا که نقصانها و عیبهایی در اوست و او آنها را کمال و حسن، گمان کند و اشتباه بین صفات نفس بسیار زیاد است، و کم کسی است که بتواند تمیز صحیح بین آنها بدهد و این یکی از معانی، یا یکی از مراتب نسیان نفس است که از نسیان حق (جلّ و عَلا) حاصل شده است، که اشاره به آن فرموده «وَ لاَ تَكونُوا كالَّذِينَ نَسُوا اللّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُوْلئِكَ هُمُ الْفاسِقُون» (۳۲۲)، و ما اکنون، درصدد بیان آن به وجه تفصیلی نیستیم.

یکی از اموری که مورد اشتباه است و انسان به واسطه محجوبیت گول می خورد، تمییز ما بین غرور و اَمانی و ما بین رجا و وثوق به حق است و پر معلوم است که غرور از بزرگترین جنود ابلیس است. به خلاف رجا که از جنود رحمان عقل است؛ با اینکه این دو، هم به حسب مبادی و هم به حسب آثار، مختلف و متمیزند.

مبدأ رجا علم به سعه رحمت، و ایمان به بسط فیض

و کمـال و اسـماء و صـفات است و مبـدأ غرور، تَهـاون به امر الهی، و جهـل به عوالم غیب و صور غیبیه افعـال و لوازم ملکوتیه صفات نفس است. از این جهت، آثار این دو نیز مختلف است؛ زیرا کسی که معرفت به سعه رحمت و بسط نعمت حق و ایمان به آن دارد، حالت رجا برای او دست داده، همین معرفت او را به تزکیه اعمال و تصـفیه اخلاق و جدیت در اطاعت اوامر مولی و ولی النعم دعـوت کنـد، و کسـی که صـاحب غرور است، در دام شـیطان و نفس امّـاره، از کسب معـارف و تحصـیل اخلاـق کریمانه و اعمال صالحه باز ماند.

نفـوس راجیه در عین حـال که قیـام به امر می کننـد نقطه اتّکـاء آنهـا به اعمـال و احـوال خـود نیست؛ زیرا آنهـا عظمت حق را دریافتند و می دانند در مقابل عظمت حق، هر چیزی کوچک و هرکمالی بی مقدار است، و در پیشگاه جلالت کبریای او، همه اعمال صالحه به پشیزی نیرزد.

۲۳۰

اتکاء آنها به رحمت و بسط فیض ذات مقدّس است.

ولی نفوس مغروره از همه کمالات باز مانند و خود را در صف اراذل حیوانات منسلک کنند، و از حق تعالی و رحمت او غافل [شوند]، و به صـرف لقلقه لسان می گویند: خدا أرحم الرّاحمین است و خدا بزرگ است. شـیطان آنها را وادار کند به معاصی کبیره و ترک واجبات عظیمه، و به آنها تلقین کنـد که در مقام عـذر بگوینـد: خدا بزرگ است. در صورتی که اگر ذرّه ای از عظمت خداوند - تبارک و تعالی - را دریافته بودند ممکن نبود در محضر او و حضور او، با نعمت او

مخالفت او کنند.

اینـان خداونـد را به عظمت و بزرگی یـاد کننـد و سـعه رحمت حق را به رخ خود و دیگران بکشـند، ولی افعـال و اعمـال آنها شبـاهت نـدارد به کسـی که از عظمت حق، جلوه ای در قلب او حاصل باشـد و از سـعه رحمت حق تعالی پرتوی در لوح نفس آنها نور افکنده باشد.

اینان در امور آخرت، تهاون و تنبلی کننـد و اسـمش را رجا واثق گذارنـد، و صورت اتکاءِ به عظمت حق به آن دهند. ولی در امور دنیـاوی، بـا کمال حرص و عجله مشـغول به جمع و ضـبطند؛ گویی خـدای تعالی فقط در آخرت و راجع به امور آخرتی، بزرگ است و در امور دنیایی بزرگی ندارد.

اینـان در امور دنیـاوی کاملاً اعتماد به نفس و خلق دارنـد و از حق کاملاً غافلنـد. حتی اسـمش را نیز نبرنـد، و در امور آخرتی گویند: توکل به خدا داریم. این نیست مگر غرور.

بالجمله، صاحبان رجا از عمل باز نمی مانند، بلکه جدیت آنها بیش از دیگران است. ولی اعتماد آنها به عمل خود نیست، بلکه اعتماد آنها در عین عمل کردن، به حق است؛ زیرا هم قصور خود را می بینند و هم سعه رحمت را. مغرورین اشخاصی را مانند که در ایام بذر افکندن و تخم افشاندن و به عمل زراعت مشغول شدن، مشـغول لهو و لعب شوند و با تنبلی سر بَرند و بگویند: خدا بزرگ است، بی بذر نیز می تواند بدهد.

راجین، به زارعی ماننـد که در موقع خود، قیام به عمل و در موقع خود، بـذرافشانی کند و آبیاری نماید؛ ولی تنمیه و تولید آن را از حق بخواهد و ظهور ثمره و پیدایش

نتیجه را از حق و قدرت او بداند. دنیا مزرعه آخرت است؛ چنانکه از رسول ختمی صلی الله علیه و آله روایت است. (۳۲۳)

۲۳۱

آنان که عمل نکنند و جزا و نتیجه خواهند، مغرورانند و آنان که عمل کنند و به عمل خود اعتماد کنند، از معجبانند که از خود ناسی و از حق غافلند و آنان که عمل کنند و خود و عمل خود را ناچیز شمارند و به حق و سعه رحمت او اعتماد دارند، اصحاب رجا هستند.

علامت اینها آن است که در دنیا نیز به غیر حق اعتماد و توکل نکنند، و چشمشان از دیگر موجودات بسته و به جمال جمیل باز است، و از عمل به وظیفه و قیام به خدمت، خودداری نکنند؛ بلکه معرفت آنها، آنان را به عمل وادارد و از مخالفت باز دارد و احادیث در این باب بسیار است. (۳۲۴)

اکنون عزیزا! مطالعه احوال نفس خود کن و از مبادی و ثمرات احوال نفس، خود را تمییز ده؛ ببین ما جزء کدام طایفه هستیم؟

آیا بزرگی خدا و عظمت رحمت و سعه مغفرت و بسط بساط عفو و غفران، ما را به آن ذات مقدّس امیدوار نموده، یا به غرور شیطانی گرفتار شدیم، و از حق و صفات جمال و جلال او غافلیم، و سهل انگاری در امور آخرت ما را مبتلا نموده؟

احترام عظیم و منعم، و احترام محضر هر کس، فطری انسان است. ارباب دنیا، که از صاحبان نعیم دنیا یا صاحبان قدرت و عظمت دنیایی، در محضر آنها احترام کنند؛ چون تشخیص داد[ه ا]ند که آنها عظیم و منعمند. پس فطرت محجوبه، آنها را دعوت به احترام نموده.

تو

اگر از عظمت حق و سعه رحمت و بسط نعمت و مغفرت و تعمیم عفـو و غفران حق در قلبت جلوه ای حاصـل است، فطرت مخموره تو را دعوت به احترام و تعظیم کند، و در محضر او - که همه عالم است - ممکن نیست که مخالفت او کنی، پس این مخالفتها از احتجاب، و این احتجاب مایه غرور است.

هـان ای عزیز! از خـواب گران برخیز! و از این غرور شـیطانی بـپرهیز که این غرور انسـان را به هلاکت ابـد رسانـد، و از قـافله سالکان باز دارد، و از کسب معارف الهیه - که قرّه العین اهل الله است - محروم کند.

۲۳۲

بدان که با غرور، مواعظ الهیه و دعوتهای انبیا و موعظتهای اولیا اثر نکند؛ زیرا غرور ریشه همه را بنیان کن کند. این از دامهای بزرگ و نقشه های دقیق ابلیس و نفس است که انسان را از فکر خود و فکر مرضهای خود ببرد، و موجب نسیان و غفلت شود، و اطبای نفوس از علاج او عاجز شونـد، و یک وقت به خود آیـد که کار از اصـلاح گذشـته و راه چاره بکلی مسدود شده: «وَ أَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَهِ إِذْ قُضِی الأَمْرُ وَهُمْ فِی غَفْلَهٍ وَهُمْ لاَ یؤْمِنُونَ» (۳۲۵).

فصل سوم: فرق میان خوف و قنوط

مبادی خوف از حق تعالی و یأس و قنوط از رحمه الله، مختلف و آثار و ثمرات آنها نیز متفاوت و متمایز است؛ زیرا خوف یا از تجلّی جلال و عظمت و کبریای حق (جلّ جلاله) است، و یا از تفکر در شـدّت بأس و دقت حساب و وعیـد به عذاب و عقاب، و یا از رؤیت نقصان و تقصیر خود در قیام امر؛ و

هیچ یک از این امور، منافات ندارد با رجا و وثوق به رحمت.

و ثمره و نتیجه آن شدّت قیام به امر و کمال مواظبت در اطاعت است؛ منتهی آنکه غایت افعال با هر یک از این مبادی مختلف شود چنانکه آن کس که رؤیت جلال و عظمت حق (جلّ و علا) او را دعوت به عمل کرده، غایت عمل او تعظیم عظیم و تجلیل جلیل است، و لسانش «وَجَدْتُکَ أهلاً لِلْعِبَادِهِ فَعَبَدْتُکَ» (۳۲۶).

اینان هم خوفشان غیر از خوف دیگران و هم عملشان غیر از عمل سایرین است.

اما قنوط و یأس از رحمت حق، برگشت کند به تقیید و تحدید رحمت الهی و قصورِ غفران و عفو حق از اندام بی اندام خود و این قنوط، از اکبر کبائر است؛ بلکه الحاد به اسماء الهی و باطنش کفر بالله العظیم است و جهل به مقام مقدّس حق است.

اثر و نتیجه این نومیدی و قنوط و حرمان و یأس، بازماندن از عمل و دست کشیدن از جدّیت و بریده شدن رشته بندگی و گسیخته شدن افسار صاحب آن است و کمتر چیزی بنده بیچاره را از درگاه حق تعالی و مقام مقدّسش، مثل این حالت دور، و از رحمتش مهجور کند.

۲۳۳

از دامهای بزرگ ابلیس، آن است که در ابتدا بنده را به غرور کشاند، و او را به این وسیله افسار گسیخته کند، و از معاصی کوچک به بزرگ و از آن به کبائر و موبقات کشد و چون مدتی بدین منوال با او بازی کرد و او را به خیال رجا به رحمت، به وادی غرور کشاند، در آخر کار، اگر در او نورانیتی دید که

احتمال توبه و رجوع داد، او را به یأس از رحمت و قنوط کشاند و به او گوید: «از تو گذشته و کار تو اصلاح شدنی نیست».

این دام بزرگی است که بنده را از درِ خانه خدا روگردان، و دست او را از دامن رحمت الهی کوتاه نماید. این منشأ خرابیهای عجیب و مفاسد بیشمار است؛ که ضرر این اشخاص به خود و به دیگران، از هر کس بیشتر است و این از غایت جهل و نهایت شقاوت است. پس انسان باید در صدد علاج برای این کبیره مهلکه برآید، و تفکر در رحمتهای واسعه حق و لطفهای خفی و جلی آن ذات مقدّس کند.

از همه نعمتها بزرگتر و از تمام رحمتها کاملتر، نعمت تربیتهای معنوی است؛ از قبیل فرستادن کتب آسمانی و انبیا و مرسلین علیهم السلام که تأمین سعادت ابدی و راحت همیشگی انسان را فرماید، و طرق وصول به سعادت جاودانی و کمالات انسانی را به انسان راهنمایی فرموده.

این نعمتهای گوناگون و این لطفهای پنهان و آشکارا، همه اش بی سابقه خدمت یا عبادتی است؛ همه نعمتهای ابتدایی است (۳۲۷) و تماماً رحمتهای اقتراحی است.

در هزار و چند صد سال قبل برای ما مثل قرآن شریفی - که حاوی آخرین مراتب معارف الهیه و کفیل عالیترین سعادات دینیه و دنیاویه است - فرو فرستاده به دست پیغمبری چون رسول ختمی، که اکرم مخلوقات و اعظم و اقرب موجودات است، به وسیله جبرئیل امین که افضل ملائکه الله است. اینها همه، کرامت این انسان است.

آیا با کدام سابقه خدمت و مزد و اجرِ کدام عبادت و اطاعت است این نعمتها و رحمتها؟ کور

باد چشمی و قلبی که این همه نعمت را می یابد و می بیند و در دل خود یأس و نومیدی راه می دهد؟

ای بیچاره انسان! جهنم و عذابهای گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورتهای عمل و

اخلاق خود توست. تو به دست خود، خویشتن را دچار ذلّت و زحمت کردی و می کنی، تو با پای خود به جهنّم می روی و به عمل خود، جهنّم درست می کنی. ظلمتها و وحشتهای برزخ و قبر و قیامت نیست جز ظلّ ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بنی الإنسان:

«فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ * و من یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یرَهُ» (۳۲۸).

«یوْمَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و ما عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ» (۳۲۹).

اگر اعمال و صورتهای غیبی عملهای زشت ما نبود، جهنمی نبود و همه عالم غیب بَرْد و سلامت بود.

در عین حال، جهنم، باطنش صورت لطف و رحمت الهی است که برای تخلیص مؤمنان معصیت کار و رساندن آنها را به سعادت ابد، چاره منحصره است؛ زیرا فطرت مخموره صافیه انسان، چون طلایی است که در ایام عمر، آن را مغشوش و مخلوط به مِس نموده باشیم. باید آن طلا را با کوره ها و آتشهای ذوب کننده خالص نمود و از غلّ و غش بیرون آورد: «النّاسُ مَعادِنُ کمَعادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّهِ». (۳۳۰)

پس جهنم، برای کسانی که فطرتشان بکلی محجوب نشده و به کفر و جحود و نفاق نرسیده باشند، رحمت است در صورت غضب.

فصل چهارم: کیفیت جمع بین خوف و رجا

جمع بین خوف و رجا آن است که انسان همیشه باید جمع کند ما بین دو نظر: یکی نظر به نقص و قصور و فقر و فاقه خود، و در این نظر، بیابد که

ناقص محض و قاصر صرف است، و از خود [دارای] هیچ قدرت و قوّت و کمال و عزتی نیست؛ بلکه آنچه کمال و جمال و حسن و بهاست از حق است، و همه محامد و اَثنیه، به ذات مقدس او راجع است؛ بلکه در آیینه ممکن، کمال و حسن ازل را قصور و نقص عارض شده، چونان آیینه محدود با کدورتی که نور شمس را محدود و مکدّر نموده و بدین رؤیت، در عبادات و اطاعات نیز، خوف حاصل

۲۳۵

شود تا چه رسد به خطاها و معصیتها؛ بلکه نزد ارباب معرفت بیشتر عبادات ما، خودپرستی و شهوت رانی و برای مقاصد نفسانیه است و از آن، کدورت و ظلمت حاصل شود. پس در این نظر، غایت خوف حاصل آید.

به نظر دیگر، باید نظر کند به بسط رحمت حق و سعه نور رحمانیت و رحیمیت و توسعه نعم غیر متناهیه و کرامتهای دائمه و در این نظر، رجا حاصل آید.

انسان باید دائماً بین این دو نظر باشد؛ نظر به ذُلّ و فقر امکانی؛ و رحمت و نعمت واجبی، تا جمع شود بین خوف و رجا کامل؛ چنانکه در حدیث شریف کافی نقل فرماید از حضرت صادق علیه السلام که:

در وصیت لقمان چیزهای بسیار عجیب بود، و عجبتر چیزی که در آن بود، آن بود که به فرزند خود گفت: «از خدا بترس، ترسی که اگر در درگاه او بیایی با خوبیهای ثقلین، عذاب کند تو را و امیدوار باش به خدا، امیدی که اگر بیایی او را به گناه ثقلین، رحمت کند تو را».

پس حضرت صادق علیه السلام فرمود: «هیچ بنده مؤمنی نیست مگر آنکه در قلب

او دو نور است: نور خوف؛ و نور رجا، که اگر هر یک را با دیگری موازنه کنی نَچَربد بر آن». (۳۳۱)

در ادعیه حضرت زین العابدین (سلام الله علیه) اشاره به این امر بسیار است چنانکه در دعای ابوحمزه ثمالی - که از بالاترین مظاهر عبودیت است و دعایی بدین مثابه در لسان عبودیت و ادب بین یدی الله در بین بشر نیست - عرض کند:

أدْعُوك راهِبَاً راغِباً راجِياً خائِفاً إذا رَأيتُ مَوْلاى ذُنُوبِى فَزِعْتُ؛ و إذا رَأيتُ كرَمَك طَمِعْتُ. فَإنْ عَفَوْتَ فَخَيرُ راحِمٍ؛ وَإنْ عَـذَّبْتَ فَغَيرُ ظالِمٍ. (۳۳۲)

مقصد ۵ عدل و ضد آن: جَوْر

فصل اوّل: [مقصود از عدالت و جور]

عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امّهات فضایل اخلاقیه است.

۲۳۶

در اخلاق نفسانیه، اعتدال قوای ثلاثه است؛ یعنی، قوه شهویه و غضبیه و شیطانیه، و منظور از حدیث شریف - به حسب ظاهر - این قسم اخیر است، از این جهت، آن را از جنود عقل به شمار آورده. از این جهت، ما نیز تفصیل در اطراف همین قسم می دهیم.

انسان را از اوّل نَشْوِ طبیعی پس از قوه عاقله، سه قوه ملازم است:

یکی قوه واهمه که آن را «قوه شیطنت» گوییم، و این قوه در بچه کوچک از اوّل امر موجود است و به آن دروغ گوید و خدعه کند و مکر و حیلت نماید.

دوم قوه غضبیه که آن را «نفس سَبُعی» گویند، و آن برای رفع مضار و دفع موانع از استفادات است.

سوم قوه شهویه که آن را «نفس بهیمی» گویند و آن مبدأ شهوات و جلب منافع و مستلذّات است.

این سه قوه به حسب سنین عمر متفاوت شوند؛ و هر چه انسان رشد طبیعی کند، این سه قوه

در او کاملتر گردد و ترقیات روز افزون کند. ممکن است در انسان هر یک از این سه قوه در حد کمال رسد به طوری که هیچ یـک بر دیگری غلبه نکنـد، و ممکن است یکی از آنهـا بر دو دیگر غلبه کنـد، و ممکن است دو تـای از آنها بر دیگری غالب شود. از این جهت، اصول ممسوخات ملکوتیه به هفت صورت بالغ شود:

یکی صورت بهیمی، اگر صورت باطن نفس متصور به صورت بهیمی باشـد، و نفس بهیمی غالب شود، پس انسان در صورت ملکوتی غیبی آخرتی به شکل یکی از بهائم مناسبه در آید؛ چون گاو و خر و امثال آن و چون آخر فعلیت انسان سبعی باشد - یعنی، نفس سبعی غـالب گردد - صورت غیبی ملکوتی به شکل یکی از سِبـاع شود؛ چون پلنگ و گرگ و امثال آن و چون قوه شیطنت بر سایر قوا غلبه کند و فعلیت شیطانیه آخرین فعلیات باشد، باطن ملکوتی به صورت یکی از شیاطین باشد و این، اصل اصول مسخ ملکوتی است.

از ازدواج دو از این سه نیز، سه صورت حاصـل شود: گاوپلنگ، گاوْ شـیطان و پلنگْ شـیطان و از ازدواج هر سه، یک صورت مخلوطه مزدوجه حاصل آید؛ چون «گاوْ شـیطان پلنگ» و به این محمول است حدیث مروی از حضـرت رسول صلی الله علیه و آله «یحْشَرُ بَعْضُ النّاسِ عَلی

صُورَةٍ تَحْسُنُ عِنْدَها الْقِرَدَةُ وَ الْخَنازِیرُ». (۳۳۳)

همان طور که این قوای ثلاثه، طرف افراط آنها، مُفسد مقام انسانیت است، و انسان را گاه از حقیقت انسانیت و گاه از فضیلت انسانیت خارج کند، همان طور طرف تفریط و قصور آنها نیز، از مُفسدات

مقام انسانیت و از رذایل ملکات به شمار می رود.

اگر تفریط و قصور، خَلْقی و طبیعی باشد بدون اختیار صاحب آن، نقصان در اصل خلقت است، و غالباً توان نقصانهای طبیعی را، که بدین مثابه است، با ریاضات و مجاهدات و اعمال قلبی و قالبی تغییر داد، و کمتر صفت از صفات نفس است که طبیعی به معنی غیر متغیر باشد، اگر نگوییم که هیچ یک نیست که قابل تغییر نباشد.

پس عدالت حدّ وسط بین افراط و تفریط و از فضایل بزرگ انسانیت است؛ بلکه از فیلسوف عظیم الشأن «ارسطاطالیس» منقول است که: «عدالت جزوی نَبُوَد از فضیلت؛ بلکه همه فضیلتها بُوَد، و جور - که ضدّ آن است - جزوی نبُوَد از رذیلت؛ بلکه همه رذیلتها بُوَد». (۳۳۴)

چون عدالت، حدّ وسط بین افراط و تفریط است، اگر از نقطه عبودیت تا مقام قرب ربوبیت تمثیل حسی کنیم، بر خط مستقیم وصل شود. پس طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزّ ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنت بدین معنی است؛ چنانکه صراط مستقیم، که انسان در نماز طالب آن است، همین سیر اعتدالی است.

فصل دوم: [تحصیل فضیلت عدالت]

تعدیل قوای نفسانیه، که غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی بسته به آن است، از مهمات امور است که غفلت از آن، خسارت عظیم و خسران و شقاوت غیر قابل جبران است.

انسان تا در عالم طبیعت است ممکن است قوای سرکش خود را تعدیل کند و نفس چموش سرکش را در مهار عقل و شرع کشد، و این در اوّل جوانی بسیار سهل و آسان است،

زیرا

نور فطرت مقهور نشده، و صفای نفس از دست نرفته، و اخلاق فاسده و صفات ناهنجار در نفس رسوخ ننموده.

نفس کودک در ابتدای امر، چون صفحه کاغذ بی نقش و نگاری است که هر نقشی را به سهولت و آسانی قبول کند، و چون قبول کرد، زوال آن به آسانی نشود؛ چنانکه مشاهَد است که اطفال را معلومات یا اخلاقی که در اوّل صباوت حاصل شده تا آخر کهولت باقی و برقرار است، و نسیان به معلومات زمان طفولیت کمتر راه پیدا کند. از این جهت، تربیت اطفال و ارتیاض صبیان از مهماتی است که عهده داری آن، بر ذمه پدر و مادر است، و اگر در این مرحله، سهل انگاری و فتور و سستی شود، چه بسا که طفل بیچاره را کار به رذائل بسیار کشد و منتهی به شقاوت و بدبختی ابدی او شود.

تربیت یک طفل را نباید فقط یکی محسوب داشت، و همین طور سوء تربیت و سهل انگاری درباره یک طفل را نباید یکی حساب نمود. چه بسا که به تربیت یک طفل، یک جمعیت کثیر بلکه یک ملت و یک مملکت اصلاح شود، و به فساد یک نفر، یک مملکت و ملت فاسد شود.

نورانیت یک نفر مثل فیلسوف بزرگ اسلامی خواجه نصیر الملّه و الدین (رضوان الله علیه) و علامه بزرگوار حلّی (قدّس الله نفسه) یک مملکت و ملت را نورانی کرده و تا ابد آن نورانیت باقی است، و ظلمتها و شقاوتهای مثل معاویه بن أبی سفیان (۳۳۵) و ائمه جور مثل او، هزاران سال بذر شقاوت و خسران ملتها و مملکتهاست؛ چنانکه می بینیم.

چون اطفال را حشر دائم یا

غالب با پدر و مادر است، تربیتهای آنها باید عملی باشد؛ یعنی، اگر فرضاً خود پدر و مادر به اخلاق حسنه و اعمال صالحه متصف نیستند، در حضور طفل با تکلّف، خود را به صلاح نمایش دهند تا آنها عملاً مرتاض و مربّی شوند، و این خود، شاید مبدأ اصلاح خود پدر و مادر نیز شود؛ زیرا مجاز قنطره حقیقت و تکلف راه تخلّق است.

فساد عملی پدر و مادر از هر چیز بیشتر در اطفال سرایت کند. چه بسا که یک طفل، که

عملاً در خدمت پدر و مادر بد تربیت شد، تا آخر عمر با مجاهدت و زحمت مربیان اصلاح نشود.

حسن تربیت و صلاح پدر و مادر از توفیقات قهریه و سعادات غیر اختیاریه ای است که نصیب طفل گاهی می شود؛ چنانکه فساد و سوء تربیت آنها نیز، از شقاوات و سوء اتفاقات قهریه ای است که بی اختیار نصیب انسان شود؛ چنانکه مراحل سابقی بر این مرحله نیز است که ممکن است در آن مراحل، بذر سعادت انسان و شقاوت آن کشته گردد؛ چون اختیار زن صالح خوبِ خوش اخلاقِ سعید، و اختیار غذاهای مناسب حلال که تفصیل آن محتاج به رساله جداگانه ای است، که امید است به توفیق حق موفّق به افراز آن شوم، و بحث مستقصای جداگانه در اطراف آن کنم با خواست خدای تعالی.

پس از این مرحله، تربیتهای خارجی از معلّمان و مربّیان - غیر پدر و مادر - است که آن را نیز در اوّل امر، پدر کفیل است، و صحت و فساد در این مرحله به ذمّه پدر است. البته انتخاب معلم متدین خوش عقیده خوش اخلاق، و مدرسه و معلّم

خانه مناسبِ دینی اخلاقی مهذّب، در تربیت ابتدایی طفل دخالت تامّ تمام دارد. چه بسا باشد که نقشه سعادت و شقاوت طفل در این مرحله، ریخته شود و تزریقات معلّمین، یا شفای امراض و یا سمّ قاتل است که عهده دار آن پدر است.

از این مرحله که گذشت، کم کم حد رشد و بلوغ پیش می آید، و استقلال فکر و نظر و ایام جوانی می رسد و انسان در این مرحله، خود کفیل سعادت خود و ضامن شقاوت و بدبختی خود است، و هر قدم که به ایام نونهالی و جوانی نزدیکتر است، تحصیل سعادت آسانتر و سهلتر و استقرار آن بیشتر است؛ چون صفحه نفس از نقوش خالیتر و به سادگی نزدیکتر است. اگر تا این مرحله از عمر، دارای اخلاق زشت یا عادت عمل ناهنجاری باشد، چندان محکم و مستحکم نشده و به مقداری مراقبت و مواظبت می توان آن را تصفیه و تزکیه نمود، و ریشه اخلاق زشت را از بن کند؛ چون نهال نورسی که چندان ریشه در زمین ندوانده با مختصر فشار و کمی زحمت می توان آن را از جای کند. ولی چون مدتی سهل انگاری شد و انسان درصدد اصلاح و قلع ماده فساد برنیامد کم کم درخت فساد برومند شده و کهن گردد، و ریشه های آن سخت پنجه به زمینِ دل، بند کند که با روزگارهای دراز و ریاضتهای بسیار نیز

انسان کمتر موفّق به تصفیه آن شود، و شاید عمر مجال ندهد و روزگار مهلت ندهد که انسان اصلاح خود کند؛ چون درخت کهنی که پنجه و ریشه خود را به زمین، سخت و محکم بند نموده که با زحمتهای

بسیار و رنجهای فراوان نتوان آن را از بیخ و بن درآورد:

درختی که اکنون گرفته است پای

به نیروی شخصی برآید ز جای

ورش همچنان روزگاری هلی

به گردونش از بیخ بر نگسلی (۳۳۶)

چه بسا باشد که یک خُلْق زشتی چون بخل یا حسد مثلاً، که در جوان نارس است با کمی مراقبت و زحمت بتوان اصلاح کرد؛ بلکه مبدّل به اخلاق صالحه مقابله آنها کرد، و چون مدتی غفلت شد و سهل انگاری شد، محتاج به ریاضات سخت و مجاهدات شدید طولانی باشد که ممکن است وضعیت روزگار و رسیدن اجل به انسان مجاهد نیز، مهلت اصلاح و تصفیه ندهد و با آن اخلاق ظلمانی و کدورتهای معنوی، که مبدأ و منشأ فشارها و ظلمتهای قبر و برزخ و قیامت است، انسان منتقل به آن عالم شود.

پس بر جوانها لازم است تا فرصت جوانی و صفای باطنی باقی و دست نخورده است، درصدد تزکیه برآیند، و ریشه های اخلاق فاسده و اوصاف ظلمانیه را از قلوب خود برکنند که با بودن یکی از اخلاق زشت ناهنجار، سعادت انسان در خطرِ عظیم است.

نیز در ایام جوانی اراده و تصمیم انسان، جوان است و محکم. از این جهت نیز، اصلاح آسانتر است. ولی در پیری [که] اراده سست و تصمیم پیر است، چیره شدن بر قوا مشکلتر است. ولی پیران نیز نباید از اصلاح نفس و تزکیه آن غفلت کنند و مأیوس شوند؛ زیرا باز هر چه هست تا انسان در این عالم است - که دار تبدّل و تغیر است - انسان با هر زحمت هم هست خود را می تواند اصلاح کند، و امراض مزمنه نفسانیه به هر درجه

هم برسد از استحکام، باز می توان قلع ماده نمود. هیچ مرضی از امراض نفسانیه نیست الّا آنکه آن را تا در اینِ عالم است انسان می تواند اصلاح کند گرچه در نفس ریشه کرده باشد و ملکه شده، و مستحکم گردیده باشد. غایت امر آنکه در شدت و کثرت ریاضات نفسانیه فرق می کند، و هر چه مشکل و سخت و محتاج به مشاقّ بدنی و ریاضات روحیه باشد ارزش دارد؛ زیرا باز هر چه

هست تا انسان در این نشئه است در تحت اختیار خود و با اعمال عبادی و امثال آن انجام می گیرد.

ولی خدای نخواسته، اگر انسان با ملکات فاسده و اوصاف خبیثه به عالم دیگر منتقل شود؛ اگر نور فطرت و ایمان در باطن ذاتش محفوظ باشد نیز، اصلاح و تزکیه و تصفیه نفس از تحت اختیار او خارج شود؛ بلکه قبل از خروج روح از بدن نیز اختیار سلب شود، و طرق دیگری برای اصلاح او به کار برده شود؛ مثل سختیها و فشارهای حال احتضار و قبض روح و وحشتهای رؤیت ملائکه موکله به این عمل - که مأمورین غلاظ و شداد حقّند - و مثل ظلمتها و فشارهای قبر بلکه عذابهای گوناگون قبر که از عوالم غیبیه است؛ چنانکه در روایت است از حضرت رسول صلی الله علیه و آله که: «قبر یا باغی از باغستانهای بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است» (۳۳۷). در روایت است از حضرت صادق که:

مسلط می شود بر کافر در قبرش نود و نُه اژدها که اگر یکی از آنها نفخه کند به زمین، هرگز درختی از زمین روییده نشود. (۳۳۸)

اهل معرفت گویند که این موذیات

که بر انسان در قبر مسلّط شود، ظهور ملکوت اخلاق ذمیمه است. (۳۳۹) و این اخلاق ذمیمه هم در این عالم نیز انسان را فشار دهد و اذیت کند؛ لکن چون نفس در غلاف طبیعت است به واسطه غلبه خدر طبیعت بر آن، از ملکوت خود غافل است، و قدرت تامّه ملکوتیه نیز در آن ظاهر نشده است. از این جهت، از انواع موذیات موجوده در باطن نفس غافل و احساس آنها را نکند.

چون نشئه ملک به ملکوت عالم قبر و برزخ تبدیل شد، بساط ظاهر برچیده شود، و صفحه باطن ظاهر شود، و غیب نفس شهادت شود، و ملکات باطنه محسوس و ظاهر گردد، و به صورتهای مناسبه جلوه کند، و انسان خود را مبتلا و محصور در انواع بلیات و موذیات بیند، وانواع ظلمتها و کدورتها و وحشتها به او احاطه کند.

۲۴۲

اگر به این فشارها و زحمت و ذلّت و عذابهای برزخی و قبری رفع کدورتهای نفسانی شد و اجانب و غرائب فطرت زایل شد در قیامت به سعادت رسد، و در ظلّ عنایات شافعان علیهم السلام به مقام کریم موعود خود رسد. اگر خدای نخواسته ریشه اخلاق فاسده و ظلمات و کدورتهای نفسانیه بکلّی زایل نشد، در اهوال و عذابهای روز قیامت و مواقف پنجاه گانه (۳۴۰) آن واقع شود، و در تحت فشارها و عذابهای بیشتری واقع گردد، تا بلکه امر به عذاب سخت جهنم منتهی نشود. اگر در این مواقف هولناک نیز نور فطرت غلبه نکرد، کار منتهی به جهنم شود؛ چنانکه گفته اند: «آخِرُ الدَّواءِ الْکی» (۳۴۱).

مقصد ۶ رضا و ضد آن: سخط

فصل اوّل: [مقصود از رضا و سخط]

رضا عبارت است از: خشنودی بنده از حق (تعالی شأنه) و اراده او

و مقـدّرات او. پس چنین بنده ای آنچه از حق تعالی بیند و آنچه از ذات مقدّسـش نسـبت به او صادر شود، به نظر خشـنودی و رضایت به او نظر کند، و از حق تعالی و افعال او راضـی و خشنود می باشد، و او غیر او و آنچه به او متعلق است متنفّر و ساخط باشد.

اما صاحب فطرت محجوبه، چون کمال را در امور دیگر تشـخیص داده، رضایت و خشـنودی و فرح و دلبستگی او به آن مأمور است و به انـدازه احتجـاب از حق از حق تعالی و افعال او ساخط و غیر راضـی است و چون محبوبش، دنیا و آمال نفسانیه داثره است، اگر خللی به آنهـا وارد شـود، به حسب جبلّت و فطرت، از آن کس که این خلـل را وارد کرده سـخطناك و به او بـدبین شود، گرچه به زبان نیاورد.

شیخ بزرگوار ما، جناب عارف بالله، شیخ محمد علی شاه آبادی (ادام الله ظلّه علی رؤوس مریدیه) می فرمود:

مَحَبّت زیاد به دنیا سبب آن شود که در وقت خروج از دنیا که انسان دید به عیان که حق

۲۴۳

تعالی و ملائکه و سَدَنه او، محبوب او را از او می گیرند، و او را از محبوبش جدا کنند، بالجبلّه و الفطره غضبناك به آنها شود، و با عداوت حق تعالی و ملائکه مقدّسه او از دنیا بیرون رود.

قریب به این معنی در حدیث شریف کافی هست، (۳۴۲) و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده، شرح نمودیم. (۳۴۳)

بالجمله، سخط و غضب بر حق تعالی و افعال او از جنود ابلیس و جهل است. اَعاذَنا اللهُ منه.

فصل دوم: مراتب رضا

برای رضا

و دیگر کمالات نفسانیه، مراتب متکثّره و درجات متشتّته است، و ما بعضی مراتب را مذکور می داریم:

درجه اوّل، رضای بالله است ربّیاً؛ یعنی، رضا به مقام ربوبیت حق است و آن به این است که عبد سالک، خود را در تحت ربوبیت حق - تعالی شأنه - قرار دهد، و از سلطنت شیطانیه، خود را خارج کند، و به این ربوبیه الله تعالی راضی و خشنود باشد. معلوم است مادامی که شیطان تصرّف در بنده دارد، چه در قلب او و چه در نفس او و چه در ملک بدن او، از تحت ربوبیت و تربیت الهیه خارج است، و «رَضِیتُ بِاللهِ رَبّاً» (۳۴۴) نتواند گفت.

پس اوّل مرتبه رضا آن است که پس از دخول در تحت ربوبیه الله، از این تربیت الهیه خشنود باشد و علامت آن، آن است که علاوه بر آنکه مشقّت تکلیف برداشته شود، از اوامر الهیه خشنود و خرّم باشد، و آن را به جان و دل استقبال کند، و منهیات شرعیه پیش او مبغوض باشد، و دلخوش باشد به مقام بندگی خود و مولایی حق.

اگر کسی در تحت تربیت حق تعالی در این عالم نرود، و خود را تسلیم به مقام ربوبیت نکند و سلطنت الهیه را در قلب و سایر اعضای مملکت خود جایگزین نکند، و از تصرفات

شیطانی، خود را تطهیر نکند، معلوم نیست در عالم قبر و برزخ بتواند گفت: اللهُ (جَلَّ جَلالُهُ) رَبّی»؛ چنانکه [دعوی] «رَضیتُ بِالإسْلامِ دِیناً و بِمُحَمّدٍ صلی الله علیه و آله نَبِیاً وَ رَسُولاً وَبِالْقُرآنِ کتاباً وَبِعَلِی أمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ وَ أوْلادِهِ الْمَعْصُومِینَ علیهم السلام أئِمَّةً» (۳۴۵) [در زمره]دعویهایی است که اگر خدای

نخواسته، مشفوع به واقع نباشد از شؤون نفاق و دروغ محسوب شود.

آن کس که در تحت قواعد دینی اسلامی واقع نشود، و خشنود به آن قواعد، و خرّم و فرحناک از احکام اسلامیه نباشد - گرچه به ضرر او و عائله او باشد - او نتواند چنین ادعایی کند.

کسی که - نعوذ بالله - به یکی از احکام اسلامیه در باطن قلب اعتراضی دارد، یا کدورتی از یکی از احکام اسلامیه در دل دارد، یا بخواهد که یکی از احکام غیر از اینکه هست باشد، یا بگوید که کاش این حکم کذایی این طور بود نه آن طور! این راضی به دین اسلام نیست، و نتواند این دعوی کاذب را بکند، همین طور قیاس سایر مراحل.

پس رضایت و خشنودی از نبوّت و امامت به مجرد این نشود که ما به چنین پیشوایان و هادیان راه سعادتی خشنود باشیم، ولی به طرق سعادت و کمال انسانیتی که هدایت نمودند ما را عمل نکنیم، روح این دعوی رضایت، استهزا است.

عزیزا! دعوی مقامات و مدارج کردن سهل است. چه بسا باشد که بر خود انسان نیز، مطلب مشتبه شود و خودش نیز نداند که مردِ میدان این دعوی نیست، ولی اتّصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعویها نشود، خصوصاً مقام رضا که از اشقّ مقامات است.

درجه دوم: رضا به قضا و قدر حق است؛ یعنی، خشنودی از پیش آمدهای گوارا و ناگوار، و فرحناکی از آنچه حق تعالی برای او مرحمت فرموده - چه از بلیات و امراض و فقدان احبّه باشد، و چه از مقابلات آنها - و پیش او بلیات و امراض و

امثال آن با مقابلاتش یکسان باشد در اینکه هر دو را عطیه حق تعالی شمارد، و به آن راضی و خشنود باشد.

حصول این مقام نشود مگر با معرفت به مقام رأفت و رحمت حق تعالی به عبد، و ایمان به اینکه آنچه حق تعالی مرحمت فرماید در این عالم برای تربیت بندگان و حصول کمالات

۲۴۵

نفسانیه آنهاست. چه بسا که انسان به واسطه فقر و تهی دستی به مقام کمال ذاتی خود برسد، و چه بسا که به واسطه مرض و ناتوانی به سعادت جاویدانی رسد. اینها در صورتی است که بنده در اوائل مقامات سلوك باشد، و الّا اگر تحصیل مقام مَحَبّت و جذبه کرده باشد و از کأس عشق جرعه ای نوشیده باشد، آنچه از محبوبش برسد محبوب اوست.

زهر از قِبَل تو نوش دارو

فحش از دهن تو طیبات است (۳۴۶)

این مقام، یعنی مقام مَحَبّت و جذبه را باید اوائل درجه ثالثه رضا دانست و از آن تعبیر کنند به «رضی برضی الله» (۳۴۷) که عبد از خود خشنودی ندارد، و رضایت او تابع رضایت حق است؛ چنانکه اراده او به اراده اوست. چنانکه در حدیث شریف است؛ «رِضَی اللهِ رِضانا أهْلَ الْبَیتِ» (۳۴۸).

فصل سوم: [مبادی مقام رضا]

چون مبدأ رضا از حق تعالی معرفت عبد است به جمیل بودن افعال حق تعالی، از این جهت، ما مقام جمال حق را ذاتاً و صفتاً و فعلاً بیان کنیم، و مراتب معرفت عبد را در این مقام ذکر کنیم.

اوّل مرتبه ای که برای عبد حاصل شود علم به جمیل بودن حق است – به حسب برهان حِکمی – و این مقام گرچه مفتاح ابواب معارف است به حسب نوع و متعارف –

و اگر کسی به مقامات عالیه عرفان از غیر این طریق برسد، از نوادر است و میزان در نوعیت نیست.

از این علم برهانی که حظّ عقل است اخلاق نفسانیه - که از توابع معارف است - حاصل نشود، و لهذا چه بسا حکماء بزرگ مرتبه در علمِ بحثی، که دارای مقام رضا و تسلیم و دیگر مقامات روحیه و اخلاق نفسانیه و معارف الهیه نیستند، در همان حجب علمیه تا ابد باقی مانند.

مرتبه دوم آن است که همین مرتبه [را] که جمال حق و جمیل بودن اوصاف و افعال

۲۴۶

اوست به قلب برساند، به طوری که قلب ایمان آورد به جمیل بودن حق و آن، به آن است که با شدت تذکر از نِعم الهیه و آثار جمال او قلب را خاضع کند تا کم کم صفت جمال حق را دل قبول کند، و این مقام ایمان است. چون بنده به این مقام رسید و دل او ایمان به این حقیقت آورد، از حقیقت نوریه رضایت و خوش بینی و خشنودی در دل او جلوه ای واقع شود، و این اوّل مرتبه رضاست و قبل از این، از آن اثری نیست. لهذا در روایات شریفه، رضا یکی از ارکان ایمان است:

قال أميرُ المُؤْمِنينَ علیه السلام:

الإيمانُ أرْبَعَهُ أرْكانٍ: الرِّضى بِقَضاءِ اللهِ وَ التّوَكلُ عَلَى اللهِ؛ و تَفْويضُ الأمرِ إلَى اللهِ، وَ التّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللهِ. (۳۴۹)

مرتبه سوم آن است که عبد سالك به درجه اطمینان رسد - و اطمینان کمال این است - و چون طمأنینه نفس حاصل شد به مقام جمیلیت حق، مرتبه رضا کاملتر گردد. شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه سوره الفجر «یا أیتُهَا

النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ * ارْجِعِی إلی رَبِّک راضِیهً مَرْضِیهً» (۳۵۰).

رجوع به سوی ربّ [را] که از مقامات کامله اهل اخلاص است برای صاحبان نفس مطمئنه که راضی و مرضی هستند، قرار داده و قطع طمع متسخط فرموده.

مرتبه چهارم، مقام مشاهده است و آن برای اهل معرفت و اصحاب قلوب است که شطر قلب خود را از عالم ظلمت منصرف نمودند، و خانه دل را از غبار اغبار جاروب کردند. پس حق تعالی به جلوه های مناسبه دل آنها را به خود خوش، و از دیگران منصرف فرماید.

عَنْ أبی عَبْدِالله علیه السلام قالَ: «إنَّ أعْلَمَ النّاسِ بِاللهِ أرْضاهُمْ بِقَضاءِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ». (۳۵۱)

فصل چهارم: [ابتلاء مؤمنین]

چنانکه رضا از جنود عقل و رحمان است، سخط از جنود جهل و ابلیس، و از نقصان

معرفت به مقام ربوبیت و جهل به عزّ شامخ حضرت حقّ (جلّ و علا) است و این از ثمره خبیثه حُبّ نفس و حبّ دنیاست که چشم و گوش انسان را جز از شهوات و آمال دنیاوی کور کند، و به واسطه احتجاب از مقامات روحانیه و مدارج اهل معرفت و معارج اصحاب قلوب از ابتلائات - که مُصلِح نفوس و مُربّی قلوب است - روگردان شود، و از اقبال دنیا که بدترین افتنان و ابتلاست، راضی و فرحناک شود.

ما بعضی از روایات شریفه را در این باب ذکر کنیم، شاید از برکت کلمات اصحاب وحی و تنزیل، قلوب قاسیه را نرمی حاصل شود، و نفوس غافله را تیقّظی رخ دهد. ما در اربعین گرچه شرح طولانی در باب ابتلاء مؤمنین و نکته آن دادیم؛ ولی اینجا نیز برای مزید فایده و عدم حواله، مختصری مذکور می داریم:

عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ قالَ:

-

إنَّ أشَدَّ النّاسِ بَلاءً الأنْبِياءُ، ثُمَّ الَذينَ يلُونَهُمْ، ثُمَّ الأمْثَلُ فَالأمْثَلُ.

– إنَّ عَظيمَ الأجرِ لَمَعَ عَظيم البَلاءِ و ما أحَبَّ اللهُ قَوْماً إلّا ابتَلاهم.

– إنَّ للَّهِ عَزَّوَجَلَّ عِباداً فِى الأرضِ مِنْ خالِصِ عِبادِهِ، ما ينْزِلُ مِنَ السَّماءِ تُحْفَةً إلَى الأرْضِ إلّا صَرَفَها عَنْهُمْ إلى غَيرِهِمْ، وَ لا بَلِيةً إلّا صَرَفَها إلَيهِمْ. (۳۵۲)

احادیث در این باب بسیار است که خداوند (تبارك و تعالی) به واسطه مَحَبّت و عنایتی که به اولیا و مؤمنین دارد آنها را مبتلا فرماید در دنیا. (۳۵۳)

عمده سرّ آن، آن است که اگر آنها را در ناز و نعمت قرار دهد به حسب نوع، رکون به دنیا پیدا کنند، و از لذّات و شهوات دنیا در ملکوت قلب آنها آثاری واقع شود که علاقه آنها را به دنیا زیاد کند، و از حق تعالی و دار کرامت او و از ملکوت نفس و اصلاح امراض آن غافل شوند، و از کسب فضایل بازمانند.

بالجمله، اگر کسی دقّت در حال نوع اغنیا کند، می یابد که غنا و ثروت و صحت و سلامت و امنیت، اگر در انسان جمع شد، کم دلی است که بتواند خود را از فسادها و امراض نفسانیه حفظ، و از سرکشی نفس خودداری کند. شاید برای همین نکته جابر بن عبدالله قدس سره به حضرت

مولا ـ باقر العلوم (صلوات الله علیه) عرض کرد که: «من فقر را از غنا و مرض را از صحت بیشتر دوست دارم». چون از خود اطمینان نداشت که بتواند خود را آن طور که می خواهد با رفاهیت و سلامت حفظ کند، و از سرکشی نفس مطمئن نبود. ولی حضرت باقر (سلام الله علیه) چون مقامش فوق

عقول بشـر است به مناسـبت افق جـابر و به واسـطه تعليم او و دسـتگيری او در سـلوک الی الله، مقـام رضـا را اظهار فرمود، و از مَحَبّت الهيه جـذوه ای ابراز فرمـود که: «مـا هر چه از دوست می رسـد آن را دوست داريم» (۳۵۴). بليـات و امراض و مقابلات آن در سنّت عاشقان و مذهب محبّان يکسان است.

آری، اوليای حق، بليات را تحفه های آسـمانی می دانند، و شدت و مضـيقه را عنايات ربانی می بينند. آنها به حق خوشند، جز حق نخواهنـد و به ذات مقـدّس متوجهنـد، و غير از او نبيننـد. اگر دار کرامت حق را بخواهنـد، از آن جهت خواهنـد که از حق است نه از جهت حظوظ نفسانيه. آنها راضی به قضاء الله هستند از آن جهت که مربوط به حق است.

فصل پنجم: فضيلت رضا و ذمّ سخط از طريق نقل

عن أبی عبدالله عليه السلام: «لَمْ يكنْ رَسُولُ اللهِ صلی الله عليه و آله يقُولُ لِشَیء قَدْ مَضی: لَوْ كانَ غَيرُهُ!» (۳۵۵).

وَقَدْ حُكی عَنْ عَمّار (رَضِی اللهُ عَنْهُ) أَنَّهُ قالَ فِی صفّين:

اللهُمّ إنّک تَعْلَمُ أنّی لَوْ أعْلَمُ أنَّ رِضاک فِی أنْ أقْذِفَ بِنَفْسِـی هذا الْبَحْرَ لَفَعَلْتُ. اللهُمّ إنّک تَعْلَمُ أنّی لَوْ أعْلَمُ أنَّ رِضاک فِی أنْ أضَعَ ظُبَّهَ سَـيفِی فی بَطْنِی ثُمَّ أنْحَنِی عَلَيهِ حَتّی يخْرُجَ مِنْ ظَهْری لَفَعَلْتُ. اللهمّ إنّی أعْلَمُ مِمّا عَلَّمْتَنِی أنّی لا أعْمَلُ عَمَلاً الْيوْمَ هـذا هُوَ أرْضی لَک مِنْ جِهادِ هؤُلاءِ الْفاسِقينَ. (۳۵۶)

اين مقام، مقام تحصيل رضای حق است، و در حديث است که:

حضـرت موسـی (علی نبينـا و آله و عليه السـلام) عرض کرد به خـدای تعـالی که: به من ارائه بـده محبوبترين مخلوق خود را و عابدترين بندگان خود را. خداوند امرش فرمود

که به سوی قريه ای رود

که در ساحل دریاست، که در آن مکان که اسم برده شد، او را می یابد.

چون به آن مکان رسید، برخورد به یک مرد زمینگیر دارای جذام و برصی که تسبیح می کرد خدای تعالی را. حضرت موسی به جبرئیل گفت: کجاست آن مردی که از خداوند سؤال کردم به من ارائه دهد؟ جبرئیل گفت: یا کَلِیمَ اللهِ! آن مرد همین است. فرمود: ای جبرئیل، من دوست داشتم که او را ببینم در صورتی که بسیار روزه و نماز به جا آورد. جبرئیل گفت: این شخص محبوبتر است پیش خدا و عابدتر است از بسیار روزه گیر و نماز کن. اکنون امر نمودم که چشمان او کور شود، گوش کن چه می گوید! پس جبرائیل اشاره فرمود به چشمهای او، پس فرو ریخت چشمان او به رخسارش.

چون چنین شد، گفت: خداوندا! مرا برخوردار فرمودی از چشمان تا هر وقت خواستی، و مسلوب فرمودی از من آنها را هر وقت خواستی، و باقی گذاشتی برای من در خودت طول أمل، یا بارُّ یا وَصُوْلُ!

موسی علیه السلام به او فرمود: ای بنده خدا، من مردی هستم که دعایم اجابت می شود. اگر دوست داشته باشی دعا کنم خداوند اعضای تو را به تو رد فرماید، و علتهای تو را شفا مرحمت کند. گفت: هیچ یک از اینان را که گفتی نمی خواهم. آنچه خداوند بخواهد، برای من، پیش من محبوبتر است از آنچه خودم برای خودم می خواهم.

پس موسی علیه السلام فرمود: شنیدم می گفتی به حق تعالی «یا بارّ یا وَصول». این «برّ» و «وصله» چیست؟ گفت: در این شهر کسی نیست که او را بشناسد یا عبادت کند غیر از من. موسی

تعجب فرمود و گفت: این شخص عابدترین اهل دنیاست. (۳۵۷)

آری، آنان که از جذوه مَحَبّت الهی بهره دارند، و از نور معارف قلبشان متنوّر است، همیشه با حق دلخوش و با رضای او مأنوسند. آنها مثل ما در ظلمت دنیا فرو نرفتند، و از لذّات و شهوات دار فانی منفعل نشدند. آنها از دیگران دل خود را بسته و چشم خود را پوشیده اند.

عزیزا! خدای تعالی قضای خود را اجرا خواهد فرمود؛ چه ما سخطناک باشیم به آن یا خوش بین و خشنود، تقدیرات الهیه بسته به خشنودی و سخط ما نیست. آنچه برای ما می ماند از سخطناکی و غضب، نقص مقام و سلب درجات و سقوط از نظر اولیا و ملکوتیین

۲۵۰

و سلب ایمان از قلوب است؛ چنانکه در روایات است. (۳۵۸)

عَنْ أبِی جَعْفَرعلیه السلام:

أحَقُّ خَلْقِ اللهِ أنْ یسَلِّمَ لِما قَضَی اللهُ (عَزَّوَجَلَّ) مَنْ عَرَفَ اللهَ تَعالی، و من رَضِی بِالْقَضاءِ، أتَی عَلَیهِ الْقَضاءُ وَ عَظَّمَ اللهُ أجْرَهُ، و من سَخِطَ الْقَضاءَ، مَضی عَلَیهِ الْقَضاءُ وَ أحْبَطَ اللهُ أجْرَهُ. (۳۵۹)

مقصد ۷ شکر و ضد آن: کفران

شکر عبارت است از: قدردانی نعمتهای منعم، و این معنی در مملکت قلب به طوری ظاهر شود، و در زبان به طوری، و در جوارح به طوری، و این قدردانی متقوّم است به معرفت منعم و نعمت او، چنانکه معلوم شود.

مراتب شکر، به حسب مراتب معرفتِ منعم و معرفت نعم، و نیز به حسب اختلاف مراتب کمال انسانی مختلف شود. پس فرق بسیار است بین آنکه در حدود حیوانیت و مدارج آن قدم زند، و جز نعمتهای حیوانی - که عبارت از قضای شهوات و رسیدن به مآرب حیوانی است - چیز دیگر نیافته، و خود

را دلخوش نموده به منزل حیوانیت و مشتهیات حیوانیه - که عبارت از مأکول و ملبوس و منکوح حیوانی است - و جز افق طبیعت و دنیا از مراتب دیگر وجود و مقامات و مدارج کمال اطلاعی ندارد و راهی به عوالم غیبیه و تجرد نیافته است، با آن کس که از این حجاب بیرون رفته، و به منازل دیگر قدم نهاده، و از طلیعه عالم غیب در قلب او جلوه ای حاصل شده.

نیز فرق بسیار است بین آنها که اسباب ظاهریه و باطنیه را مستقل دانند، با آنها که از روابط بین حق و خلق با خبر و بَدْو و ختم مراتب وجود را به حق ارجاع کنند، و جلوه مسبب اسباب را از ورای حجب و استار نورانیه و ظلمانیه به نورانیت قلبیه دریابند.

پس اگر آن نعمت، از قبیل نعم ظاهری باشد، شکری و اگر از نعمتهای باطنی باشد، شکری دارد. اگر از قبیل معارف و علوم حقیقیه باشد، شکری دارد، و چون این نحو نعم برای کمی از

۲۵۱

بندگان خلّص حاصل شود، قیام به وظیفه شکر و ثنای معبود برای کمی از خلّص اولیا میسّر گردد: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكورُ» (۳۶۰).

از فطریاتی که در فطرت همه عائله بشری به قلم قدرت حق ثبت، و همه با هم در آن موافق و مشترکند، تعظیم منعم و ثنای اوست، و هر کس به فطرت مخلّای خود رجوع کند، در می یابد که تعظیم و مَحَبّت منعم در کتاب ذاتش ثابت و ثبت است.

تمام ثناها و تعظیمهایی که اهل دنیا از صاحبان نعمت و موالیان دنیاوی خود کنند، به همین فطرت الهیه است. تمام تعظیمها و اَثنیه که

متعلّمان از دانشمندان و معلّمان کنند نیز از این فطرت است.

اگر کسی کفران نعمتی کند یا ترک ثنای منعمی نماید، با تکلّف و برخلاف فطرت الهیه است، و خروج از غریزه و طبیعت انسانیت است. لهذا به حسب فطرت، کافرانِ نعمت را نوع بشر تکذیب و تعییب کنند، و از غریزه ذاتیه انسانیه خارج شمارند.

اینها که مذکور شد، راجع به شکر منعم مطلق - حقیقی و مجازی - بود، ولی باید دانست آنچه از فطریات سلیمه است، شکرگزاری و ثناجویی از ذات مقدّس منعم علی الاطلاق است که بسط بساط رحمتش در سر تا سرِ دارِ تحقق پهن گردیده، و تمام ذرّات کائنات از خوان نعمت و ظلّ رزّاقیت ذات مقدّسش برخوردارند و چون ذات مقدّسش کامل مطلق و کمال مطلق است و لازمه کمال مطلق، رحمت مطلقه و رزّاقیت علی الاطلاق است، دیگر موجودات و نعمتهای آنها ظلّ رحمت او و جلوه رزّاقیت اویند، و هیچ موجودی را ازخود کمال و جمال و نعمت و رزّاقیتی - ازلاً و ابداً - نیست.

هر کس نیز به صورت، دارای نعمت و کمالی است، در حقیقت، مرآت رزّاقیت و آینه کمال آن ذات مقدس است؛ چنانکه از کریمه شریفه: «إنَّ الله هُوَ الرَّزّاقُ ذُو القُوَّهِ الْمَتِینُ» (۳۶۱) که حصر رزّاقیت به حق تعالی فرموده، این معنی به طور اکمل مستفاد شود. دقیقتر از این، استفاده شدن این گونه مطالب است، از مفتاح کتاب شریف الهی که فرماید: «الحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ» (۳۶۲) که تمام

محامد و جمیع اَثنیه را منحصر به ذات مقدّس فرماید.

بالجمله، فطرت سلیمه که محتجب به تحت استار تعینات خلقیه نشده، و امانت را چنانکه

هست به صاحبش مردود نموده، در هر نعمتی شکر حق کند؛ بلکه نزد فطرت غیر محجوبه، هر شکری از هر شاکری و هر حمد و ثنایی از هر حامد و ثناجویی - به هر عنوان و برای هر کس و هر نعمت باشد - به غیر ذات مقدس حق (جلّ و علا) راجع نشود، گرچه خود محجوبین گمان کنند مدح غیر او کنند و ثنای غیر او نمایند. از این جهت توان گفت: بعثت انبیا برای رفع این حجاب و برچیده شدن اَستار از جلوه جمال ازلی (جلّت عظمته) است و شاید کریمه شریفه: «إنْ مِنْ شَیء إلّا یسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلکنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (۳۶۳) و امثال آن (۳۶۴) اشاره به همین دقیقه باشد؛ لکن انسان بیچاره کفران نعم الهیه کند، و هر نعمتی را به موجودی نسبت دهد، و چشم امیدش دائماً به اهل دنیا باز، و دست طمعش به فقرایی که چون خودش فقر در ناصیه همه ثبت است، دراز است.

ای بیچاره انسانِ محجوب که عمری در نعمتهای بی منتهای حق غوطه خوردی، و از رحمتهای بی کرانش برخوردار گشتی، و ولی نعمتِ خود را نشناخته، کورکورانه از دیگران ستایش کردی، و به ناکسان کرنش نمودی! آری، شکر مخلوق از وظایف حتمیه است، چنانکه فرموده اند: «مَنْ لَمْ یشْکرِ الْمَخْلُوْقَ لَمْ یشْکرِ الْخالِق» (۳۶۵) لکن از آن جهت که آنها را خداوند وسائل بسط نعمت و رحمت مقرّر فرموده؛ نه آنکه با شکر آنها از خالق و رازق حقیقی محجوب گردی؛ چه این عین کفران نعمتِ ولی نعم است.

و قالَ رَسُولُ الله صلی الله علیه و آله:

الطّاعِمُ الشّاکرُ لَهُ مِنَ الأجْرِ کأجْرِ الصَائِمِ الْمُحْتَسِبِ

وَالْمُعافى الشّاكرُ لَهُ مِنَ الأَجْرِ كأجْرِ الْمُبْتَلَى الصّابِرِ وَ الْمُعْطَى الشّاكرُ لَهُ مِنْ الأَجْرِ الْمَحْرُومِ الْقانِعِ. (۳۶۶)

وَ عَنْ نَهْجِ البَلاغَهِ: «ما كانَ اللهُ لِيَفْتَحَ عَلى عَبْدٍ بابَ الشُّكرِ وَيغْلِقَ عَلَيهِ بابَ الزّيادَهِ». (۳۶۷)

در قرآن شریف نیز فرماید: «وَلَئِنْ شَكرْتُمْ لَأَزِيدنَّكمْ» (۳۶۸).

از این حدیث معلوم شود که باب شکر را نیز حق تعالی خود به روی بندگان باز کند، پس برای این فتح باب شکر، شکری لازم است، و آن شکر خود نعمتی است. بلکه چنانکه واضح است، خود شکر و لسان و قلب و عقل و وجود شاکر از نعم الهیه است، و حق شکر او را احدی نتواند از عهده برآید.

از دست و زبان که برآید

کز عهده شکرش به درآید (۳۶۹)

قال الباقِرعلیه السلام:

ما أنْعَمَ اللهُ على عَبْدٍ نِعْمَهً فَشَكرَها بِقَلْبِهِ، إلّا اسْتَوْجَبَ الْمَزيدَ قَبْلَ أنْ يظْهِرَ شُكرَهُ عَلى لِسانِه. (۳۷۰)

از این حدیث معلوم شود که شکر از وظایف قلب است قبل از آنکه در لسان جاری شود، چنانکه در احادیث اشاره به آن بسیار است. قالَ أبو عبدالله علیه السلام: «مَنْ قَصُرَتْ يدُهُ بِالمُكافَاهِ فَلْيطِلْ لِسانَهَ بِالشُّكرِ». (۳۷۱)

و قالَ: «مِنْ حَقِّ الشُّكرِ للّهِ أنْ تَشْكرَ مَنْ اُجْرِى تِلْك النِّعْمَهُ عَلى يدِهِ». (۳۷۲)

از این حدیث ظاهر شود که شکر مخلوق شکر بر آن است که مجرای نعمت الهی است، و الّا اگر کسی از ولی نعمت غفلت کند و به نظر استقلال شکر مخلوق کند، از کافران نعمت الهی است و این مطلب محتاج به بیان و استشهاد نیست.

عَنِ النَّبِى صلی الله علیه و آله أنَّهُ قالَ:

يؤْتَى الْعَبْدُ يوْمَ الْقِيامَهِ فَيوقَفُ بَينَ يدَى اللهِ (عَزَّ وَجَلَّ) فَيأْمُرُ بِهِ إلَى النّارِ، فَيقُولُ: أى رَبِّ أمَرْتَ بِى

إلَی النّارِ و قـد قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! فَیقُولُ اللهُ: أی عَبْـدی اِنّی قَدْ أنْعَمْتُ عَلَیک و لم تَشْـکرْ نِعْمَتی. فَیقُولُ: أی رَبِّ أنْعَمْتَ عَلَی بِکذا وَشَکرتُک بِکذا، وأنْعَمْتَ عَلَی بِکذا وَشَکرْتُک بِکذا، فَلا یزالُ یحْصی النِّعْمَهَ وَ یعَدِّدُ الشُّکرَ. فَیقُولُ اللهُ تَعالی: صَدَقْتَ عَبْدی

إلّا أنَّک لَمْ تَشْـکرْ مَنْ أجْرَیتُ لک النِّعْمَهَ عَلی یـدَیهِ، وَإنّی قَدْ آلَیتُ عَلی نَفْسـی أنْ لا أقْبَلَ شُـکرَ عَبْـدٍ لِنِعْمَهٍ أنْعَمْتُها عَلَیهِ حَتّی یشْکرَ مَنْ ساقَها مِنْ خَلْقی إلَیهِ. (۳۷۳)

احادیث شریفه در این باب بیش از آن است که در این اوراق گنجد. (۳۷۴)

مقصد ۸ طمع و ضد آن: یأس

ممکن است بین رجا و طمع فرق گذاشت، به اینکه رجا امید به رحمت است با عمل، و طمع امید است با نداشـتن عمل یا عدم رؤیت عمل.

گر چه طمع بـدون عمل بعیـد است از جنود عقل به شـمار رود؛ زیرا از آن در روایات شـریفه ذم شده است (۳۷۵)، پس امید، بـدون رؤیت عمـل شایـد باشـد، و این از مقامـات عـارفین بـالله است که خود و عمـل خود را ترک گفته، و از سـرمنزل هستی خویش و بیت انـانیت هجرت کردنـد، و قـدم بر فرق ملـک هستی نهادنـد، و چشم آنهـا به سوی دوست بـاز و از خود و اعمال خود کور است، و با این وصف جلوه رحمت حق قلب آنان را زندگی بخشوده و دست طمعشان با شکسـتن پای سیر و سلوک به سوی حق و رحمت او دراز است.

بنـابر این، یـأسِ مقابل این طمع، اعم از قنوط است؛ زیرا مقابل اخص، اعم است و آن عبارت است از نا امیـدی از رحمت، اعم از آنکه اهل طاعت نباشد، یا باشد و رؤیت طاعت خود

کند، و به عمل خود امید داشته باشد که این نیز در مسلک اهل معرفت، یأس از رحمت و تحدید سعه آن است.

امّا بودن طمع به آن معنی که معلوم شد، از جنود عقل و موافق مقتضیات فطرت، و مقابل آن از جنود جهل و ضد مقتضای فطرت، نیز واضح است؛ زیرا ترک رؤیت عمل و توجّه به سعه رحمت همان فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص است، یا لازمه آن است که در کتاب ذات عائله بشری ثبت و به ید قدرت «فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا» (۳۷۶) مکتوب است،

۲۵۵

چنانکه توجه به خود و اقبال به انانیت و شعب آن - که رؤیت عمل نیز از آن است - از خطاهای جاهلانه فطرت محجوبه است که خودبین و خودخواه و خودپسند و خودرأی است. از رجوع به باب رجا و قنوط (۳۷۷)، مباحث دیگر که راجع به این باب است، روشن شود.

فرق دیگر بین رجا و طمع آن است که مراد از طمع امید به مغفرت معاصی یا غفران مطلق نقایص باشد، چنانکه خدای تعالی از قول حضرت خلیل الرحمن نقل فرماید: «وَ الَّذِی أَطْمَعُ أَنْ یغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یوْمَ الدِّینِ» (۳۷۸) و رجا امیدواری به ثواب الله و چشم داشت به رحمت واسعه باشد. وممکن است، به عکس این باشد. پس ضد آنها نیز به حسب مقابله فرق می کند.

در هر صورت، رجا و طمع به ذات مقدس و انقطاع از خلق و پیوند به حق از لوازم فطرت مخموره و مورد مدح ذات مقدس حق و حضرات معصومین علیهم السلام است. قال الله تعالی: «وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً إِنَّ

رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ الُمحْسِنينَ» (۳۷۹) و در وصف مؤمنين فرمايد: «تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يدْعُونَ رَبّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمّا رَزَقْناهُمْ ينْفِقُونَ» (۳۸۰).

همان طور كه رجا به حق تعالى و طمع به رحمت واسعه و سرچشمه فيض آن ذات مقدس از شعب توحيد است، و قطع طمع از ديگر موجودات و چشم پوشى از دست مردم نيز از لوازم فطره الله است، همان طور طمع به غير حق و اميدوارى به مخلوق از شعب شرك و از وساوس ابليس و بر خلاف فطرت و از لوازم احتجاب است. حضرت سجّادعليه السلام فرمود: «ديدم كه تمام خير مجتمع است در بريدن طمع از آنچه در دست مردم است». (۳۸۱) حضرت امير (سلام الله عليه) فرمود: «اگر دوست داشته باشى كه جمع كنى خير دنيا و آخرت را، پس قطع كن طمع خود را از آنچه در دست مردم است». (۳۸۲)

۲۵۶

وَ عَنْ أَبِى جَعْفَرعليه السلام قالَ:

أتى رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه و آله فَقالَ: عَلّمْنى يا رَسُولَ الله شَيئاً. فَقالَ: «عَلَيكَ بِالْيأْسِ مِمّا فى أيدِى النّاسِ، فَإِنّهُ الْغِنَى الْحاضِرُ». قالَ: زِدْنى يا رَسُولَ اللهِ. قالَ: «إِياكَ وَ الطّمَعَ فَإِنّهُ الْفَقْرُ الْحاضِرُ». (۳۸۳)

وَ سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: ما ثَباتُ الإيمانِ؟ قالَ: «الْوَرَعُ». فَقيلَ: ما زَوالُهُ؟ قالَ: «الطّمَعُ». (۳۸۴) وَ عَنْ نَهْجِ الْبَلاغَهِ: «أَكثَرُ مَصارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطامِعِ». (۳۸۵) وَ رُوِى عَنْ أَبى عَبْدِاللهِ عليه السلام فى قَوْلِ اللهِ عَزّ وَ جَلّ: «وَ مَا يؤْمِنُ أَكثَرُهُمْ بِاللّهِ إلّا وَ هُمْ مُشْرِكونَ» (۳۸۶). قالَ:

هُوَ قَوْلُ الرّجُلِ: لَولا فُلانٌ لَهَلَكتُ، وَ لَوْلا فُلانٌ ما اُصِبْتُ كذا وَ كذا، وَ لَوْلا فُلانٌ لَضاعَ عِيالى. ألا تَرى أَنّهُ

قَدْ جَعَلَ لِلّهِ شَرِيكاً فی مُلْكِهِ يرْزُقُهُ وَ يـدْفَعُ عَنْهُ؟ قُلْتُ: فَيقُولُ مـاذا؟ يقُولُ: لَولا أنْ مَنَّ اللهُ عَلَى بِفُلانٍ لَهَلَكتُ؟ قالَ: نَعَمْ لا بَأْسَ بِهذا أوْ نَحْوِهِ. (۳۸۷)

این حدیث شریف، از لباب معارف الهی و اصول حقایق توحید است که از معدن وحی الهی و مخزن علم ربّانی صادر شده و متکفّل توحید خاصّی است که قره العین اولیاست.

این احادیث شریفه کفیل تأدیب نفوس و طریق ارتیاض قلوب است؛ چه دلبستگی به مخلوق و غفلت از حق (جلّ جلاله) از حجب غلیظه ای است که نور معرفت را خاموش و قلب را مکدّر و ظلمانی کند، و این از بزرگترین دامهای ابلیس شقی و مکاید بزرگ نفس است. اینکه در روایات شریف است که تمام خیرات مجتمع است در قطع طمع از مردم (۳۸۸)، برای آن است که قطع طمع از مردم، راه انقطاع به حق و وصول به باب الله را باز کند، و آن مجمع همه خیرات و مرکز تمام برکات است که فطرت انسانیه مخمور بر آن و مفطور به آن است.

مقصد ۹ توکل و ضد آن: حرص

فصل اوّل: معنی توکل

برای توکل به حسب لغت و در اخبار و آثار و کلمات بزرگان، معانی متقاربه ای شده است که صرف وقت در بسیاری از آنها لزومی ندارد. از این جهت اشاره به بعض از آنها می کنیم:

ظاهر آن است [که توکل] - چنانکه مشتقات آن دلالت بر آن دارد - به معنی واگذاری امر است به معتَمَدی از باب آنکه خود را در صورت دادن آن امر عاجز می بیند و از این باب است، وکالت و توکیل. (۳۸۹) شاید آنچه اهل لغت مثل جوهری در صحاح و دیگران گفته اند که: «التوکل إظهار

العجز و الاعتماد علی غیرک» (۳۹۰) تفسیر به لازم باشد و ممکن است اصلش به معنی عجز باشد؛ چنانکه گویند: «رجلٌ وَکلٌ - بالتحریک - وَ وُکله مثل هُمَزه؛ أی عاجز یکلّ أمره إلی غیره» (۳۹۱) و ایکال امر به غیر لازمه عجز باشد. بعض اهل معرفت گوید: «التّوکل کله الأمر کلّه إلی مالکه و التعویل علی وکالته» (۳۹۲)؛ و بعضی گفته اند: «التّوکل علی الله: انقطاع العبد إلیه فی جمیع ما یأمله من المخلوقین». در روایات شریفه نیز راجع به توکل فرموده هایی است که پس از این، بعضی از آن مذکور خواهد شد.

فصل دوم: ارکان توکل

توکل حاصل نشود، مگر پس از ایمان به چهار چیز که اینها به منزله ارکان توکل هستند:

اوّل: ایمان به آنکه وکیل، عالِم است به آنچه موکل به آن محتاج است، دوم: ایمان به آنکه او قادر است به رفع احتیاج موکل، سوم: [ایمان به] آنکه بخل ندارد، چهارم: [ایمان به] آنکه مَحَبّت و رحمت به موکل دارد.

با اختلال در یکی از این امور، توکل و اعتماد به وکیل پیدا نشود؛ چه اگر احتمال دهد که

وکیل جاهل به امور او باشد، و مَحالِّ احتیاج را نداند، اعتماد به او نتواند کرد. اگر علم او را بداند، ولی احتمال دهد با کمال علم، عاجز باشد از سدّ احتیاج او، اعتماد به او نکند. اگر قدرت او را نیز معتقد باشد و احتمال بخل در او بدهد، اعتماد حاصل نشود و اگر این سه محقّق باشد ولی شفقت و رحمت و مَحَبّت او را احراز نکرده باشد، معتمد به او نشود؛ پس توکل حاصل نشود. پس پایه توکل بر این ارکان اربعه قرار داده

شده و اینکه مذکور داشتیم «ایمان به این امور رکن باب توکل است» برای آن است که مجرد اعتقاد و علم را تأثیر در این باب نیست.

تفصیل این اجمال آنکه ممکن است انسان با علمِ بحثی برهانی هر یک از این ارکان را مبرهن نموده و تمام مراتب را در تحت میزان عقلی درآورده و اثبات نموده، ولی این علم برهانی در او به هیچ وجه اثر نکند.

چه بسا فیلسوفِ قوی البرهانی که با علمِ برهانی بحثی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرات وجود، و تمام نشئات غیب و شهادت را در محضر حق تعالی می داند، و احاطه قَیومی ذات مقدس را با براهینِ متقنه قطعیه ثابت می نماید، ولی این علم قطعی در او اثر نمی کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکه الله، بلکه احاطه اولیاء کمّل - که همه در تحت میزانِ برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدّسین نمی آورد، و او را از قبایح اعمال منصرف نمی کند، با آنکه حفظ محضر و احترامِ حاضر و احترام عظیم و احترام منعِم و احترامِ کامل همه از فطریات عائله انسانی است. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانیه از حظوظ عقل هستند، و از آنها کیفیت و حالی حاصل نشود. (۳۹۳)

همین طور، چه بسا حکیم عظیم الشأنی طلب حاجات از مخلوقِ ضعیفِ فقیر، و دست حاجت به پیشگاهِ دیگران دراز کند. این نیست جز آنکه ادراک عقلی و علم برهانی را

در احوال قلوب تأثیری نیست.

اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف یا حکیم داشته باشد، بلکه چه بسا عارف

۲۵۹

اصطلاحی متذوّقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

چه بسا فقیه و محدِّث و متعبِّد بزرگواری که با آثار و اخبار معصومین علیهم السلام مأنوس و احادیث باب توکل علی الله و تفویض الی الله و ثقه بالله و رضا بقضاء الله را محفوظ است، و آن را از معادن وحی داند، و مفاد آنها را معتقد و چون علم برهانی متعبِّد است، ولی به همین بلیه بزرگ مبتلاست. این نیست جز آنکه علوم آنها از حدود عقل و نفس تجاوز نکرده و به مرتبه قلب که محل نور ایمان است، نرسیده و تا علوم در این پایه است، از آنها احوال قلبیه و حالات روحیه حاصل نشود.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسلیم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند، و به علوم صرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدمات حصول این حقایق را به قلب برساند تا این احوال حاصل شود و طریق تحصیل این معارف و رساندن آنها را به لوح قلب، ما پیش از این به طور اجمال ذکر کردیم (۳۹۴). اکنون نیز به طور اجمال مذکور می داریم.

پس از آنکه عقل به علم برهانی، ارکان باب توکل را مثلاً دریافت، سالک باید همّت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود، مگر آنکه انتخاب کند شخص مجاهد برای خود در هر شب و روزی، یک ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم

طبیعت کم است و قلب فارغ البال است، پس در آن ساعت، مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارده. مثلاً ـ ذکر شریف «لا إلهَ إلّا اللهُ» را - که بزرگترین اذکار و شریفترین اوراد است (۳۹۵) - در این وقت فراغت قلب، با اقبالِ تام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعلیم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنینه و تفکر بخواند، و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقّت پیدا شود. پس به واسطه مدد غیبی، قلب به ذکر شریف غیبی گویا شود، و زبان تابع قلب شود.

چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط و آداب ظاهریه و باطنیه انجام گیرد در اوقات فراغت، خودِ قلب متذکر شود و زبان تَبَع آن شود (و گاه شود که انسان در خواب است

۲۶۰

و زبانش به ذکر شریف گویاست) تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است.

چه بسا که اگر شدّت اشتغال با طهارت نفس و خلوص نیت توأم شود، هیچ اشتغالی او را از ذکر باز ندارد، و نورانیت توحید بر همه امور غلبه کند.

همین طور سعه رحمت و لطف و شفقت حق تعالی را به قلب خود با تذکر شدید و تفکر در رحمتهای حق تعالی برساند، کم کم قلب نمونه مَحَبّت الهی را درک کند، و هر چه تذکر شدیدتر شود - خصوصاً در اوقات فراغت قلب - مَحَبّت افزون شود تا آنجا که حق تعالی را از هر موجودی به

خود رحیمتر و رؤوفتر بیند، و حقیقت «أرْحَمُ الرّاحِمِین» را به نور بصیرت قلبی ببیند.

همین طور ارکان دیگر توکل را به قلب خود برساند با شدت تذکر و ارتیاض قلب تا آنکه قلب مأنوس با آن حقایق شود. پس در این حال لوازم این معارف در باطن قلب جلوه کند، و نور توکل و تفویض و ثقه و امثال آن در ملکوت نفس پیدا شود. پس، از منزل معاملات - که توکل نیز از آن است - ترقّی به منازل دیگر کند و انقطاع از طبیعت و منزل دنیا روز افزون شود، و اتصال به حقیقت و سر منزل انس و قدس و عقبی زیادت گردد، و نور توحید فعلی در قلب تجلّی کند.

افسوس که نویسنده متشبّث به شاخ و برگ شجره خبیثه و متدلّی به چاه ظلمانی طبیعت از همه مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی قناعت به چند کلمه اصطلاحات بی سر و پا نموده، و در پیچ و خم مفاهیم بی مغزِ پوچ، عمر عزیز خود را ضایع نموده. اهل یقظه و مردم بیدار رخت از جهان و آنچه در اوست درکشیده و گلیم خود از آب بیرون بردند، و به حیات الهی نایل شدند، و از غل و زنجیر طبیعت رستگار گردیدند؛ «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (۳۹۶). این رستگاری مطلق، رستگاری از زندان طبیعت نیز از مراتب آن است، لهذا یکی از اوصاف آنها را فرماید: «وَ الَّذِینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (۳۹۷) و حیات دنیا لغو است و لَهْو: «وَ مَا الْحَیوةُ الدُّنْیا إلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (۳۹۸) و ما بیچاره ها چون کرم ابریشم از تار و پود آمال و آرزو

و حرص و طمع و مَحَبّت دنیا

۲۶۱

و زخارف آن دائماً بر خود می تنیم، و خود را در این محفظه به هلاکت می رسانیم.

بار الها! مگر فیض تو از ما دستگیری فرماید، و رحمت واسعه ذات مقدّست شامل حال ما افتادگان شود، و به هدایت و توفیق تو راه هدایت و رستگاری برای ما باز شود؛ «إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (۳۹۹).

فصل سوم: تعقیب این باب و موعظت أُولوا الألباب

عزیزا! تو اگر اهل برهان و فلسفه ای، با برهان از ماوراء عوالم غیبیه تا منتهی النّهایه عالم حس و شهادت را در حضرت علمیه منکشف دانی، چنانکه با برهان فلسفی متین دریافتی که تمام ذرات کائنات ازلاً و ابداً، عین حضور پیش حق و عالم بشراشره محضر مقدس حق است.

اگر متعبد به کتب آسمانی و کلمات اصحاب وحی و تنزیلی، به ضرورت همه ادیان، علمِ محیطِ ازلی را ثابت دانی، و حق (جلّ و علا) را عالمِ ذرّات کائنات غایب و حاضر خوانی، و سعه و احاطه علم او را از قرآن شریف دریافتی. نیز به هر مرتبه از علم و عرفان یا تعبّد و ایمان هستی، نفوذ قدرت و احاطه سلطنت و کمال مالکیت و تمام قاهریت و قیومیت ذات مقدّسش را دریافتی، و نیز او را تنزیه از نقص و تحدید، و تسبیح از عیب و تقیید، و تبرئه از جهات نقائص و مسلوبیت از اوصاف زشت و ناهنجار کنی؛ چون بخل و شحّ و حسد و حرص و امثال آنکه از کمال نقص و تمام عیب بروز کند، و ذاتِ مقدّسِ کمالِ مطلق و جمالِ بی حدّ از آن عاری و بری باشد. نیز سعه رحمت و بسط رحمانیت و کمال جود او را

به تمـام ممکنـات می بینی. نعمتهـای او ابتـدایی و بی سـابقه خـدمت است و جلوه رحمانیت و رحیمیت ذات مقدّسـش به تمام ممکنات - خدمتگزار باشد یا عاصی، سعید باشد یا شقی، مؤمن باشد یا کافر - مبسوط است. (۴۰۰)

رحمـانیت مطلقه او راست که قبـل از پیـدایش بشـر تمـام وسائل حیات مُلکی و ملکوتی، دنیاوی و آخرتی او را فراهم فرموده، موادّ عالم طبیعت و قوای ملکیه و ملکوتیه را خاضع این انسان سرکش قرار داده.

۲۶۲

رحیمیت تـامّه کـامله، مخصوص ذات مقـدّس [او] است که این انسان را در عین اینکه از اَنْزَل موجودات طبیعیه خلق فرموده، و بذر وجود او را در مادّه کثیفه این عالم کشت فرموده، او را لایق حرکت به اوج کمال غیر متناهی قرار داده.

ای انسان ضعیف بیچاره! آن روزی که در کتم عدم و چاه نیستی پنهان بودی، و نه از تو و نه از پدران تو خبری بود «نه از دُرد نشـان بود و نه از دُردنشان» (۴۰۱)، «هَلْ أَتَی عَلَی الإنْسَانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یکنْ شَـیئاً مَذْکوراً» (۴۰۲)، کدام دست توانا به تو خلعت هستی و نعمت کمال و جمال عنایت فرمود؟!

آن روزی که تو ذرّاتی کثیف و قـذر بودی، کـدام دست قـدرت این ماده واحده را، این اشـکال عجیبه مرحمت کرد؟ با کدام خـدمت و عبـادت، لایـق صورت انسـانیه شـدی، و این همه نِعم ظـاهره و بـاطنه را با کـدام جـدیت به دست آوردی؟! با کـدام جدیت و طلبِ تو، تربیتهای عالم رحم تمام شد، و هدایت به صحنه این عالم شدی؟!

و با کدام قابلیت و عمل، دل سخت و سنگین این انسان را - که بنی

نوع خود را درهم می درد - به تو آن طور رحیم و شفیق کرد که با تمام منّت - پس از آن سختیهای زاییدن و زحمتها و تعبها - تو را به آغوش جان، پرورش دهد؟! این رحمت و رحمانیت از کیست، و با کدام طلب و کوشش پیدا شده؟!

عزیزا! با کدام لیاقت و جدّیت و کوشش، لایق فرو فرستادن وحی الهی شدی؟! بزرگترین رحمتهای الهی و بالاترین نعمتهای ربّانی، نعمت هدایت به صراط مستقیم و راهنمایی به طرق سعادت است. کدام کسب و عمل یا کدام لیاقت و عبادت این نعمت بزرگ را برای ما فراهم آورد؟ با چه سابقه خدمتی ما لایق وجود انبیاء عظام و سفرای کرام الهی شدیم؟

در کدام یک از این نِعم ظاهریه و باطنیه الهی که از حدّ احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدّو تحدید خارج است، (۴۰۳) بنده ای از بندگان یا مخلوقی از مخلوقات، دخالت

۲۶۳

و شرکت داشته و دارد؟

ای انسان محجوب که در نعمتهای بی سابقه الهی غرقی و در رحمتهای رحمانی و رحیمی فرو رفتی و ولی نعمت خود را گم کردی، اکنون که به حدّ رشد و تمیز رسیدی، به هر حشیشی متشبّث (۴۰۴) و به هر پایه سستی معتمد شوی؟!

امروز که باید با تفکر در نعمتها و رحمتهای الهیه دست طلب را از مخلوق ضعیف کوتاه کنی، و با نظر به الطاف عامّه و خاصّه حقّ (جلّ و علا) اعتماد جز به رکن رکین رحمت الهی نکنی، چه شده است که از ولی نعم خود غفلت کرده، و به خود و عمل خود و مخلوق و عمل آنها اعتماد کردی، و مرتکب

چنین شرکی خفی یا جلی شدی؟

آیا در مملکت حق تعالی، متصرّفی جز خود ذات مقدّس یافتی، یا قاضی الحاجات دیگری سراغ گرفتی، یا دست رحمت حق را کوتاه و مغلول می دانی، یا نطاق رحمت او را از خود کوتاه می بینی، یا او را از خود و احتیاج خود غافل می پنداری، یا قدرت و سلطنت او را محدود می بینی، یا او را به بخل و غلّ و شحّ نسبت می دهی؟

ای نویسنده مرده دل! و ای گرفتار هواهای نفسانیه و پا بند آب و گل! تا کی از ولی نعمت خود غافل و از معرفت جمال و جلال او محجوبی؟! و تا کی و چند به دامهای ابلیسی و تسویلات نفسانیه گرفتاری؟!

هان! لختی از خواب گران برخیز، و دوبینی و دوخواهی را به کنار گذار، و نور توحید را به قلب خود برسان، و حقیقت «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّهَ إلَّا بِاللهِ» را به باطن روح بخوان، و دست شیاطین جن و انس را از تصرف در مملکت حق کوتاه کن، و چشم طمع از مخلوق ضعیف بیچاره بِبُر!

«یا أیهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إنَّ الَّذِینَ تَدْعُونَ مِنْ دُوْنِ اللّهِ لَنْ یخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إنْ یسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَیئاً لَا یسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إنَّ اللّهَ لَقَوِی عَزِیزٌ» (۴۰۵).

بار خداوندا! قوّت و عزّت، خاصّ توست، و قدرت و سلطنت منحصر به ذات مقدس تو.

۲۶۴

ما بیچارگان ضعیف از فرط دل باختگی به دنیا، دست و پای خود را گم کردیم، و از نور فطرت محجوب و مهجور شدیم، و فطریات خویش را فراموش کردیم، و به

مخلوقی ضعیف و بینوا - که اگر ذُبابی طعمه آنها را برباید، قدرت بر استرداد آن ندارند، و اگر همه، پشت به پشت دهند، تصرف در موری نتوانند - دل دادیم و اعتماد کردیم، و از ساحت قدس تو و توکل به ذات مقدس تو دور افتادیم.

بارالها! این دل هر جایی ما را یکجایی کن، و این چشم دوبین را یک بین فرما، و جلوه توحید را در قلب ما متجلّی کن، و اَنانیت ما را فانی فرما.

فصل چهارم: معرفت بعض مراتب و درجات توکل

اختلاف درجات توکل به اختلاف معرفت به ارکان آن است:

چنانکه اگر به طریق علم آن ارکان را دریافت، حکم به لزوم توکل کند (علماً و برهاناً)، و پیش از این معلوم شد که این مرتبه را توکل نتوان گفت. (۴۰۶)

اگر ایمان به ارکان مذکوره آورد، صاحب مقام توکل شود، و این اوّل مرتبه توکل است.

پس مؤمن چون همه اشیا را برای خود مخلوق می داند و خود را برای حق، چنانکه شهادت دهد به این مطلب: «یابن آدَمَ خَلَقْتُ الأشیاءَ لأَجْلِك وَخَلَقْتُك لأَجْلی». (۴۰۷)

پس چون اشیا را برای خود مخلوق دید، و کیفیت استعمال موجودات را در صلاح نفس خود و در رساندن او را به کمال لایق خود دریافت، و حق (جلّ و علا) را عالم به استعمال آنها به وجه صلاح دریافت، و بقیه ارکان توکل را به نور ایمان دریافت؛ توکل به حق کند و ذات مقدس را برای این مقصد بزرگ وکیل خود کند.

چون مرتبه ایمان به حدّ طمأنینه و اطمینان رسید، تزلزل و اضطراب بکلّی ساقط شود، و دل سکونت به حق و تصرف حق پیدا کند و تا انسان در این حدود

است، برای غیر حق تصرفی قائل است.

پس چون از این مقام گذشت، به نور معرفت جلوه ای از جلوات توحید فعلی را دریابد، و

تصرف دیگر موجودات را ساقط کند، و چشم دلش از دیگر موجودات بکلّی کور شود، و به وکالت حق (جلّ و علا) روشن شود.

باید دانست که توکل، منافات با کسب ندارد، بلکه ترک کسب و تصرّف به علّت توکل، از نقصان است و جهل؛ زیرا توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبّب الاسباب، پس با وقوع در اسباب منافات ندارد.

سالك الی الله برای تصحیح مقام توکل باید به نور معرفت، از اسباب ظاهره منقطع شود، و از اسباب ظاهره طلب حاجت نکند؛ نه ترک عمل کند.

بالجمله، سعی در حاجات خود و مؤمنین، منافات با توکل ندارد.

فصل پنجم: توکل از جنود عقل و حرص از جنود جهل است

یکی از لطایف و حقایقی که در فطرت تمام عائله بشری، به قلم قدرت ازلی، ثبت و از احکام فطرت مخموره است، فطرت افتقار است و آن چنان است که جمیع سلسله بشر - بی استثناء احدی از آحاد - بی اختلاف رأیی از آراء، خود را به هویت ذاتیه و به حسب اصل وجود و کمال وجود محتاج و مفتقر، و حقیقت خود را متعلق و مرتبط بیند. فرضاً اگر سلسله غیر متناهیه ای از آنها تشکیل شود، جمیع آحاد سلسله غیر متناهیه به لسان واحد، افتقار و احتیاج خود را اعلام و اظهار کنند، بلکه این حکم ساری و جاری در تمام موجودات ممکنه عالم است. چنانکه اگر سلسله هایی غیر متناهیه از حیوان و نبات و جماد در عالم تشکیل شود، و فرضاً کسی از آنها سؤال کند که: شما

در وجود، مستقل و مستغنی هستید، همه به لسان ذاتی فطری گویند: ما محتاج و مفتاق و مفتقر و مرتبط هستیم. پس از این، اگر کسی از این سلسله های غیر متناهیه از موجودات، فرضاً به طور احاطه و استغراق سؤال کند:

ای سلسله غیر متناهیه سعدا، و اشقیا و حیوانات و نبات و جنّ و ملائکه، - و امثال آن هر چه در وهم و خیال و عقل از سلسله ممکنات آید - آیا شما محتاج به چه موجودی هستید؟

همه آن آحاد سلسله ها به زبان گویای فطری و لسان واحد ذاتی گویند: ما محتاجیم به موجودی که چون خود ما محتاج و مفتقر نباشد، بلکه مستقل و تمام و کامل باشد. آن کس که از خود چیزی ندارد، و خود در ذات و صفات و افعال استقلال ندارد، و در همه جهات محتاج

۲۶۶

و مفتقر است، نتواند رفع احتیاج ما کند و همه این شعر را که از لسان فطرت صادر شده، به لسان حال و ذات و فطرت می خوانند:

ذات نایافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش (۴۰۸)

پس معلوم شد توجه ناقص به کاملِ مطلق برای رفع نقص و احتیاج او فطری و جبلّی است، و توکل از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره است.

چون حقیقت حرص، عبارت است از شدّت تَوَقان نفس به دنیا و شؤون آن، و کثرت تمسّک به اسباب و توجّه قلب به اهل دنیا لازمه آن است و خود آن لازم جهل به مقام مقدّس حق (جلّ و علا) و قدرت کامله و عطوفت و رحمت آن است. پس چون محتجب از حق است و متوجه به اسباب عادیه،

و نظر استقلال به اسباب دارد، متشبّث به آنها شود - عملاً و قلباً - و منقطع از حق گردد. پس طمأنینه و وثوق از نفس برود و اضطراب و تزلزل جایگزین آن گردد و چون از اسباب عادیه حاجت آن روا نشود و آتش روشن آن خاموش نگردد، حالت اضطراب و توقان و تمسک و تشبّث به دنیا و اهل آن، روز افزون شود تا آنجا که انسان را بکلّی در دنیا فرو برد و غرق کند.

معلوم است خود حرص و لازم و ملزوم آن از احتجاب فطرت و از جنود جهل و ابلیس است، و خود آن شرّ و از لوازم شرّ است و منتهی به شرّ شود، و کمتر چیزی انسان را مثل آن به دنیا نزدیک، و از حق تعالی و تمسّک به ذات مقدّسش دور و مهجور نماید.

فصل ششم: مدح توکل و ذمّ حرص از طریق نقل

خدای تعالی در سوره انفال فرماید در وصف مؤمنین:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذينَ إذَا ذُكرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إذَا تُلِيتْ عَلَيهِمْ آياتُهُ زَادَتْهُمْ إيمَاناً وَ عَلى رَبِّهِمْ يتَوَكلُونَ * ... اُولئِك هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً» (۴۰۹).

مؤمنان آنهایی هستند که دارای این چند صفت باشند و غیر اینها مؤمن نیستند. از آن

جمله آنکه بر پروردگار خود اعتماد و توکل، و کارهای خود را واگذار به او کنند. پس آنان که دل به دیگری دهند، و نقطه اعتمادشان به موجود دیگر جز ذات مقدّس حقّ باشد، و در امور خود چشم امید به کسی دیگر داشته باشند، و گشایش کار خود را از غیر حقّ طلب کنند، آنها از حقیقت ایمان تهی و از نور ایمان خالی هستند. این آیه شریفه و آیات شریفه دیگر بر

این مضمون (۴۱۰) شاهـد آن است که پیش از این مذکور داشتیم که انسان تا به مرتبه ایمان نرسد، به مقام توکل نایل نگردد. (۴۱۱)

در سوره مبـارکه تغـابن فرمایـد: «اللّهُ لَا إلهَ إلّا هُوَ وَ عَلَى اللّهِ فَلْیتَوَکلِ الْمُؤْمِنُونَ» (۴۱۲). اینکه کلمه شـریفه توحید را توطئه قرار داده، و پس از آن امر فرموده با تأکیـد که مؤمنین بر خدای تعالی توکل کنند، اشاره ممکن است باشد به مرتبه بالاتری از مقام اوّل، لهـذا مؤمنین را که در آیه سـابقه از خواصّ آنهـا «توکل علی الله» را قرار داده بود، در این آیه شـریفه امر به توکل فرموده است.

امـا احـادیث از طریـق اهـل بیت عصـمت و طهـارت: از آن جمله روایت فرموده شـیخ بزرگوار ثقه الاسـلام کلینی رحمه الله از حضرت صادق (سلام الله علیه) قال: «إنَّ الْغِنى وَ الْعِزَّ یجُولانِ، فَإذا ظَفَرا بِمَوْضِعِ التَّوَکلِ أوْطَنا». (۴۱۳)

آری، غنا و بی نیازی و عزّت نفس و کمال آن به اعتماد و توکل به حق است. کسی که روی نیاز به درگاه غنی مطلق آورد، و دلبسـتگی به ذات مقدّس حق تعالی پیدا کرد، و چشم طمع از مخلوق فقیر نیازمند پوشـید، بی نیازی و غنای از مخلوق در قلب او جـایگزین شـود، و عزّت و بزرگـواری در دل او وطـن کنـد. چنـانکه تمـام فقر و ذلّت و عجز و منّت از حرص و طمـع و امیدواری به مخلوق ضعیف است.

و از حضرت صادق علیه السلام نقل فرموده:

مَنْ اُعْطِی ثَلاثاً لَمْ یمْنَعْ ثَلاثاً: مَنْ اُعْطِی الدُّعاءَ اُعْطِی الإجابَهَ، وَ مَنْ اُعْطِی الشُّکرَ اُعْطِی

الزِّیادَهَ وَ مَنْ اُعْطِی التَّوَکلَ اُعْطِی الْکفایهَ

ثُمَّ قالَ:

أتَلَوْتَ کتابَ اللهِ عَزَّوَجَلَّ:

«وَ مَنْ یتَوَکلْ عَلَى اللّهِ

فَهُوَ حَسْبُهُ» وَ قالَ: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»

وَ قالَ: «اُدْعُونی أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؟ (۴۱۴)

و از حضرت موسی بن جعفر (سلام الله علیه) نقل نموده:

قالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ مَنْ يَتَوَكَلْ عَلَى اللّه فَهُوَ حَسْبُهُ» فَقالَ: «التَّوَكلُ عَلَى اللهِ دَرَجاتٌ؛ مِنْها أنْ تَتَوَكلَ عَلَى اللهِ فی اُمُورِك كلِّها، فَما فَعَلَ بِك، كنْتَ عَنْهُ راضِياً، تَعْلَمُ أنَّهُ لايأْلُوك خَيراً وَفَضْلًا، وَ تَعْلَمُ أنَّ الْحُكمَ فی ذلِك لَهُ، فَتَوَكلْ عَلَى اللهِ بِتَفْويضِ ذلِك إلَيهِ وَثِقْ بِهِ فيها وَ فی غَيرِها». (۴۱۵)

در این حدیث شریف دو رکن از ارکان توکل را که اعتقاد به آن مشکلتر بوده ذکر فرموده: یکی آنکه انسان بداند، خدای تعالی کوتاهی نکند در رساندن فضل و خیر به او. دیگر آنکه فرمان در همه امور، با حق تعالی است، و اوست صاحب قدرت کامله محیطه. بلکه شاید تصریحاً و تلویحاً به همه ارکان توکل اشاره فرموده باشد؛ زیرا لازمه آنکه مجاری همه امور در دست حق تعالی باشد آن است که عالِم به همه امور باشد، و لازمه کوتاهی نکردن در حقِ بنده آن است که بخل و منع در او راه نداشته باشد.

و در مستدرک الوسائل سند به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام رساند:

الإيمَانُ لَهُ أرْكانٌ أرْبَعَةٌ: التَّوَكلُ عَلَى اللهِ، وَ التَّفْويضُ إلَيهِ، وَ التَّسْليمُ لِأَمْرِ اللهِ تَعالی، وَ الرِّضی بِقَضَاءِ اللهِ. (۴۱۶)

ایمان، به یک مرتبه، پایه و رکن این قبیل ملکات نفسانیه و احوال فاضله قلبیه است (چنانکه پیشتر ذکر شد) (۴۱۷)، همین طور این امور ارکان ایمانند، و ایمان محفوظ ماند - به حسب حقیقت - با داشتن این معنویات؛ به این معنی که یک مرتبه از ایمان این ملکات

را آورد، و چون این ملکات و فضایل در نفس حاصل شد و رسوخ پیدا کرد، انسان را به مرتبه کاملتر از ایمان ترقی دهد و مرتبه بالاتر از ایمان، مرتبه کاملتر از این فضایل آورد. همین طور هر

۲۶۹

مرتبه ای بر مرتبه دیگر معتمد است و به این بیان جمع بین بسیاری از آیات شریفه و بین بسیاری از اخبار شریفه گردد.

و در مستدرک عَنْ أبِی بَصیر عَنِ الصّادِقِ علیه السلام قالَ:

قالَ لی: «ما مِنْ شَیء إلّا وَ لَهُ حَدٌّ». قالَ: فَقُلْتُ: وَ ما حَدُّ التَّوَکلِ؟ قالَ: «الْیقینُ». قُلْتُ: فَما حَدُّ الْیقینِ؟ قالَ: «أنْ لا یخافَ مَعَ اللّهِ شَیئاً». (۴۱۸)

حدّ شیء آن است که آن شیء به آن منتهی شود و در اینجا شاید مقصود آن است که توکل منتهی شود به یقین، و صاحب توکل دارای مقام یقین شود، چنانکه یقین منتهی شود به توحید فعلی که غیر حق ضارّ و نافعی و مؤثّر و مقدّری نبیند.

وَ سَأَلَ النَّبِی صلی الله علیه و آله جَبْرَئِیلَ عَنْ تَفْسیرِ «التَّوَکلِ» فَقالَ: «الْیأْسُ مِنَ الْمَخْلُوقینَ، وَ أنْ یعْلَمَ أنَّ الْمَخْلُوقَ لا یضُرُّ وَ لا ینْفَعُ وَ لا یعْطِی وَ لا یمْنَعُ». (۴۱۹)

این تفسیر به یکی از لوازم ذهنی توکل است که از مقدمات حصول آن نیز هست خارجاً؛ به این معنی که انسان تا ترک توجّه به مخلوق، و سفر از منزل طبیعت نکند، توجّه به حق در قلبش محکم نشود و به منزل روحانیت واصل نشود.

تتمّه:

چون حقیقت توکل و مدایح آن معلوم شد، حرص که ضد آن است و ذمائم آن نیز معلوم شود و آن یکی از جنود بزرگ جهل است، که کمتر دامی از دامهای

ابلیس در بنی آدم مثل آن مورد تأثیر است و آن از جهل به حق و توحید و مجاری قضای الهی حاصل شود و صاحب این خلق زشت از حق تعالی و قدرت و نعمتهای او غافل و به مسلک اهل معرفت در حدّ شرک و کفر داخل است و چون تمام مقدّمات و پـایه های او بر جهل نهاده شـده و جهلْ خود احتجاب فطرت است، از این جهت آن از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل به شمار می رود.

این خُلق فاسـد انسان را به دنیا متوجه، و ریشه حبّ دنیا را در دل محکم، و زخارف آن را در قلب تزیین کنـد و جلوه دهـد، و مُـورِث اخلاـق و اعمـال ناهنجـار دیگر گردد، چون بخـل و طمع و غضب و منع حقوق واجبه الهیه و قطیعه رحم و ترک صـله اخوان مؤمنین و امثال آنکه

۲۷۰

هر یک خود سببی مستقل است در هلاکت انسان.

ما اکنون بعضی از آیات کریمه و اخبار شریفه ای که در این باب وارد است، مذکور می داریم، بلکه نفس حریص به دنیا را از آن تنبّهی حاصل شود:

خـدای تعـالی، در سـوره مبـارکه معـارج، پس از آنکه شـمه ای از احـوال و اهوال قیـامت را ذکر می فرمایـد، به بیـانی که دل اشـخاص بیدار را می شکافد و فؤاد مؤمنین را ذوب می کند می فرماید: «کلّاَ إنَّهَا لَظَی * نَزَّاعَةً لِلشَّوی * تَدْعُوا مَنْ أدْبَرَ وَ تَوَلّی * وَ جَمَعَ فَأوْعَی * إنَّ الإنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَ إذَا مَسَّهُ الْخَیرُ مَنُوعاً» (۴۲۰).

سبحانه و تعالی! این کلام معجزْ نظام را نتوان به نطاق بیان درآورد، و لباس ترجمه به قامت قیامت

آن پوشانید؛ چه به هر بیانی درآید، از لطافت آن و تأثیرش در نفس کاسته شود.

روایات شریفه در این باب بسیار است، و ما به ذکر کمی از آن قناعت کنیم، عن أبی عبدالله علیه السلام:

مَثَلُ الْحَرِیصِ عَلَی الـدُّنْیا مَثَلُ دُوْدَهِ الْقَزِّ، کلَّما ازْدادَتْ مِنَ الْقَزِّ عَلی نَفْسِـها لَفّاً کانَ أبْعَدَ لَها مِنَ الْخُرُوجِ حَتّی تَمُوتَ غَمّاً و أغْنَی الْغَنِی مَنْ لَمْ یکنْ لِلْحِرْصِ أسیراً. (۴۲۱)

مقصد ۱۰ و ۱۱ رأفت و رحمت و ضد آنها: قسوت و غضب

فصل اوّل: [معنی رأفت و قسوت و آثار رأفت]

اهـل لغت و ادب رأفت را کمال رحمت داننـد، و گوینـد رقیقتر از رحمت است؛ چنانکه جوهری گویـد: «الرّأفه: أشـدّ الرّحمه» (۴۲۲) و در مجمع گوید: «الرَّؤُوفُ: شَدِیدُ الرَّحْمَهِ، وَ الرَّأْفَهُ أرقُّ مِنَ الرَّحْمَهِ». (۴۲۳)

رحمت و رأفت و عطوفت و امثال آن، که از جلوه های اسـماء جمالیه الهیه است، خدای (تبارک و تعالی) به حیوان مطلقاً و به انسان بالخصوص، مرحمت فرموده؛ برای حفظ انواع

۲۷۱

حیوانیه و حفـظ نوع و نظـام عـائله انسـانی و این جلوه ای از رحمت رحمـانیه است که نظام عالم وجود، مطلقاً بر پایه آن نهاده شده.

اگر این رحمت و عطوفت در حیوان و انسان نبود، رشـته حیات فردی و اجتماعی گسیخته می شـد و با این رحمت و عطوفت، حیوان حفظ و حضانت اولاد خود، و انسان حراست از عائله خود، و سـلطان عادل حفظ مملکت خود می کند. اگر این رحمت و شـفقت و رأفت نبود، هیـچ مـادری تحمّل مشـقّتها و زحمتهای فوق العاده اولاد خود را نمی کرد. این جـذبه رحمت و رأفت الهی است که قلوب را به خود مجذوب نموده، و بالفطره حفظ نظام عالم را می فرماید.

رحمت و رأفت است که معلّمین روحانی و انبیاء عظام و اولیاء کرام و علماء بالله را به آن

مشقّتها و زحمتها اندازد برای سعادت نوع خود و خوشبختی دائمی عائله انسانی. بلکه نزول وحی الهی و کتاب شریف آسمانی، صورت رحمت و رأفت الهیه است در عالم ملک، بلکه تمام حدود و تعزیرات و قصاص و امثال آن، حقیقةً رحمت و رأفت است که در صورت غضب و انتقام جلوه نموده: «وَ لَكمْ فِي الْقِصَاصِ حَيوةٌ يا أُولِي الأَلْبَابِ» (۴۲۴)، بلکه جهنم رحمتی است در صورت غضب برای کسانی که لیاقت رسیدن به سعادت دارند. اگر تخلیصاتی و تطهیراتی که در جهنم می شود نبود، هر گز روی سعادت را آن اشخاص نمی دیدند.

بالجمله، کسی که قلب او از رأفت و رحمت به بندگان خدا خالی باشد، او را باید از حقّ دخول در عائله بشری محروم نمود.

این اسم رحمت - که شعب آن رأفت و عطوفت و امثال آن از اسماء صفاتیه و افعالیه است - اسمی است که حق تعالی بیشتر خود را به آن معرفی فرموده، و در هر یک از سور قرآنیه آن را تکرار فرموده تا دلبستگی بندگان به رحمت واسعه آن ذات مقدّس روزافزون شود و دلبستگی به رحمت حق منشأ تربیت نفوس و نرم شدن قلوب قاسیه شود.

با هیچ چیز مثل بسط رحمت و رأفت و طرح دوستی و مودّت نمی توان دل مردم را به دست آورد، و آنها را از سرکشی و طغیان بازداشت. لهذا، انبیاء عظام مظاهر رحمت حق (جلّ و علا) هستند، چنانکه خدای تعالی معرفی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را فرموده در آخر سوره توبه - که

خود سوره غضب است - به این نحو: «لَقَدْ جَاءَكمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكمْ عَزِيزٌ عَلَيهِ مَا

عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيكمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (۴۲۵) و در شدت شفقت و رأفت آن بزرگوار بر همه عائله بشری بس است آیه شریفه اوّل سوره شعراء: «لَعَلَّك بَاخِعٌ نَفْسَک أَلَّا یکونُوا مُؤْمِنِینَ» (۴۲۶) و اوائل سوره کهف: «فَلَعَلَّک بَاخِعٌ نَفْسَک عَلَی آثَارِهِمْ إنْ لَمْ یؤْمِنُوا بِهذَا الْحَدِیثِ أَسَفاً» (۴۲۷).

سبحان الله! تأسف به حال کفّار و جاحدین حق و علاقه مندی به سعادت بندگان خدا کار را چقدر به رسول خدا صلی الله علیه و آله تنگ نموده که خدای تعالی او را تسلیت دهد، و دل لطیف او را نگهداری کند که مبادا از شدت همّ و حزن به حال این جاهلان بدبخت، دل آن بزرگوار پاره شود، و قالب تهی کند.

نیز خدای تعالی، مؤمنین را به این صفت شریف، توصیف فرماید در سوره مبارکه فتح: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أشِدّاءُ عَلَی الْکفّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ ...» (۴۲۸).

روایات شریفه راجع به این اوصاف، بسیار وارد است، و ما به ذکر بعض آنها قناعت می کنیم:

در کتاب شریف کافی، سند به حضرت صادق رساند:

إنَّهُ یقُولُ لِأَصْحابِهِ: «اتَّقُوا اللهَ وَ کونُوا إخْوَةً بَرَرَةً، مُتَحابّینَ فِی اللهِ، مُتَواصِلِینَ مُتَراحِمِینَ، تَزاوَرُوا وَ تَلاقُوا وَ تَذاکرُوا أمْرَنا وَ أحْیوهُ». (۴۲۹)

وَ بِإسْنادِهِ عَنْ أبی عَبْدِاللهِ قالَ:

یحِقُّ عَلَی الْمُسْلِمِینَ الْاجْتِهادُ فِی التَّواصُلِ، وَ التَّعاوُنُ عَلَی التَّعاطُفِ، وَ الْمُواساةُ لِأَهْلِ الْحاجَةِ، وَ تَعاطُفُ بَعْضِهِمْ عَلی بَعْضٍ حَتّی تَکونُوا کما أمَرَکمُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «رُحَماءُ بَینَهُمْ»، مُتَراحِمِینَ مُغْتَمّینَ لِمَا غابَ عَنْکمْ مِنْ أمْرِهِمْ، عَلی ما مَضی عَلَیهِ مَعْشَرُ الأنْصارِ عَلی عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله. (۴۳۰)

و از مجالس شیخ عظیم الشأن الحسن بن محمد الطوسی بِسَنَدِهِ عَنْ عَلی علیه السلام

قالَ: «قالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله علیه و آله: إنَّ اللهَ عَزّ وَ جَلَ رَحیمٌ یحِبُّ کلَ رَحِیمٍ». (۴۳۱)

و در مستدرک الوسائل است،: عَنْ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله:

«وَ الَّذی نَفْسی بِیدِهِ لا یضَعُ اللهُ الرَّحْمَهَ إلّا عَلَی رَحِیم». قالُوا: یا رَسُوْلَ اللهِ کلُّنا رَحِیمٌ؟ قالَ: «لَیسَ الَّذِی یرْحَمُ نَفْسَهُ وَ أهْلَهُ خَاصَّهً، وَ لکنَّ الذی یرْحَمُ الْمُسْلِمینَ» و قالَ صلی الله علیه و آله: «قالَ تَعالی اِنْ کنْتُمْ تُریدُونَ رَحْمَتی فَارْحَمُوا». (۴۳۲)

وَ عَنْ عَوالی اللآلی عَنْ رَسُولِ اللهِ صلی الله علیه و آله قالَ: «الرّاحِمُونَ یرْحَمُهُمُ الرّحْمنُ؛ اِرْحَمُوا مَنْ فِی الأرْضِ یرْحَمْکمْ مَنْ فِی السَّماءِ». (۴۳۳)

فصل دوم: [فرق قساوت و غضب]

قساوت، عبارت از غلظت و شدّت و صلابت قلب است. یقالُ: «قَسا قَلْبُهُ قَساوَهً وَ قَسْوَهً وَ قَساءً؛ غَلُظَ وَ صَلُبَ، وَ حَجَرٌ قاسٍ؛ أی صَلْب». (۴۳۴)

در مقابل آن لین و رقّت است، چنانکه در سوره زمر می فرماید: «أفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإسْلَامِ فَهُوَ عَلی نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَیلٌ لِلْقَاسِیهِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکرِ اللّهِ اُولئِک فِی ضَلَالٍ مُبِینٍ» (۴۳۵).

در اینجا، مقابل شرح صدر که ملزوم قبول حق است، قساوت قلب را که ملزوم عدم قبول حق است، قرار داده و پس از این آیه، رقّت قلب را که مقابل حقیقی قساوت است، مذکور داشته، چنانکه فرماید: «اللّهُ نَزَّلَ أحْسَنَ الْحَدِیثِ کتَاباً مُتَشابِهاً مَثانِی تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِینَ یخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِینُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إلَی ذِکرِ اللّهِ ...» (۴۳۶).

باید دانست که میان قساوت و غضب فرق بین است؛ زیرا که قساوت این بود که ذکر شد اما غضب، حرکت و حالت نفسانیه ای است که به واسطه آن جوشش و غلیان در خون قلب

۲۷۴

حادث شود، برای انتقام.

پس وقتی این حرکت سخت شود، آتش غضب را فروزان کند، و پر شود شریانها و دماغ از یک دود تاریک مضطربی که به واسطه آن عقل منحرف شود، و از ادراک و رویه بازماند، و موعظه و نصیحت در این حال، فایده به حال صاحب آن نکند، بلکه شعله آتش غضب را فروزانتر کند. حکما گفته اند:

مَثَل انسان در این حال، مَثَل غاری است که در او آتش فراوان افروخته شود، به طوری که از شعله و دود پر گردد، و در آن هوا و دود و اشتعال محتقن و محتبس گردد، و نفیرها و صداهای سخت از آن بیرون آید، و شعله های آتش درهم پیچد، و نائره آن روزافزون گردد. در این حال، علاج آن بسیار مشکل شود، و خاموش نمودن آن ممکن نگردد؛ زیرا که هر چه در او افکنند برای علاج شعله های فروزان و برافروخته، آن را بخورد و بلع کند و جزو خود کند و بر ماده آن افزایش پیدا شود. از این جهت، انسان در حال نائره آتشِ غضب، کور شود از رشد و هدایت، و کر شود از موعظه و نصیحت؛ بلکه موعظه در این حال سبب ازدیاد غضب او شود و مایه شعله نائره آن گردد و برای این شخص راه چاره ای در این حال نیست.

بقراط حکیم گفته: من از کشتی طوفانی که در امواج متلاطم دریا دچار شود و در بین لُجّه ها و کوه های دریایی گرفتار شود، امیدوارترم از شخصی که آتش غضبش افروخته است و کشتی وجودش گرفتار لُجّه های سخت غضب است؛ زیرا کشتی را ملّاحان ماهر، با حیله ها و طرق علمی نجات می توانند بدهند، ولی

این شخص در این حال امید چاره و حیله از او منقطع است؛ زیرا هر حیله ای که به خرج بَری - از قبیل نصایح و مواعظ - و هر چه با او فروتنی کنی، بر شعله و مایه آن می افزاید. (۴۳۷)

ما این کلام شریف را راجع به غضب از کلام ابن مسکویه - حکیم عالی مقام - ترجمه کردیم؛ زیرا بهتر از کلام آن حکیم در این باب چیزی نداشتم.

پس معلوم شد که قساوت و غضب دو صفت و حال قلبند که به هم ربطی ندارند، و اینکه در حدیث شریف، رأفت و رحمت را در مقابل آنها قرار داده، مقابلت حقیقیه مقصود نیست، بلکه لازم یا ملزوم مقابل، مقصود است؛ زیرا رأفت لازمه لینت است که آن مقابل قسوت است، و رحمت لازم یا ملزوم حلم است که آن مقابل غضب است.

۲۷۵

فصل سوم: [رأفت از جنود عقل است]

رحمت و رأفت و شفقت و لینت و حلم، هر یک از لوازم فطرتِ مخموره و از جنود عقل و رحمانند، و حبّ تعاطف و ترحّم و مودّت و معدلت در خمیره ذات تمام عائله بشری هست. هر کس هر چه ظالم باشد، به حسب جبلّت اوّلیه، به زیردستان و افتادگان و ضعفا و بیچارگان و به کودکان ضعیف، رحیم و عطوف و رؤوف است؛ بلکه رحمت بر هر صاحب حیاتی و رأفت بر هر موجودی در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده. انسان را خدای تعالی از حقیقت رحمت خود آفریده و انسان صورت رحمت الهیه است. چنانکه خدای تعالی فرماید: «الرَّحْمنُ * عَلَّمَ الْقُرآنَ * خَلَقَ الإنْسانَ» (۴۳۸)؛ خلق انسان را به اسم رحمان نسبت می دهد. از این جهت است

که انسانِ ظالم و قسی القلب هم از ظلم و قساوت فطرتاً متنفّر است، و اگر ظلم و قساوت خود را هم غفلت کند، از قساوت و ظلم دیگران بالفطره تکذیب می کند، و از معدلت و رحمت و رأفت، ذاتاً خوشش می آید؛ و می خواهد خود را - گرچه در اسم و صورت - به آن نزدیک کند و از آن بهره برداری کند، ولو به اسم و صورت باشد.

این مطلب - یعنی رحمت و رأفت و معدلت و مَحَبّت و مودّت و امثال آن، از لوازم فطرت مخموره بودن، و مقابلات آنها برخلاف فطرت و از لوازم احتجاب آن بودن - پس از مراجعه به وجدان خود و حالات دیگران از عائله بشری محتاج به اقامه برهان و تطویل و بیان نیست.

فصل چهارم: [ثمرات قوّه غضبیه]

قوّه غضبیه یکی از نعم بزرگ الهی است بر حیوان و بالخصوص بر انسان که به واسطه این قوّه شریفه، حفظ بقای شخصی و نوعی و حفظ نظام عائله و بقای فردی و جمعی شود؛ چون که انسان تا در عالم مادّه و طبیعت واقع است، به واسطه تضادّ و تصادمی که در این عالم است و به واسطه قوّه قبول و انفعال و تأثّری که در طبیعت اوست، دائماً در نضج و تحلیل است که اگر

بدل مایتحلّل به او نرسد، بزودی مفسدات داخلی او را فانی و نابود می کنند، و همین طور تا در عالم دنیا و تصادم واقع است، برای او دشمنها و مفسداتی هست که اگر از آنها جلوگیری نشود، انسان را بزودی زائل و فانی کنند.

همین طور که برای شخص و فرد حیوان و انسان، مفسدات و موذیات خارجی

و داخلی هست، برای نظام عائله انسانی و نظام جمعیت و مدینه فاضـله انسانیه، مفسدات و مخلّاتی است که اگر دفع آنها نشود، بزودی نظام عائله و نظام مدینه فاضله به هم می خورد، و به اسرع اوقات، عالم مدنیت رو به زوال و اضمحلال می گذارد.

از این جهت، عنایت ازلیه الهیه و رحمت کامله رحمانیه اقتضا نمود که در حیوان مطلقاً، و در انسان بالخصوص، این قوّه شریفه غضبیه را قرار دهـد که حیوان و انسان - بما هو حیوان - دفع موذیات خارجی و داخلی فردی خود کنـد، و انسان، بالخصوص، دفع و رفع مفسدات و مخلّات نظام عائله و نظام جامعه و مدینه فاضله نماید.

دفاع و ذبّ از هتک عائله، و سدّ ثغور و حدود مملکت، و حفظ نظام ملّت و بقای قومیت، و نگهبانی از تهاجم اشـرار به مدینه فاضـله، و جهاد با اعداء انسانیت و دیانت صورت پیدا نکند، مگر در سایه این قوّه خداداد و این تحفه آسمانی که به دست حق (جلّ و علا) در خمیره انسان مخمّر و به ودیعت نهاده شده.

اجرای حـدود و تعزیرات و سـیاسات الهیه که حفظ نظام عالم کنـد، در پرتو این قـدرت و قوّه الهیه است؛ بلکه جهاد با نفس و جنود ابلیس و جهل، در تحت حمایت این قوّه شـریفه انجام گیرد. در هر کس که این قوّه شریفه که تجلّی انتقام و غضب الهی است، به طور تفریـط نـاقص باشـد، لازمه آن بسـیاری از ملکات خبیثه و اخلاق ذمیمه است، از قبیل خوف و جبن و ضـعف و تنبلی و خودپروری و کم صبری و قلّت ثَبات و راحت طلبی و خُمود

و انظلام و تن دادن به فضایح و بی غیرتی بر خود و عائله و ملّت خود. خدای تعالی در وصف مؤمنین فرماید: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (۴۳۹). این حال اعتدال است که در موقع خود، رحمت و شفقت و در موقع خود، شدّت و غضب نماید.

۲۷۷

در روایات شریفه از غضب ننمودن در موقع خود، ذمّ شده: حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل فرمود:

خداوند وحی فرمود به شعیب نبی علیه السلام: «همانا من عذاب کنم از قوم تو صد هزار نفر را که چهل هزار نفر از اشرار آنها و شصت هزار نفر از خوبان آنهاست». عرض کرد: خداوندا، اشرار به جای خود، اخیار و خوبان برای چه؟ وحی آمد: «برای اینکه مداهنه کردند با اهل معصیت، و سهل انگاری کردند و غضب ننمودند برای غضب من». (۴۴۰)

حضرت علی بن الحسین علیهما السلام فرمود:

حضرت موسی بن عمران گفت: پروردگارا! کیانند اهل تو، آنها که در سایه عرش خود، آنها را سایه می افکنی، در روزی [که] سایه ای جز سایه تو نیست؟ پس وحی فرمود خداوند به او: «آنها که قلبهای آنها پاکیزه است و دستهای آنها نیکویی می کند. آنها که یاد جلالت مرا کنند مثل یاد پدرهای خود. - تا آنجا که فرمود -: و آنها که غضب می کنند برای محرّمات من وقتی حلال شمرده شود، مثل پلنگ وقتی جراحت زده شود». (۴۴۱)

در باب اخلاق رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که «یاری نجست برای خود در هیچ مظلمه ای تا آنکه هتک محارم الهیه می شد، پس غضب می نمود برای خدای (تبارک و تعالی)». (۴۴۲)

از اینجا معلوم شد که این غضب - که

در مقابل رحمت و از جنود جهل و ابلیس مقرر شـده - حالِ اعتـدال غضب و آن غضبی نیست که در تحت زمامـداری عقل و خدای تعالی و شریعت مقدسه آسمانی باشد؛ بلکه مقصود حالِ افراط آن است که در فصل آتی ذَمّ آن مذکور می شود.

فصل پنجم: [انحراف قوّه غضبیه]

پس از آنکه معلوم شد خدای (تبارک و تعالی) قوّه غضب را به انسان مرحمت فرموده؛ برای حفظ نظام و تحصیل سعادت دنیا و آخرت، اگر انسان این نعمت الهیه را در موقع خود صرف نکند و در موقع خود، غضب برای حفظ این اساس نکند، مشمول: «وَ لَئِنْ كفَرْتُمْ إنَّ

عَذَابی لَشَدِیدٌ» (۴۴۳) خواهد بود.

از این بدتر و بالاتر و قبیح تر، آن است که این قوّه الهیه را بر خلاف مقصد الهی خرج کند، و به ضدّ نظام عائله و مدینه فاضله انسـانیه به کـار برد که آن علاـوه بر کفران نعمت، هاتـک حرمت نیز می شـود. البته در این موقـع، قـوّه غضـبیه از جنود بزرگ شیطـانیه و مخـالف و مضادّ جنود عقل و حق تعالی گردد، و مملکت غضب کم کم در تحت سـیطره شـیطان و جهل درآیـد و پس از آنکه باید این قوّه «کلبِ معلِّم» عقل و حق باشد، «کلب معلِّم» شیطان - یعنی کلب سرخود - شود، و دوست و دشمن را نشـناسد و در هم دَرَد، و نظام عالم را متزلزل و منهـدم کنـد. چه بسا که با قوّه غضبیه یک نفر از این نوع، عائله بشـر و سرتاسـر عالم منقلب و بیچاره شود. سـبعیت انسان، چون سـبعیت دیگر حیوانات نیست که حدّ محدود و انتها و وقوف داشـته باشد؛ زیرا حلقوم انسان، بلع

همه عـالم را اگر کنـد، قـانع نشود و آتش طمعش فرو ننشـیند، از این جهت جهنّم غضـبش ممکن است تمـام عـالم طـبیعت را بسوزاند.

الآن که نویسـنده، این اوراق را سـیاه می کنـد، موقع جوشـش جنـگ عمومی بین متّفقین و آلمـان است که آتش آن در تمام سکنه عـالم شـلعه ور شـده و این شـعله سوزنـده و جهنّمِ فروزنـده نیست جز نـائره غضب یک جانور آدم خوار و یک سـبعِ تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان عالَم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدبخت و پریشان روزگار کرد، و اکنون رو به زوال و اضمحلال است.

ولی بـا زوال نظـام عـالَم و شـیوع سـبعیت و شـیطنت و جهـل در سـکنه عالَم، این آلات و ادوات و اختراعات محیر العقولی که خداونـد نصـیب اروپـای امروز کرده، اگر بـه طـور عقـل و در تحت پرچم دین الهی اداره می شـد، عـالَم یکپـارچه نـورانیت و معدلت می شد، و سرتاسر دنیا به روابط حسـنه می توانست سـعادت ابد خود را تأمین کند؛ ولی مع التأسّف این قوای اختراعیه در تحت سیطره جهل و نادانی و شیطنت و خودخواهی، همه بر ضدِّ سعادت نوع انسانی و خلافِ نظام مدینه فاضله به کار برده می شـود و آنچـه بایـد دنیـا را نـورانی و روشن کنـد، آن را به ظلمت و بیچـارگی فرو برده، تـا به کجـا منتهی شـود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر

حیوان به صورت انسان - نه، بلکه اشخاصـی که عار حیوانیت هم هسـتند - خلاص شونـد، و این بیچارگی خاتمه پیـدا کند، و این ظلمتکده خاکی، نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل؟ اَللّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَهُ الشَّرِیفَ وَ

مُنَّ عَلَينَا بِظُهُورِهِ.

فصل ششم: جمله ای از احادیث شریفه در این باب

عَنْ أبی عَبْدِاللهِ علیه السلام قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «الْغَضَبُ یفْسِدُ الإیمانَ کما یفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ». (۴۴۴) وَ فی الْمُسْتَدْرَک: قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «الْغَضَبُ یفْسِدُ الإیمانَ کما یفْسِدُ الصَّبِرُ الْعَسَلَ وَ کما یفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ». (۴۴۵) این حدیث شریف از چند طریق دیگر نیز منقول است. (۴۴۶)

ما بیچاره ها که اکنون در غلاف طبیعت و حجاب ظلمانی حیات پست دنیاوی گرفتاریم، و از غیب و ملکوت نفس و مضارّ و مفاسد و مصلحات و مهلکات آن محجوب و بی اطلاعیم، تشخیص نمی دهیم که چطور نورانیت ایمان به واسطه غضب زایل شود، و حقیقت ایمان انسان فاسد و ناچیز گردد، و مضادّت حقیقی ایمان و غضبِ بی موقع را به نور بصیرت ادراک نکنیم.

آنها که اطبّاء نفوس و قلوبند و با علم محیط الهی و چشم بصیرت نافذ در بواطن ملک و ملکوت، امراض قلوب و ادویه آن و مصلحات و مفسدات آن را دریافته اند، از جانب ذات مقدس الهی، مبعوث به کشف حقایق و اظهار بواطن و بیدار کردن ما خفتگانند. آنها به ما خبر از باطن قلب خودمان دهند، و ملکوت نفوس خود ما را برای ما کشف کنند. آنها می دانند که همان طور که سرکه و صَبِر (۴۴۷) زود عسل را فاسد کند، و آن شیرینی لطیف را مبدّل به تلخی و ترشی غیر مطبوع نماید، آتش غضب و نائره آن، نور ایمان را منطفی کند و فاسد نماید.

اکنون اگر برای غضب جز این نبود که سرمایه حیات ملکوتی انسانی را – که ایمان است – فاسد کند، و مایه سعادت انسان

را از دست او بگیرد، همین بس بود؛ با آنکه انسان را در این

عالم نیز چه بسا باشد که به مخاطرات و مهالك اندازد و او را به بدبختی و شقاوت کشاند!

کمتر چیزی مثل آتش سوزان غضب، انسان را به سرعت برق به عالم بدبختی سوق دهد! چه بسا که با یک آن غضب، انسان از دین خدا خارج شود، و به خدای تعالی و انبیاء عظام او جسارتها کند! و چه بسا که با غضب یك ساعت، به قتل نفوس محترمه دچار شود؛ چنانکه حضرت صادق علیه السلام نقل نموده:

پدرم می فرمود: کدام چیز از غضب شدیدتر است؟! همانا انسان غضب می کند، پس می کشد نفسی را که خداوند حرام فرموده و تهمت به زن نیکوکار می زند. (۴۴۸)

وَ عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

قالَ الْحَوارِیونَ لِعِیسی علیه السلام: أی الأَشْیاءِ أَشَدُّ؟ قالَ: «أشدُّ الأَشْیاءِ غَضَبُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ». قالُوا: بِما نَتَّقی غَضَبَ اللهِ؟ قالَ: «أنْ لا تَغْضَبُوا». قالُوا: وَ ما بَدْءُ الْغَضَبِ؟ قالَ: «الْكِبْرُ وَ التَّجَبُّرُ وَ مَحْقِرَةُ النّاسِ». (۴۴۹)

این حدیث شریف به طریق اشاره می فهماند که باطن غضب صورت آتش غضب الهی است. آری، این نائره سوزان از باطن قلب بروز کند؛ چنانکه «نَارُ اللّهِ الْمُوْقَدَةُ * الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الأَفْئِدَهِ» شاید صورت همین نار باشد که از باطن دل بروز کند و مشرف بر فؤاد شود.

ما اکنون از آتش غضب الهی خبری می شنویم، و با هیچ بیانی ممکن نیست حقیقت آن را برای ما آن طور که هست، بیان کنند. همّت دنیا و قاموس طبیعت کوتاهتر از آن است که بتواند حقایق عالم غیب و ماورای طبیعت را به طوری که هست، بیان کند. ما

هر چه از جانب سعادت یا شقاوت می شنویم، به مقایسه به این دنیا و مأنوسات و عادیات خود از آن چیز می فهمیم، و عالم آخرت و ملکوت در تحت مقایسه و میزان دنیا و مُلک در نیاید.

ما هر چه آتش دیدیم، آتش مُلاصِق با بدن - آن هم نوعاً با سطح بدن - را دیدیم و بیشتر و بالاتر از آن چیزی نیافتیم. تمام آتشهای عالَم دنیا را اگر روی هم گذارند، فؤاد انسان را نمی تواند بسوزاند؛ چه فؤاد از مراتب ملکوت است و آتش مُلکی به آن نرسد؛ آتش ملکی از حدّ بدن ملکی دنیاوی خارج نشود. آن آتش ملکوتی الهی است که باطن و ظاهر و روح و

۲۸۱

قلب و فؤاد و بدن را می سوزاند و از باطن قلب بروز کند و به ظاهر از مجرای حواس نفوذ کند.

احادیث شریفه در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بتوان گنجاند. (۴۵۰)

فصل هفتم: مختصری برای علاج غضب

در اربعین در شرح حدیث هفتم، تا اندازه ای بسط و تفصیل در موضوع غضب و علاج آن دادیم (۴۵۱). از این جهت، در این کتاب به طور اختصار شمه ای از حاصل آن کتاب را مذکور می داریم تا اینجا نیز خالی از فایده نباشد.

علاج اساسی نفس باید در حال خاموشی اشتعال قوّه غضبیه باشد؛ زیرا در حال اشتعال این آتش هولناک سوزنده و فوران این نائره کشنده، خیلی مشکل است جلوگیری از آن، در این هنگام اطبّاء نفوس نیز از علاج آن عاجزند؛ زیرا هر چه به معالجه در این وقت کوشند و به موعظت و نصیحت خیزند، اشتعال این جمره شیطانیه بیشتر شود. از این جهت، در این حال باید

برای او تغییر حال ناگهانی پیش آورند، و او را از این حال منصرف کنند، و صاحب جوشش غضب، در این هنگام باید برای خود حال انصراف تهیه کند، و وخامت عاقبت امر را متوجه شود اگر برای او شعوری و تمیزی باقی مانده، و باید با تغییر حال نگذارد جوشش قلب زیادت شود و زبانه این آتش مهلک افزون گردد. اگر ممکن شود، خود را از بین آن معرکه - که اسباب غضب در آن تهیه شده - خارج و جان خود و دیگران را از خوف هلاکت نجات دهد، و یا آنکه تغییر حالی دهد؛ مثل آنکه اگر ایستاده است، بنشیند و اگر نشسته است، بخوابد یا به ذکر خدای تعالی مشغول شود، و بعضی ذکر خدا را در این وقت، واجب دانسته اند. (۴۵۲) در روایت کافی شریف نیز وارد است که حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

وحی فرستاد خداوند به سوی بعض انبیا خود که: ای پسر آدم! یاد کن مرا هنگام

۲۸۲

غضب خود تا یاد کنم تو را نزد غضب خودم، پس هلاک نکنم تو را در جمله آنان که هلاک می کنم و اگر گرفتار ظلمی شدی، راضی شو به یاری کردن من از تو؛ زیرا یاری کردن من از تو بهتر است از یاری کردن خودت از خودت. (۴۵۳)

در حدیث شریف کافی، حضرت باقر العلوم علیه السلام دستور می دهند که:

وقتی خوف غضب بر خود داشتید و از جمره شیطان ترسناک شدید، به زمین بچسبید که پلیدی شیطان از شما می رود در این هنگام. (۴۵۴)

اینها که مذکور شد، علاج صاحب غضب است.

اما اگر دیگران بخواهند او را در حال غضب و اشتعال

آن علاج کنند، بسیار مشکل است؛ مگر در اوّل امر که شدت نکرده و اشتعال آتش جهنّمش زیاد نشده، به یکی از طرقی که ذکر شد، و الّا شاید به ترساندن او، خصوصاً تخویف صاحب قوّه و قدرتی او را، که نوعاً آتش غضب به واسطه ترس در باطن محتقن شود؛ ولی باید ملاحظه شود که در شدّت اشتعال نباشد که برای خود صاحب غضب، تخویف در این هنگام خالی از خطر نیست. در هر صورت، علاج در حالِ فَوران غضب امری است مشکل، نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْهُ.

فصل هشتم: علاج غضب، در حال سکونت نفس به قلع مادّه آن

آن بسیار است و ما به ذکر بعضی از مهمات آن می پردازیم:

یکی از آنها که شاید مهمتر از همه باشد و آن را اُمّ الامراض باید نامید، حُبّ دنیاست که از آن تولید اکثر یا جمیع امراض نفسانیه شود، چنانکه در روایات شریفه نیز آن را «رأس هر خطیئه» معرفی نموده اند. (۴۵۵)

و چون حبّ مال و جاه و حبّ بسط قدرت و نفوذ اراده و حبّ مَطْعَم و مَلْبَس و امثال آن از شعب حبّ دنیا و حبّ نفس است (۴۵۶)، از این جهت، جمیع اسباب مهیجه غضب را باید به آن

برگرداند، و انسان چون علاقه مندی به این امور پیدا کرد و طوق مَحَبّت اینها را بر گردن افکند، اگر فی الجمله مزاحمتی برای او راجع به هر یک از اینها پیدا شود، برای دفع مزاحم، خون قلبش به غلیان آید و قوّه غضبش تهییج شود؛ همچون سگهایی که بر مرداری حمله کنند و چون تنور معده را خالی دیدند، بر یکدیگر سبقت و دیگران را از آن دفع و معرکه به پا کنند.

چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (صلوات

الله وسـلامه علیه) فرموده: «اَلـدُّنْیا جِیفَهٌ وَ طالِبُها کلابٌ» (۴۵۷)، و شایـد جهت تشبیه در اسـتعاره آن جناب، همین جوشـش قوّه غضبیه باشد که در انسان، در حکم کلب یا خودِ کلب است.

بالجمله، علاج قطعی اکثر مفاسـد به علاج حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ زیرا با علاج آن، نفس دارای سـکونت و طمأنینه شود، و قلب آرامش پیـدا کند، و دارای قوّه و ملکه اطمینان شود، و به امور دنیا سـهل انگاری کند، و به هیچ مأکل و مشـرب اهمیت ندهد، و اگر کسـی با او در امری از امور دنیا مزاحمت کند، او با خونسردی تلقّی کند و به سهل انگاری برگزار نماید، و چون محبـوب او طعمـه اهـل دنیـا نیسـت، دنبـال آن بـه جـوش و خروش برنخیزد. قطـع ریشه مَحَبّت دنیـا گرچه امر مشـکلی است – خصوصاً در اوّل امر و ابتداء سـلوک – ولی هر امر مشـکلی با اقدام و تصـمیم عزم آسان شود. قوّه اراده و عزم به هر امر صـعب مشکلی حکومت دارد، و هر راه طولانی سنگلاخی را نزدیک و سهل کند.

انسـان سالـک نبایـد متوقّع باشـد که در ابتـداء امر، قلع این مـادّه فسـاد و رفع این مرض مهلک را یک دفعه بکنـد. با تدریـج و صرف وقت و فکر و ریاضـات و مجاهـدات و بریـدن شـاخه هـای آن و قطع بعض ریشه ها، می توانـد کم کم موفّق شود؛ ولی باید اوّل، این امر را بداند که خار طریق انسان در هر مقصد دینی، حبّ دنیا و نفس است.

اگر از اهل معارف و جذبه و جذوه است، حبّ دنیا و نفس بزرگترین حجابهای رخسار محبوب است: «مادر بتها بت

نفس شماست». (۴۵۸)

موسی کلیم (علی نبینا و آله و علیه السلام) با مقام بزرگ نبوّت و معرفت، پس از آن

۲۸۴

ریاضات، چون در مقام مقدّسین و اصحاب مَحَبّت قدم نهاد و به ملاقات محبوب شتاب کرد، ندای «فَاخْلَعْ نَعْلَیک إِنَّک بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوی» (۴۵۹) او را از مَحَبّت زن و فرزند، منع کرد (۴۶۰) که هان! اگر خیال ورود در وادی عشق و مَحَبّت - که وادی مقدِّسین و مُخلَصین است - داری، با مَحَبّت دیگران نتوان در آن قدم نهاد با آنکه مَحَبّت موسوی چون مَحَبّت اَمثال ما نخواهد بود و شاید از این جهت تعبیر شده است به «نعلین» که سهلُ الخلع است.

بالجمله، با حبّ دنیا و نفس، هوس معرفه الله در سر پختن هوس خامی است. اگر در مقام تهذیب باطن و تصفیه قلب و تعدیل اخلاق است نیز، با مَحَبّت دنیا و نفس موفّق به قطع مادّه یکی از مُوبِقات و مُهْلِکات نفسانیه، و مُتَحَلّی به یکی از حلیه های فضایل نفسانیه نخواهد شد. مبدأ تمام تهذیبات، تعدیل قوای ثلاثه: واهمه شیطانیه، شهویه بهیمیه و غضبیه سَبُعیه است و حرص به دنیا و مَحَبّت به آن این قوا را از حال اعتدال خارج کند. برافروخته شدن آتش شهوت و غضب در اثر حبّ نفس و دنیاست، و در اثر آن قوّه واهمه از اعتدال خارج شود و به تدبیرات شیطانیه برخیزد.

و اگر درصدد تعمیر آخرت و جنّت اعمال است از راه تقوا و اعمال صالحه، نیز با حبّ دنیا موفّق به هیچ یک از مراتب آن نشود. حبّ دنیا انسان را به محرّمات الهیه وادار و از واجبات شرعیه منصرف کند. ترک واجبات

مالیه چون زکات و خمس و حج از حرص به جمع مال است، و ترک واجباتِ بَدنیه چون صوم و صلات از تن پروری است.

بالجمله، این اُمّ الأمراضْ انسان را به انواع بلیات مبتلا کند و کار انسان را به هلاک ابدی کشاند. پس بر انسان بیدار لازم است تا مهلتی دارد، این عمر خداداد را مفت از دست ندهد.

عزیزا! از صلاح و فساد و سعادت و شقاوت ما به حق تعالی - نعوذ بالله - یا انبیاء عظام و مبلّغین وحی یا اولیاء کرام علیهم السلام نفع و ضرری نمی رسد. عالَم همه فاسد شود، در مملکت حق (جلّ و علا) خَلَلی وارد نشود، و همه صالح شود، توسعه در مملکت حق نشود.

بشر و هر چه با او مِساس دارد، در مقابلِ عظمتِ ممالک الهیه قدرِ محسوسی ندارد تا صلاح و فساد او مورد نظر باشد. پس این همه تشریفاتِ فرو فرستادن وحی و دستورات الهیه

۲۸۵

و زحمت و تعبِ انبیا و فداکاری اولیا همه برای صلاح حال ماست. آنها می دانند عاقبت کار مفسدان چه خواهد بود. آنها از نشآت غیبیه اطلاع دارند و می خواهند ما خوابها را بلکه بیدار و به وظایف خود آشنا کنند. ما بیچاره ها یک وقت از این خواب گران بر می خیزیم که کار از دست رفته و جبران آن ممکن نیست. آن روز جز حسرت و ندامت برای ما چیزی نخواهد ماند و آن هم فایده ندارد؛ «وَ أَنْذِرْهُمْ یوْمَ الْحَسْرَهِ إِذْ قُضِی الأمْرُ وَ هُمْ فِی غَفْلَهٍ» (۴۶۱).

مقصد ۱۲ علم و ضد آن: جهل

فصل اوّل: [معنی علم و جهل و فضیلت علم]

این علم و جهل که در این موضع از جنود عقل و جهل قرار داده شده است، غیر از خود عقل و

جهـل است؛ زیرا عقـل عبـارت از «عقـل مجرّد» در انسـان است، و مقابـل آن قوه واهمه است که آن نیز مجرّد است به تجرّدی دونِ تجرّدِ عقلی.

امّا علم و جهـل در این مقـام، عبـارت است از شؤون آن دو حقیقت. پس شـأنِ عقـل علم است؛ زیرا عقـل حقیقتِ مجرّده غیر محجوبه است، و به برهان پیوسته است که این حقیقت، عاقل و عالم است.

امّا جهـل گرچه مجرّد است و عـالِم، ولی به واسـطه غلبه وجهه ملکیه طبیعیه بر آن تمـام ادراکـات آن از قبیـل جهالات مرکّبه است.

و محتمل است این علم و جهل به مناسـبت صـدور روایت از مقام ولایت مآبی، عبارت باشد از: علم بالله تعالی و شؤون ذاتی و صفـاتی و افعالی او به طوری که از آیات و نشانه های الهی باشـد، و جهل به آن مقامات باشـد. پس ادراکات عقلیه، ادراکاتی است مربوط به حق (جلّ جلاله) و ادراکـات جهلیه شـیطانیه مربوط به شـجره خبیثه است که اصلِ اصولِ جَهالات و ضَلالات است.

علم از افضـل کمالات و اعظم فضایـل است، و نظـام وجـود و طراز غیب و شـهود، به برکت علم منتظم شـده، و هر موجـودی تحقّقش به این حقیقت شریفه زیادتر بُوَد، به مقام مقدّس حق

۲۸۶

و مرتبه قـدس نزدیکـتر است. این مطلب به برهـان مـتین پیوسـته است که دار وجود، دار علم است و ذره ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به انـدازه حظّ وجودی، حظّ از علم دارند و حق (تبارک و تعالی) در قرآن شـریف به این مطلب بسیار اعتنا و صراحتاً اعلانِ علمِ موجودات و تسبیحِ آنها فرموده. (۴۶۲) و محجوبان، چون این

مطلب را به وجدان یا برهان درنیافته اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند (۴۶۳)، با آنکه تسبیح تکوین، تسبیح نیست، چنانکه واضح است؛ ولی اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را دریافته اند، و در روایات شریفه صراحاتی است در این باب، که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست، چنانکه از مراجعه به آنها ظاهر شود. (۴۶۴)

بالجمله، نوعاً منکران، عدمِ وجدان را دلیل بر عدم وجود گرفته اند با آنکه آنها علم ملائکه الله و علم حق تعالی را هم نیافته اند. انسان چون افق وجودش در حدّ محدودی است و نیز به واسطه انغمار در طبیعت از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق و دون خود را نیافته است؛ بلکه از خود نیز کاملاً ـ محجوب است، لهذا خود را همین پوست و استخوان و بدن مُلْکی و ادراکات حسّی و خیالی گمان کرده و از حقیقت و لُبّ خود غافل است. از این جهت، تمام همّ و حزنش برای مقاصد مُلکی است، و چون از خود غافل و محجوب است، مقاصد انسانی خود را نداند و برای آن قدمی برندارد. آری، کسی که جز حیات حیوانی چیزی در خود درنیافته، جز مقصد حیوانی به چیزی نپردازد.

بالجمله، علم و خصوصاً علم بالله و اسماء و صفات و آیات ذات مقدّس و علم به آنچه مربوط است با حق تعالی، از اعظم فضایل است، و علمِ به طُرُقِ براهین و فنون استدلالات و مهلکات و مُنجیات و سنن و آداب شریعت مطهره الهیه از مطلوبات غیریه است که به واسطه آنها علم بالله حاصل شود؛ چه تمام علوم و شرایع حقّه و اعمال

موظّفه و آنچه مربوط به علم ادیان است، یا اوّلاً و بی واسطه یا ثانیاً و بالواسطه، به علم بالله برگردد و علم بالله به طور

برهان نیز مقصود اصلی نیست؛ بلکه میزان در کمال، معرفه الله است.

فصل دوم: علم از جنود عقل و جهل از جنود ابلیس است

به مراجعه به فطرت بنی الانسان واضح شود که تمام سلسله بشر، عاشق کمال مطلق و متنفّر از نقص هستند، و عشق به کمال عشق به علم است، همین طور جهل نیز با نقصان توأم است. علاوه، خود علم نیز به عنوان خود، مورد علاقه فطرت، و جهل مورد تنفّر آن است، چنانکه از مراجعه به فطرت بشر ظاهر شود.

علم به این معنی مشهور پیش عامّه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارتسامی است، مورد عشق فطرت نیست؛ زیرا اینها از جهاتی ناقص هستند، و هر چه در او نقص باشد از حدود عشق فطرت خارج است. پس جمیع علوم جزئیه و کلیه مفهومیه، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه. بلکه مورد علاقه و عشق فطرت، معرفت به طور مشاهده حضوریه است که به رفعِ حُجُب حاصل شود، و آنگاه فطرت به معشوق و مطلوب خود رسد که جمیع حجب ظلمانیه و نورانیه از میان برخیزد و در این مشاهده شهودِ «کلّ الکمال» حاصل شود، و فطرت به محبوب خود برسد؛ «أَلَا بِذِكرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۴۶۵)، «وَ إِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ» (۴۶۶).

از این بیانات و مطالب سابق، معلوم شود که علم از لوازم فطرت است؛ به این معنی که اگر فطرت محتجب نشود، و در غلاف طبیعت نرود، متوجه به معرفت مطلقه شود، و اگر

محتجب شود، به اندازه احتجاب از معرفت بازماند، تا برسد به آنجا که جَهولِ مطلق شود.

فصل سوم: مختصری در فضایل علم از طریق نقل

تمام آن از نطاقِ قدرت خارج [است] و در تحت میزان تحریر بدین مختصرات در نیاید؛ زیرا قرآن کریم به طوری درباره شأن علم و علما و متعلّمان، اهتمام فرموده که انسان را متحیر کند که به کدام یک از آیات شریفه تمسّک کند. چنانکه در تشریف آدم علیه السلام فرماید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ

۲۸۸

الأَسْمَاءَ كلَّهَا» (۴۶۷) و تعلیم اسماء را سبب تقدّم او بر صنوف ملائکه الله قرار داد، و فضل او را بر ملکوتیین به دانش و تعلّم اسما اثبات فرمود. اگر چیزی در این مقام از حقیقت علم بالاتر بود، خدای تعالی به آن تعجیز می فرمود ملائکه را، و تفضیل می داد ابوالبشر را.

از اینجا معلوم شود که علمِ به اسماء افضلِ همه فضایل است. البته این علم، علم به طرق استدلال و مفاهیم و کلیات و اعتباریات نیست؛ زیرا در آن فضلی نیست که حق تعالی آن را موجب فخر آدم و تشریف او قرار دهد. پس مقصود، علم به حقایق اسماء است، و رؤیت فناء خلق در حق در مقابل نظرِ ابلیس که نظر استقلال به طین آدم و نار خود بود، و آن عینِ جهالت و ضلالت است و این امتیاز آدم از ابلیس دستور کلّی است برای بنی آدم که باید خود را به مقام آدمیت که تعلّم اسماء است برسانند، و نظر آنها به موجودات، نظر آیه و اسم باشد؛ نه نظر ابلیس که نظر استقلال است.

خدای تعالی در اوّل سوره که به پیغمبر خود نازل نمود فرموده: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّك الَّذِی خَلَقَ

* خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكرَمُ الَّذِی عَلَمَ بِالْقَلَمِ * عَلَمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ یعْلَمْ» (۴۶۸) و این آیات شریفه را دلیل بر تقدم علم از تمام فضایل دانسته اند؛ به وجوهی.

امّا روایات شریفه در این باب از غایت کثرت قابل احاطه نیست، و ما از ذکر آنها خودداری می کنیم. هر کس می خواهد رجوع کند به کتب اصحاب (۴۶۹) و در منیه المرید شهید سعید رحمه الله شطر کثیری از آن مرقوم است (۴۷۰). طالبین رجوع به آن صحیفه نورانیه کنند.

مقصد ۱۳ فهم و ضد آن: حُمْق

فصل اوّل: [معنی فهم و حمق]

«فهم» گاهی اطلاق شود بر سرعت انتقال و تفطّن، و گاهی اطلاق شود بر صفای باطنی نفس و حدّت آن، که موجب سرعت انتقال است و مقابل اوّل، کندی و بلادت است؛ و مقابل

۲۸۹

دوم حالت کدورت نفسانیه است (۴۷۱) که لازم آن غباوت و حمق است، و در هر حال «حمق» معنی جامع مقابل آن یا لازم مقابل آن است.

ممکن است، در این مقام به مناسبت صدور آن از منازل وحی و نبوّت و مربّیان بشر مراد از «فهم»، حالت صفای باطن برای ادراک روحانیات باشد، چنانکه «حمق» حالت کدورت و ظلمت نفس باشد که موجب غباوت در ادراک حقایق روحانیه شود.

نفس انسانی چون آینه ای است که در اوّل فطرت، مصفّی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آیینه مصفّای نورانی با عالَم انوار و اسرار مواجه شود - که مناسب با جوهر ذات اوست - کم کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقّی کند تا آنجا که از تمام انواع کدورات و ظلمات رهایی یابد، و از قریه مظلِمه طبیعت

و بیت مظلِم نفسیت خلاصی یابد و هجرت کند.

و اگر مرآتِ مصفّای نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت کند به واسطه مخالف بودن آن با جوهر ذات او که از عالم نور است، کم کم کدورت طبیعت در او اثر، و او را ظلمانی و کدر کند، و غبار و زنگار طبیعت وجهِ مرآتِ ذات او را فرا گیرد. پس، از فهم روحانیات کور و از ادراک معارف الهیه و فهم آیات ربّانیه محروم و محجوب شود، و کم کم این احتجاب و حمق روزافزون گردد تا آنکه نفس سِجّینی و از جنس سِجّین گردد؛ «فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً» (۴۷۲)؛ «وَالَّذِینَ کفَرُوا أوْلِیاؤُهُمُ الطّاغُوتُ یخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إلَی الظُّلُمَاتِ» (۴۷۳)؛ «وَ جَعَلْنَا عَلَی قُلُوبِهِمْ أکنَّةً أنْ یفْقَهُوهُ وَ فِی آذَانِهِمْ وَقْراً» (۴۷۴).

در آیات شریفه قرآنیه به این دو مقام بسیار اشاره شده است، و خیلی مورد عنایت ذات مقدّس حق (جلّ و علا) است؛ چه تمام شرایع الهیه، مقصد اصلی آنها همان نشر معارف است، و آن حاصل نشود جز به علاجِ نفوس و طردِ آنها از ظلمت طبیعت.

فصل دوم: تعقیب این مقصد و موعظت در این باب

حبیبا! لختی از خواب گران برخیز، و راه و رسم عاشقان درگاه را برگیر، و دست و رو از این عالَم ظلمت و کدورت و شیطانیت شستشو کن، و پا به کوی دوستان نِه.

عزیزا! این چند روز مهلت الهی عن قریب به سر آید، و ما را - خواهی نخواهی - خواهند از این دنیا برد، پس اگر با اختیار بِروی رَوْح و ریحان است و کرامات خدا، و اگر با زور و سختی ببرند، نزع است و صعق

و فشار و ظلمت.

مَثَل ما در این دنیا، مَثَل درختی است که ریشه به زمین بند نموده؛ هر چه نورس باشد، زودتر و سهلتر ریشه آن بیرون آید. فی المثل اگر درخت احساس درد و سختی می کرد، هر چه ریشه آن کمتر و سست تر بود، درد و سختی کمتر بود. نونهالی که تازه پنجه به زمین بند کرده، با زور کمی بی زحمت و فشار بیرون آید، ولی چون سالها بر آن گذشت، و ریشه های آن در اعماق زمین فرو رفت، و ریشه های اصلی و فرعی آن در باطن ارض پنجه افکند و محکم شد، در بیرون آوردن آن محتاج به تیشه و تبر شوند. اکنون اگر درخت، احساس درد می کرد در این کندن، بین این دو چقدر فرق بود! (۴۷۵)

ریشه حبّ دنیا و نفس - که به منزله ریشه اصلی است - و فروع آنها از حرص و طمع و حبّ زن و فرزند و مال و جاه و امثال آن تا در نفس، نورس و نو نهال است، اگر انسان را بخواهند از آنها جدا کنند و ببُرند، زحمتی ندارد؛ نه فشار عُمّالِ موت و ملائکه الله را لازم دارد و نه فشار بر روح و روان انسانی واقع شود و اگر خدای نخواسته ریشه های آن در عالَم طبیعت و دنیا محکم شد و بسط پیدا کرد، بسط آن چون بسط ریشه درخت نیست، بلکه در تمام عالَم طبیعت ریشه می دواند.

درخت هر چه بزرگ شود، چند متری بیشتر از زمین را فرا نگیرد و ریشه ندواند، ولی درختِ حبّ دنیا به تمام پهنا در عالم طبیعت - در ظاهر و باطن -

ریشه افکَند و تمام عالم را تحت حیازت آورد، لهذا از بُن کندن این درخت، به سلامت ممکن نیست. انسان با این مَحَبّت

در خطری عظیم است. ممکن است وقت معاینه عالَم غیب که بقایایی از حیات ملکی نیز باقی است، چون کشف حجاب ملکوت تا اندازه ای شود، انسان ببیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوبش، حق تعالی، و مأمورین او جدا کنند، و به دَرَکات و ظلمات آن عالم کشانند. انسان با بغض و عداوت حق تعالی و مأمورین او از دنیا خارج شود، و معلوم است حال چنین شخصی، چه خواهد بود.

در روایت کافی شریف اشاره به این معنی فرموده، راوی حدیث گوید:

از حضرت صادق سؤال کردم: کسی که دوست داشته باشد لقاء خدا را، خداوند ملاقات او را دوست دارد، و کسی که خشمناک باشد از ملاقات خدا، خداوند خشمناک است، از ملاقات او؟ فرمود: «آری». گفتم: به خدا قسم که ما کراهت داریم از مردن. فرمود: «چنین نیست که گمان کردی، همانا این وقت معاینه است. وقتی ببیند آنچه را دوست دارد، چیزی محبوتر پیش او از ورود به خدا نیست، و خدا دوست دارد ملاقات او را و او نیز دوست دارد ملاقات خدا را در این هنگام و چون دید آنچه را کراهت دارد، هیچ چیز مبغوضتر نیست پیش او از ملاقات خدا، خدای تعالی هم خشمناک است از ملاقات او». (۴۷۶)

معلوم می شود که قبل از خروج از این عالم، انسان بعضی از مقامات و درجات و درکات خود را معاینه کند، یا با سعادت تمام که صورت کمال آن حبّ خداوندگار

است، یا با شقاوت کامل که باطن آن بغض حق است، از دنیا خارج شود. در اخبار و آثار (۴۷۷) و مکاشفات بزرگان این معنی بسیار مذکور است.

انسان اگر احتمال هم بدهد که حبّ دنیا موجب چنین مفسده ای است و منتهی به سوء عاقبت شود، باید لحظه ای آرام نگیرد تا این حبّ را از دل ریشه کن کند، البته با ریاضات علمی و عملی ممکن است موفق به این مقصد شود.

آری در ابتداء امر، ورود در هر یک از مقامات عارفین و قطع هر مرحله از مراحل سلوک مشکل به نظر آید. شیطان و نفس نیز به این معنی کمک کند که انسان را نگذارد وارد سلوک شود، ولی پس از ورود کم کم راه سهل و طریق آسان شود؛ هر قدمی که در راه حق و آخرت،

۲۹۲

انسان بردارد، برای قدم دیگر، نور هدایت الهی راه را روشن کند و سلوک را سهل و آسان فرماید.

فصل سوم: فهم از جنود عقل و حمق از جنود جهل است

اگر مراد از فهم شدّت ذکاء و سرعت انتقال یا صفای باطن - که لازمه آن سرعت تفطّن و انتقال است - باشد، فطری بودن آن برای آن است که افاضه نعمتِ وجود و کمال وجود از جانب ذات مقدّس است، و آنچه از جانب آن حضرت است طاهر و پاکیزه و صافی و دارای تمام و کمال است و قذارت و کدورت و نقص و امثال آن بالعرض و احتجاب فطرت است.

اگر مراد از فهم، صفای باطن برای ادراک جمال جمیل و روحانیات باشد، واضحتر است؛ زیرا فطرت بالذات متوجه کمال مطلق و عاشق جمال کامل است، و اگر احتجابات طبیعت نباشد، به هیچ موجودی جز جمال مطلق،

و آنچه مربوط به ذات مقدّس است، متوجه نشود و چشم قلبش به روی احدی از کاینات باز نگردد و در مرآت صافی باطن روحش، نقشه موجودی جز حق (جلّ و علا) و اسماء و صفات و آثار آن - بما أنّها آثاره - نقش نبندد. این معنی سلامت قلب است.

در تفسیر قول خدای تعالی: «اِلّا مَنْ أَتَی اللّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (۴۷۸)، از حضرت صادق (سلام الله علیه) نقل شده که فرمود: «قلب سلیم آن است که ملاقات کند پروردگار خود را در صورتی که در آن احدی نباشد غیر از خدا». (۴۷۹)

نیز از حضرت صادق علیه السلام نقل شده: «قلب سلیم آن است که سالم باشد، از مَحَبّت دنیا». (۴۸۰) و چون حقیقت دنیا، عبارت از ما سوی الله است، از این جهت این معنی در احدی پیدا نشود، مگر ولی کامل.

از آنچه مذکور شد، حُمْق نیز معلوم شود که از جنود جهل و ابلیس است، و از لوازم فطرت محجوبه است، و فطرت چون محتجب شود، از ادراک حق و روحانیات باز ماند و به

دنیا و خود متوجه شود، و از تمام مراتب معنویات و جمیع معارف الهیه باز ماند، و این بالاترین مراتب «حمق» است که کسی از خود و روحانیت خود نیز محجوب باشد. نعوذ بالله منه.

مقصد ۱۴ عفّت و ضد آن: هتک

فصل اوّل: معنی عفّت

چنانکه سابق بر این نیز اشارتی رفت، برای انسان بعد از قوّه «عاقله» سه قوه است: یکی قوه «واهمه» که از آن به شیطانیه تعبیر شود. دیگری قوه «غضبیه» که از آن به نفس سَبُعی تعبیر شود. سوم قوه «شهویه» که از آن به نفس بهیمی تعبیر شود. میزان در اجناس فضایل و رذایل،

همین قواست و طرف افراط و تفریط هر یک، رذیله ای و حد اعتدال هر یک، فضیلتی از فضایل نفسانیه است.

بنـابراین، نفس بهیمی را جهتِ افراطی است که از آن تعبیر به «شَـرَه» کننـد و آن عبارت است از: سرِ خود کردن شـهوت و به اطلاق واگذاشـتن نفس بهیمی را، که غلو و زیاده روی کنـد، و در هر موقع و با هر چیز قضای وطر لذّت خود کند؛ زیرا در هر یـک از قوای انسـانی راجع به آن شـعبه ای که به آنهـا مربوط است، اطلاـق و عنان گسـیختگی است؛ به این معنی که مثلاً در جوهرِ طبیعتِ قوه شـهوت، رسـیدن به لـذّات خود است به طور اطلاـق، ولو اینکه مصـادم با نظام شـرع و عقل شود، از مطعم و مشـرب و منکح حرام باشد. پس «شـره» عبارت است از: افراط شهوت و ولوع بودن بر لذّات بیش از حدِّ نظام عقلی و شرعی و زیادتر از میزان واجب.

نیز نفس بهیمی را جهت تفریطی است که از آن تعـبیر به «خُمـود» کننـد و آن عبـارت است از: بـاز داشـتن قـوه شـهوت از حدّ اعتـدال و مقـدار لاـزم، و مهمـل گذاشـتن این قوّه که برای حفـظ شـخص و نوع، به او مرحمت شـده است و چون این قوه، در تحت میزان عقل و شـرع ارتیاض پیدا کرد و از جانب غلوّ و تقصـیر و حدّ افراط و تفریط، خارج و متحرّک به حرکات عقلیه و شرعیه گردید، و تحت تصـرّف عُمّال الهی درآمد، و از تصرف و خدعه شیطان و وهم خارج شد، حالت سکونت و طمأنینه ای در آن حاصل شود و ملکه اعتدال و میانه روی

در آن پیدا

شود که از قوّه ای که صبغه عقلیه بلکه الهیه پیدا کرده، تعبیر به «عفّت» شود.

از این بیانات معلوم شد که معنی «هتک» چیست که در روایت شریفه، مقابل و مضادّ با «عفّت» قرار داده شده، و ظاهر آن است که طرفِ افراط و غلوّ باشد و اینکه فقط این طرف اختصاص به ذکر پیدا کرده، برای آن است که به حسب نوع، مردم مبتلا به این طرف هستند و به ندرت اتفاق افتد که اختیاراً کسی از حد اعتدال به طرف تفریط و تقصیر میل کند و با تکلّف، توان طرفین افراط و تفریط را در هتک داخل کرد؛ زیرا هتک عبارت از خرق و پرده دری است. پس خرق اعتدال و پرده میانه روی را دریدن، عبارت از ضد آن است و آن شامل طرفین شود.

تتمیم: از فصول سابقه و فصول آتیه ظاهر شود که عفّت از فطریات و لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل است، و هتک از لوازم فطرت محجوبه و از جنود ابلیس و جهل است؛ زیرا عدالتِ در قوا که به منزله جنس است برای عفّت، فطری و جور برخلاف فطرت است، چنانکه گذشت.

نیز خضوع و فرمانبرداری کامل و تبعیت از «کمّل» فطری است، چنانکه مقابل آن برخلاف فطرت است.

نیز خود عفّت و حیا و حُجْب از فطریات تمام بشر است، چنانکه تهتّک و فحشا و بی حیایی برخلاف فطرت جمیع است، لهذا در نهاد بشر، عشق به عفّت و حیا، و تنفر از هتک و بی حیایی مخمَّر است.

فصل دوم: [ثمرات قوّه شهویه]

قوّه شهوت از قوای شریفه ای است که حق تعالی به حیوان و انسان مرحمت فرموده برای حفظ

شخص خود و بقای آن در عالم طبیعت و برای ابقاء نوع و حفظ آن. اگر انسان این قوّه را نداشت، به واسطه محلّلات خارجیه و داخلیه به اسرع اوقات رو به فنا و زوال می گذاشت، و تحصیلِ بدل ما یتحلّل نمی کرد و چون تحصیل سعادتِ ابدی بی بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادتِ ابدی انسان و حیاتِ شریفِ ملکوتی او مرهون منّت این قوه است.

۲۹۵

نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله و نظام مدینه فاضله و تربیت نفوس. پس علاوه بر آنکه سعادت خود انسان وابسته به این قوه است، سعادت بنی نوع هم پیوند به این مائده آسمانی است. این قوه در وقتی کفیل این سعادات شخصیه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطّی و تجاوز نکند، و از تحت موازین عقلیه و الهیه خارج نشود؛ زیرا با خروج آن از حد خود علاوه بر آنکه سعادات مذکوره را تحصیل نکند، مایه بدبختی خود و بنی نوع خود شود. چه بسا با شهوت رانی چند روز یا چند ساعت، نظام یک عائله از هم گسسته، و طرح بدبختی و بیچارگی آنها تا ابد ریخته شود و چه بسا از عنان گسیختگی این قوه، شرافت خود انسان و عائله او دستخوش باد فنا شود. بیشتر این فجایع و فضایح که در جمعیتهای عنان گسیخته پیدا شود، از سرخودی این قوّه است.

اطباء امروز، بسیاری از امراض را به امراض تناسلی خود مریض یا پدر یا اجدادش که به وراثت به او رسیده، نسبت می دهند. اینها یک از هزار مفاسد دنیوی این قوّه

عنـان گسـیخته است. اگر قـدری توجه شود به مفاسـدی که از آن حاصـل شود در عـالم ماوراء طبیعت، به گفته اطباء نفوس و مربوطین با وحی الهی و علماء روحانی ماوراء طبیعت، معلوم شود که این مفاسـد دنیوی قـدر قابلی در مقابل آنها ندارد، و این مطلب محتاج به فصلی جداگانه است که تا اندازه ای مطلب روشن شود.

فصل سوم: [تأثیر اعمال بر قلب]

برای هر یک از اعمال، چه خیریه و چه شرّیه فاسده، در نشـئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است که از آنها به گفته ارباب قلوب و اشارات و صـراحات کتاب شـریف الهی و صـحیفه نورانی آسمانی (۴۸۱) و روایـات وارده از اهل بیت وحی الهی (۴۸۲)، بهشت و جهنّم اعمـال تشـکیل شود و ارض ملکوت، خود در ابتـداء امر سـاده است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند.

در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته: «یوْمَ تَجِدُ کلُّ نَفْسٍ

مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیرٍ مُحْضَراً و مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ تَوَدُّ لَوْ أنَّ بَینَهَا وَ بَینَهُ أمَدَاً بَعِیداً» (۴۸۳). این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خودِ اعمال را در آن روز می بیند؛ چه صالحه و چه سیئه، و تأکید کند این مطلب را ذیل آیه: آرزو می کند که بین او و اعمال سیئه اش جدایی بسیار باشد.

«یوْمَئِذٍ یصْدُرُ الّناسُ أشْتَاتاً لِیرَوْا أعْمَالَهُمْ * فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیراً یرَهُ * وَ مَنْ یعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَـرّاً یرَهُ» (۴۸۴) ظاهر، بلکه صریحِ این آیه است که مردم اعمال خود را هر چه باشد، در آن نشئه می بینند.

این مطلب، یعنی تمثّل اعمال و صورت غیبیه آنها از

مسلَمات پیش اهل معرفت است، و چنانکه برای اعمال صورت ملکوتی است، هر یک از اعمال را در قلب انسانی اثری است که از آن در روایات تعبیر شده به نقطه بیضا و نقطه سودا (۴۸۵)؛ زیرا از هر عمل صالحی اگر با شرایط آورده شود، نورانیتی در باطن قلب حاصل شود و صفای باطنی برای انسان رخ دهد که انسان را به معرفه الله و توحید نزدیک کند تا آنجا که حقایق توحید در قلب جایگزین شود، و از آن در ملک بدن نیز سرایت کند، و ارض طبیعت نورانی و مشرق به نور الهی شود که این غایت سعادت انسانی است که تفصیل و مراتب آن از عهده این اوراق عجالتاً خارج است.

همین طور از هر یک از اعمال سیئه در قلب کدورتی و ظلمتی حاصل شود که انسان را از مقام قدس و قرب حق (جلّ و علا) دور و از معارف الهیه مهجور کند، و به عالم طبیعت و دنیا نزدیک کند تا آنجا که قلب و تمام شؤون غیبیه آن فانی در دنیا و طبیعت، و حکم روحانیت و انسانیت از او برداشته شود.

چون برای انسان چهار قوّه است: عاقله روحانیه، غضبیه سبعیه، شهویه بهیمیه، و واهمه شیطانیه؛ صورت انسانی در عالم آخرت - که یوم بروز صور غیبیه و ملکات نفسانیه است - به طور کلّی از هشت صورت خارج نیست؛ زیرا مقام جسمانیت و صورت ظاهره انسان در عالم آخرت و نشئه ماورای طبیعت تابع صورت روحانیه و مقام نفس است و آن عالم مثل این عالم نیست که طبیعت مخالف باطن باشد و ملک بدن از ملکوت

نفس تعصّی کند.

۲۹۷

پس اگر انسان در این عالم سیر به طریق مستقیم انسانیت و تعدیل آن سه قوّه کرد، و سیر باطن و ظاهر تحت میزان شریعت الهیه شد، باطن او ملکه استقامت پیدا کند و صورت روح و باطن صورت مستقیمه انسانیه شود. پس صورتِ جسمانیه و ظاهر او در آن عالَم مستقیم و به صورت جمیله انسانیه است.

و اگر مقام روحانیت نفس و نشئه عقلیه آن تابع یکی از سه قوّه دیگر شد، پس هر یک از این سه قوّه غلبه کرد و دیگر قوا را در تحت نفوذ خود قرار داد، صورتِ باطنِ ملکوتی تابع آن شود. پس صورت غیبیه ملکوتیه یا به شکل سبعی از سباع شود اگر غلبه با قوّه غضبیه شد، و یا به شکل بهیمه ای از بهائم شود اگر غلبه با شهوت شد یا به شکل شیطانی از شیاطین درآید اگر غلبه با واهمه شیطانیه شد و مملکت به تصرف شیطان درآمد. اینها صور بسیطه ملکوتیه است.

گاه شود دو قوّه از این سه قوّه حکمران در مملکت شود، و انسان در عین حال که در کمال غضب است، در کمال شهوت نیز هست، یا با کمال شیطنت کمال شهوت یا کمال غضب نیز دارد. پس، از ازدواج هر یک از دو قوّه، صورت مزدوجه ملکوتیه پیدا شود که نه سبع محض و نه بهیمه محض است و نه شیطان محض، و از ترکیب هر دو قوّه، سه صورت حاصل شود و گاه شود که هر سه قوّه در انسان به کمال است، پس باطن، تابع هر سه شود، و از آن یک صورت مزدوجه از هر سه پیدا

شود.

ممکن است که انسان در آن عالَم در آنِ واحد بیشتر از یک صورت داشته باشد، یا در هر حال یک صورت داشته باشد؛ گاهی سبع و گاهی بهیمه و گاهی شیطان شود.

پس معلوم شد که صورت انسانیه یکی از این هشت صورت است، و بقیه صورت غیر انسان است، چنانکه خط مستقیم بین دو نقطه بیش از یکی نیست؛ چنانکه در آیات شریفه قرآنیه اشارت به آن شده: «وَ أَنَّ هـذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکمْ عَنْ سَبِیلِهِ» (۴۸۶).

و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است که خط مستقیمی کشیدند و فرمودند:

۲۹۸

«این راه رشد و هدایت است» و از چپ و راست آن خطهایی کشیدند و فرمودند: «اینها راه هایی است که بر هر راهی از آن شیطانی است که دعوت به سوی آن کند». پس از آن، این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (۴۸۷)

فصل چهارم: [موعظه برای اصلاح نفس]

هان ای عزیز! اگر انسان این مطالب را که به موازین برهانیه، پیش اهلش ثابت و به نور کشف و شهود، نزد اصحاب معرفت مشهود است و مطابق اشارات، بلکه صراحات کتاب الهی (۴۸۸) و احادیث شریفه وارده از اهل بیت وحی و تنزیل است (۴۸۹)، احتمال نیز دهد، باید آرام نگیرد تا نفْس را اصلاح کند.

مصیبت در آن است که جمیع آیات باهره کتب آسمانی و تمام احادیث شریفه اهل بیت عصمت، از انبیاء عظام و اولیاء کرام، و تمام براهین اصحاب حکمت و فلسفه و مشاهَدات ارباب ریاضت و شهود، در قلوب قاسیه و دلهای سخت ما ایجاد احتمال نکرده، و عمل ما مثل اشخاصی است که یقینِ حتمی به کذب

همه - نعوذ بالله - داریم.

عزیزا! اگر به ما طفل ده ساله ای اطلاع دهد که خانه ات آتش گرفت یا پسرت در آب افتاد و الآن غرق می شود، آیا اگر اشتغال به هر کار مهمّی داشته باشیم، دست از آن برداشته، در تعقیب این اخبار هولناك سراسیمه می دویم یا آنکه با اطمینان نفس نشسته اعتنا نمی کنیم؟ اکنون چه شده است، تمام آیات و اخبار و برهان و عیان به قدر خبر یک بچه ده ساله در ما تأثیر نکرده. اگر تأثیر کرده بود، راحتی را از ما سلب نموده بود. آیا این کوری باطن و عمای قلب را باید به چه نحو معالجه کرد؟ آیا این مرض قلبی محتاج به علاج و طبیب هست؟ آیا راهی برای علاج این احتجاب و ظلمت هست؟ آیا کسی که به مقدار خبر یک طفل نابالغ خبر انبیا و کتب آسمانی را نشمرد، باید او را مؤمن دانست، و خواصّ ایمان را برای او ثابت کرد؟

اگر آنچه را که مذکور شد با مراجعه به احوال خود درست یافتی، بدان که دود شهوت و

غضب چشم باطن ما را کور کرده، و مجاری ادراک ما را بسته، و تصرّف شیطان گوش ما را از شنیدن حق و آیات الهیه کر نموده، با چشم بسته و گوش کر نتوان حقایق را دریافت کرد. چنانکه خدای تعالی در بیان احوال بعضی از ما می فرماید: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّم کثِیراً مِنَ الْجِنّ وَ الإنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أعْینٌ لَا یبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا یسْمَعُونَ بِهَا اُولئِک کالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ اُولئِک هُمُ الْغَافِلُونَ» (۴۹۰).

علامت جهنمی بودن آن است که

دلی را که برای تفقّه و تـدبّر در آیات کریمه صـحف تکوین و تـدوین خلق، و چشم و گوشـی را که برای بصـیرت و شـنوایی حقـایق الهیه مرحمت فرموده، در آنهـا صـرف نشود و از افق حیوانیت تجـاوز ننمایـد، و به مقام انسانیت نرسـد. چنین انسانی به حقیقت حیوان - گرچه به صورتِ دنیـاوی مُلکی انسـان می نمایـد - بلکه گمراهتر از سایر حیوانات است، به وجوهی که یکی از آنهاست:

انسان اگر از طریق مسـتقیم منحرف شد، در هر بابی از ابواب بهیمیت و سـبعیت و شـیطنت از سایر بهایم و سباع و شیاطین جلو می افتد؛ زیرا برای قوای او سِـمَت اطلاق است و دیگر موجودات محدود و مقیدند، شـهوتِ بهیمی او آخر ندارد، آتشِ غضبِ او عالَم سوز است، شیطنت و روباه بازی او اهل عالَم را بدبخت و بیچاره می کند.

عزیزا! این آیـات الهیه و تعـالیم ربـانیه برای بیـدار کردن مـا بیچـاره های خواب، و هشـیار نمودن ما سرمسـتان غافل آمـده. این قصص قرآنیه که حاصل معارف تمام انبیا، و خلاصه سیر و رشد همه اولیا، و بیان درد و درمان هر عیب و مرض نفسانی، و نور هدایت طریق الهی و انسانی است، برای قصه گفتن و تاریخ عالَم نیامده. مقصود از آنها با آن همه تشـریفات در تنزیل و نزول، بیان تاریخ گذشتگان نیست برای صرف اطلاع و تاریخ دانی.

مقصود خـدا را، از مقصـد مسـعودی و طبری و امثال آنها تمیز ده، و به نظر تاریـخ و ادب و فصاحت و بلاغت به قرآن شـریف نظر مکن که این صورت، خود حجابی است بس ضخیم.

قرآن کتاب رشد معنوی، و تمام مقاصد دنیاوی مقاصد حیوانی

است و انسان در تعقیب هر مقصدی که به دنیا نتیجه اش برگردد، برود، از افق حیوانی خارج نشده، بلکه مادامی که در

۳۰۰

بند مقاصد شهوات و لذّات است در افق حیوانیت است، و به حسب بعض مراتب، داخل آیه شریفه است که می فرماید: «اُولئِک کالأنْعامِ» (۴۹۱).

فصل پنجم: بعضی روایات در فضیلت عفّت

عَنْ أبِی جَعْفَرٍ علیه السلام: «ما مِنْ عِبادَهٍ أفْضَلُ مِنْ عِفَّهِ بَطْنٍ وَ فَرْجٍ» (۴۹۲) و به این مضمون روایات بسیاری وارد شده. (۴۹۳)

عَنْ أمِیرِ الْمُؤمنینَ علیه السلام: «وَ مَنْ لَمْ یعْطِ نَفْسَهُ شَهْوَتَها، أصابَ رُشْدَهُ». (۴۹۴)

عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

إنَّما شِیعَهُ جَعْفَرٍ مَنْ عَفَّ بَطْنَهُ وَ فَرْجَهُ وَ اشْتَدَّ جِهادُهُ وَ عَمِلَ لِخالِقِهِ وَ رَجا ثَوابَهُ وَ خافَ عِقابَهُ، فَإذا رَأیتَ أُولئِک، فَأُولئِک شِیعَهُ جَعْفَر (۴۹۵).

کسانی که عفت نداشته باشند، آنها شیعه حضرت صادق علیه السلام نیستند گرچه خود را شیعه آن حضرت بدانند. کسانی که تبعیت نفْس بهیمی کنند و متحرّک به حرکت حیوانی باشند، مُشایع نفسِ حیوانی بهیمی هستند و از حومه تبعیت عقلانی خارجند تا چه جای آنکه به تبعیت الهی متّصف باشند! و شیعه حضرت صادق علیه السلام به صبغه الله رنگ آمیزی شدند؛ «وَ مَنْ أحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَهً» (۴۹۶) و از زنگار شهوت و غضب و شیطنت پاکیزه و طاهر شدند، بلکه از عقال عقل پای دل را رهایی دادند.

آری، «وَ إنَّ مِنْ شِیعَتِهِ لَإبْراهِیمَ * إذْ جاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِیم» (۴۹۷) در روایات شریفه تفسیر شده است که ابراهیم از شیعه امیرالمؤمنین بود (۴۹۸)؛ زیرا با قلب سالم وارد شد به پروردگار خود. در

۳۰۱

تفسیر برهان از تفسیر امام علیه السلام نقل می کند:

قالَ رَجُلٌ لِعَلِی بْنِ الْحُسَینِ علیهما السلام: یابْنَ رَسُولِ اللهِ

أَنَا مِنْ شِيعَتِكُمُ الْخُلَصِ، فَقالَ لَهُ: «يا عَبْدَاللهِ فَإذاً أنْتَ كإبْراهِيمَ الْخَلِيل عليه السلام؛ إذْ قالَ اللهُ تَعالى: «وَ إنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإبْرَاهِيمَ * إذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» فَإنْ كانَ قَلْبُك كقَلْبِهِ فَأنْتَ مِنْ شِيعَتِنا ...». (۴۹۹)

مقصد ۱۵ زهد و ضد آن: رغبت

فصل اوّل: معنی زهد و رغبت

زهد به حسب لغت عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی میلی و بی رغبتی به آن، و به معنی قلیل شمردن و حقیر شمردن نیز آمده:

یقال: زهد - بحرکات العین - زُهْداً و زَهاده فی الشیء و عنه؛ أی: رغب عنه و ترکه، و فلان یزْدَهِدُ عطاء فُلان: أی یعدّه زهیداً قلیلاً، و الزُّهد و الزَّهاده: الإعراض عن الشیء احتقاراً له، من قولهم: شیء زهید؛ أی: قلیل. (۵۰۰)

زهد اصطلاحی اگر عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب است، و اگر عبارت باشد از بی رغبتی و بی میلی به دنیا - که ملازم باشد با ترک آن - از اعمال جوانحی محسوب شود.

شک نیست که رغبت در شیء عبارت از میل نفسانی است نه عمل خارجی. گرچه رغبت ملازم با عمل نیست، لکن نوعاً از رغبت نیز عمل حاصل شود. از این جهت می توان گفت که زهد نیز عبارت از بی رغبتی و بی میلی است که نوعاً با ترک و اعراض مقارن باشد، گرچه ملازم نباشد؛ بالجمله، در معنی زهد، بی رغبتی و بی میلی که از صفات نفسانیه است، مأخوذ است.

فصل دوم: درجات و مراتب زهد

برای زهد، همچون سایر صفات نفسانیه و مقامات انسانیه مراتب و درجاتی است

۳۰۲

بیشمار که به حسب جزئیات، تحت احصا و حصر نیاید و ما به طور کلی اشاره ای به بعض مراتب آن به قدر مناسب با این اوراق می کنیم:

درجه اوّل، زهدِ عامه است و آن عبارت است از اعراض از دنیا برای رسیدن به نعیم آخرت و این درجه، در حقیقت کسبی است که از روی ایمان به بعض منازل آخرت

پیدا شده است.

از این درجه محسوب است اعراض از دنیا برای خوف از عقاب عالَم آخرت، گرچه در اطلاق زهد بر این ترک و اعراض از روی خوف، مسامحه است. هر چند در روایت منقول از عیون اخبار الرضا وارد است که از حضرت صادق (سلام الله علیه) سؤال شد از زاهد در دنیا، فرمود: «کسی است که ترک می کند حلال آن را از ترس حساب آن، و ترک می کند حرامش را از ترس عقاب آن». (۵۰۱)

لکن بیانات آن سروران دین و مربّیان نفوس به حسب اختلاف ادراکات، مختلف است؛ یعنی برای هر کس به فراخور مقام و مرتبه اش، مرتبه ای از مراتب انسانیت را بیان می فرمودند، و عارف به مقامات نفس و اسلوب کلمات اهل الله برای کشف مرادات آنها این نکته را باید در نظر داشته باشد تا جمع شتات کلمات اولیا و انبیا علیهم السلام در این ابواب بشود.

درجه دوم، زهدِ خاصه است و آن عبارت است از اعراض از مشتهیات حیوانی و لذایذ شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی. این درجه، از علم و ایمانِ به بعض مراتب عالیه از عالَم آخرت پیدا شود که به واسطه آن علم و ایمان، مشتهیات حیوانی و لذّات جسمانی در نظر، محقَّر و کوچک شود، و این مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس از آنها شود.

لذّات عقلیه روحانیه گرچه مورد اعتناء فلاسفه و اعاظم ارباب علم بوده، ولی این درجه نیز نزد اصحاب معرفت و ایقان معَلّل است و چون این اِعراض برای لذّت است - گرچه لذّت روحانی - قدم نفسانی در کار است و آن زهد حقیقی نیست، بلکه

ترک شهوت و لذّت است برای شهوت و لذّت.

درجه سوم، زهدِ اخصِّ خواص است و آن عبارت است از اعراض لذّات روحانی و ترک

مشتهیات عقلانی برای وصول به حقایق معارف ربّانی و این اوّل مقامات اولیا و محبین است و از مراتب عالیه زهد است، پس زهدِ حقیقی عبارت است از ترک غیر خدا برای خدا.

پس از این، مقامات دیگر اولیاست که مقام را گنجایش ذکر آن نیست، و ما اکتفا می کنیم به ذکر همین سه درجه که از امّهات درجات است.

فصل سوم: منزلت زهد نسبت به مقام سلوک انسانیت و کمال روحانیت

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیا علیهم السلام و مجاهدت و مکاشفت کمّل و اولیا علیهم السلام است، آن است که انسان طبیعی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربّانی روحانی شود.

و تمام اعمال قلبیه و قالبیه و افعال روحیه و جسدیه برای حصول این مقصد مقدّس، و به غایت بسط معارف الهیه است و چون این مقصد حاصل نشود مگر به دو امر: یکی «اقبال» به سوی خدای تعالی، و دیگر «ادبار» از غیر حق تعالی و اعراض از ماسوی؛ از این جهت، کلیه دعوتهای الهیه یا دعوت به اقبال به سوی حق تعالی است، یا دعوت به اعراض از غیر اوست و کلیه اعمال قلبیه و قالبیه و ظاهره و باطنه یا نفس اقبال بر خدا[ست] یا اعانت به آن کند، یا اعراض از ماسوی الله است یا معین آن.

شاید در این حدیث شریف که اشتغال به شرح آن داریم، و در احادیث دیگر که فرماید: «به عقل گفتیم اقبال کن! اقبال کرد، و گفتیم ادبار کن! ادبار کرد» (۵۰۲)، منحصر نمودن امر الهی را به «اقبال» و «ادبار»

اشاره به همین معنی باشد که تمام اوامر و نواهی به این دو مطلب رجوع کند.

چون این مطلب معلوم شد، منزلت زهد و اعراض از دنیا و ماسوی الله که زهد حقیقی است، نسبت به سلوک انسانی معلوم گردید، و محقّق شد که اعراض از غیر حق، مقدمه است برای وصول به جمال جمیل و استغراق در بحر معارف و توحید، و خود زهد بنفسه از کمالات انسانیه و مقامات روحانیه که مورد توجه استقلالی باشد، نیست؛ چنانکه در احادیث شریفه اشاره به این معنی بسیار است:

قالَ أَمِیرُالْمُؤْمِنینَ: «إنَّ مِنْ أعْوَنِ الأخْلاقِ عَلَی الدِّینِ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیا». (۵۰۳)

۳۰۴

عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام: «حَرامٌ عَلی قُلُوبِکمْ اَنْ تَعْرِفَ حَلاوَهَ الإیمانِ حَتّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیا»، (۵۰۴) «إذا تَخَلّی الْمُؤْمِنُ مِنْ الدُّنْیا سَما وَ وَجَدَ حَلاوَهُ حُبِّ اللهِ فَلَمْ یشْتَغِلْ بِغَیرِهِ». (۵۰۵) وَ فِی مِصْباحِ الشَّرِیعَهِ:

الزُّهْدُ مِفْتاحُ بابِ الْآخِرَهِ وَ الْبَراءَه مِنَ النّار، وَ هُوَ تَرْک کلّ شَیء یشْغَلُک عَنِ اللهِ تَعالی مِنْ غَیرِ تَأسُّفٍ عَلی فَوْتِها و لا إعْجابٍ فِی تَرْکها ... (۵۰۶)

فصل چهارم: [رغبت به دنیا موجب احتجاب از حق است]

رغبت به دنیا، موجب احتجاب از حق و بازماندن از سلوک الی الله است، و مقصود از دنیا، هر چیزی است که انسان را از حق تعالی به خود مشغول کند و چون این معنی در عالَم مُلک بیشتر تحقق دارد، این اسم احق است برای آن و اشاره به این معنی است همین حدیث مصباح الشریعه که زهد را تعبیر فرماید به ترک هر چیزی که انسان را از حق تعالی مشغول و غافل نماید.

در حدیث است که برای خدای تعالی هفتاد هزار حجاب از نور است و هفتاد هزار حجاب از ظلمت

(۵۰۷). گاهی ازاین حجب کثیره به حسب کلیات به هفت حجاب تعبیر شده، چنانکه در احادیث شریفه در باب سجده وارد است که سجود به تربت قبر حسین بن علی علیهما السلام خرق کند حجابهای هفت گانه را (۵۰۸) و ممکن است، این هفت حجاب فوق این حُجُب باشد، چنانکه از حدیث علل ظاهر شود.

علل از هشام بن الحکم نقل نموده که گفت: به حضرت أبی الحسن موسی علیه السلام گفتم: به چه علّت در افتتاح نماز، هفت تکبیر افضل شده است؟ فرمود:

ای هشام! همانا خلق آسمانها هفت و زمینها هفت و حجابها هفت است، پس چون سیر

داده شد در شب معراج پیغمبر، و گردید نزدیک به پروردگار خود که «قَابَ قَوْسَیِنِ أوْ أدْنی»، رفع شد برای او حجابی از حُجُب حق، پس تکبیر گفت رسول خدا و بنا کرد کلماتی را که در افتتاح است گفتن. پس چون رفع حجاب دوم شد، تکبیر گفت. پس لا‌یزال چنین بود، تا به هفت حجاب رسید و هفت تکبیر گفت. از این جهت است که در نماز برای افتتاح، هفت تکبیر گفته شود. (۵۰۹)

در هر صورت، این حُجُب انسان را از جمال محبوب بازدارد و دلبستگی به هر چه غیر حق است، خار طریق سلوک الی الله است. پس سالک الی الله طالب صعود به معارج معارف الهیه، این خار طریق را باید با ریاضت شرعی بردارد. با دلبستگی و علاقه مندی به غیر حق و تبعیت از شهوات عروج به کمالات روحانیه و وصول به لقاء جمال جمیل امکان ندارد.

فصل پنجم: زهد از فطریات و رغبت از لوازم احتجاب فطرت است

انسان به فطرت الهیه دارای دو فطرت اصلیه و فرعیه است که شاید جمیع فطریات به

این دو رجوع کند: اوّل فطرت عشق به کمال مطلق که فطرت اصلیه است. دوم فطرت تنفّر از نقص که فطرت فرعیه است.

و چون حق (جلّ مجده) انسان را برای خود مخلوق فرموده، چنانکه در حدیث قدسی است: «یابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الأشْیاءَ لِأَجْلِك وَ خَلَقْتُک لِأَجْلِی» (۵۱۰)، و در قرآن شریف و احادیث شریفه به این معنی اشارت بسیار است (۵۱۱)، از این جهت در جعل الهی تکوینی، او را مفطور به این دو فطرت فرموده که با یکی از ماسوی منقطع و به دیگری به جمال جمیل واصل گردد. تمام فطریات که در انسان است، راجع به این دو فطرت و از شعب آنهاست و نظام احکام شریعت مطهّره الهیه مطلقاً بر طبق همین نقشه فطرت است.

۳۰۶

پس زهد که عبارت از تنفر از نقص است و اعراض از غیر حق، به فطرت مخموره مفطوره راجع، و از احکام فرعیه فطره الله است. چنانکه رغبت به غیر حق - هر چه باشد - به واسطه احتجاب فطرت است؛ زیرا فطرت پس از احتجاب به حُجب طبیعت مثلاً، محبوب خود را اشتباهاً در شعبه ای از شعبه های طبیعت گمان کند، و دلبستگی به آن پیدا کند، پس از جمال جمیل بازماند و از لقاء الله محروم و محجوب شود.

پس زهد حقیقی، از بزرگترین جنود عقل و رحمان است که انسان به واسطه آن پرواز به عالم قدس و طهارت کند، و رخت از عالم بکلّی بربندد، و کمال انقطاع الی الله برای او حاصل شود. چنانکه رغبت به دنیا و زخارف آن و توجّه و مَحَبّت به زینتهای آن بزرگترین جند ابلیس و جهل است، و از

دقیقترین دامهای نفس است که به واسطه آن انسان به دام بلا مبتلا و از وصول به نتیجه انسانیت و برخورداری از ثمره شجره ولایت، محروم و محجوب شود.

چون انسان این مطلب را دریافت و با عین انصاف و چشم بصیرت به اوّل و آخر امر خود نظر کرد، بر خود لازم شمارد که حتی الإمکان این خار طریق را که اسم آن مَحَبّت و رغبت به دنیا و مال و منال آن است از سر راه سلوك خود بردارد، و این خطیئه مهلکه را که رأس هر خطیئه است و اُمّ هر مرض است از خانه قلب خود دور کند، و این خانه را که منزلگاه محبوب است از قذارت پاك، و از جنود ابلیس و شرك شیطان تطهیر کند، و دست غاصبانه دیو پلید را از خانه خدا کوتاه، و بتها را از طاق و رواق آن فرو ریزد تا صاحب خانه به منزل خود عنایت پیدا کند، و از جلوه های خود آن را روشنی دهد.

بار خدایا! ما در دامهای پر پیچ و خم نفس و شیطان مبتلاییم، و از این دشمن قوی پنجه راه گریزی نداریم، و تاب مقاومت و جدال با او نداریم؛ از هر دامی گریزان شویم، به دامهای دقیقتر و محکمتری دچار شویم، مگر لطف بی منتهای تو دستگیری کند و به سعادت و خیر مطلق رساند و از این چاه ظلمانی طبیعت و هوا برهاند. یا سَیدی! «ارْحَمْ مَنْ رَأْسُ مالِهِ الرَّجاءُ وَ سِلاحُهُ الْبُکاءُ». (۵۱۲)

فصل ششم: استشهاد به ادلّه نقلیه

آن بیش از این است که در این مختصر بگنجد و ما به ذکر مختصری از آن اکتفا کنیم.

قالَ اللهُ تَعالی: «لِکیلَا

تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكمْ» (۵۱۳). از حضرت سجادعلیه السلام نقل شده که زهد در یک آیه از کتاب خداست و این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (۵۱۴) این شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانیه ملازم با عمل گرفتیم، نه نفس ترک. البته قلبی که از مَحَبّت دنیا خالی باشد و اعراض از دنیا کند نه تأسّف بر ادبار آن [می خورد] و نه فرحناکی بر اقبال آن می کند. برای قلب زاهد یک حالت سهل انگاری و بی اعتنایی رخ دهد که توجّه به دنیا و زخارف آن نکند تا چه رسد که از فوت آن تأسّف و از اتیان آن فرح برای او رخ دهد و رُوِی:

لَمّا سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله عَنْ مَعْنَی الشَّرْحِ فِی قَوْلِهِ تَعالی: «فَمَنْ یرِدِ اللّهُ أنْ یهْدِیهُ یشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسْلَام» وَ قِیلَ: ما هذا الشَّرْحُ؟ قالَ: «إنَّ النُّورَ إذا دَخَلَ الْقَلْبَ انْشَرَحَ لَهُ الصَّدْرُ وَ انْفَسَحَ» قِیلَ: یا رَسُولَ اللهِ! وَ هَلْ لِذلِک عَلامَةٌ؟ قالَ: «نَعَمْ التَّجافِی عَنْ دارِ الْغُرُورِ وَ الإنابَهُ إلی دارِ الْخُلُودِ وَ الاسْتِعْدادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُولِهِ». (۵۱۵)

معلوم است تا قلب متوجّه دار ظلمانی طبیعت، و در غلاف مُلک و غُل و بند این عالَم است، ظلمانی و تاریک است و قابل نور هدایت نیست. هر قدر منصرف از دنیا و زخارف آن شود، شرح صدر برای او حاصل شود و قبول نور معنوی کند تا آنجا که بکلّی از دار غرور منصرف و متجافی شود، پس لایق جلوه نور مطلق و جمال جمیل شود. عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

مَنْ زَهَدَ فِی الدُّنْیا

أثْبَتَ اللهُ الْحِكمَهَ فِی قَلْبِهِ، وَ أنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصّرَهُ عُيوبَ الدُّنْيا داءَها وَ دَواءَها، وَ أخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيا سالِمَاً إلَی دارِ السّلامِ. (۵۱۶)

از زهد در دنیا و اعراض از آن، نور حکمت در قلب ثابت و برقرار شود، و از قلب جریان به زبان پیدا کند، چنانکه در باب اخلاص نیز وارد است: «کسی که چهل روز برای خدا خالص

۳۰۸

شود، چشمه های حکمت از قلبش به زبانش جریان پیدا کند». (۵۱۷) اخلاص نیز با زهد حقیقی در ترک آمال و مقاصد خود شریک است، و حقیقتِ حکمت با ظلمتِ خودخواهی و خودبینی مضاد و منافر است، و نیز تا مَحَبّت دنیا و زخارف آن در قلب است، از عیوب آن محتجب است؛ زیرا پرده مَحَبّت ضخیمترین حجابهاست، چنانکه گفته اند: «حُبُّ الشِّیء یعْمِی وَ یصِمُّ». (۵۱۸)

تا مَحَبّت دنیا و رغبت به آن در قلب جایگزین است، عیبهای آن، همه حسن می نماید و زشتیهای آن جمیل و جمال. روزی خدای تعالی عیبهای آن را به ما بفهماند، و درد و درمان را به ما ارائه دهد که قلب را از مَحَبّت دنیا تهی و از آن اعراض کنیم. پس چون این حجاب غلیظ خرق شد، عیبهایی که به صورتِ خوبی و جمال خودنمایی کرده بود، از پرده بیرون افتد و چون انسان درد و درمان را فهمید، راه سلوک بر او روشن شود و طریق اصلاح آسان گردد.

و چون حبّ دنیا رأس تمام خطایاست، با زهد در دنیا سلامت نفس حاصل شود و اگر زهد حقیقی برای انسان دست [دهد]، به همه معنی سالم و بی عیب از دنیا به دار سلامت خارج شود؛ چون تمام

عیبها از تعلّقات حاصل شود، و چون تعلّق به غیر عزّ قدس نباشد، سلامت مطلقه رخ دهد. عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

جُعِلَ الْخَیرُ کلُّهُ فِی بَیتٍ وَ جُعِلَ مِفْتاحُهُ الزُّهْدَ فِی الدُّنْیا. قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «لا یجِدُ الرَّجُلُ حَلاوَةَ الإیمانِ حَتّی لا یبالِی مَنْ أَکلَ الدُّنْیا»، ثُمَّ قالَ أَبُو عَبْدِاللهِ علیه السلام: «حَرامٌ عَلی قُلُوبِکمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلاوةَ الإیمانِ حَتّی تَزْهَدَ فِی الدُّنْیا». (۵۱۹)

از این حدیث معلوم شد که رسیدن به خیرات و سعادات، بی قطع علاقه از دنیا و زهد در آن میسّر نشود، و تعلّق به دنیا و رغبت به آن، اصل اصول شقاوت و احتجاب است. نیز معلوم شود که زهد مفتاح باب خیرات است، و چنانکه سابق براین ذکر شد، خود زهد مقصود بالذات نیست، چنانکه مفتاح، خود مقصود بالذات نیست، بلکه برای فتح باب است. پس فتح

بابِ سعادت و معرفت با زهد شود.

پس از آن، حضرت صادق علیه السلام خود اوّل درجه زهد و اوّل درجه خیرات را بیان فرمود، و از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نقل فرمود که شیرینی ایمان را کسی نمی یابد، مگر با زهد و تا از منزل حیوانی نگذرد، به مقام روحانی و منزل انسانی نخواهد رسید. ما اکنون که در درجه حیوانات و منزل بهائم هستیم، از حقیقت ایمان بلکه اسلام، جز اسمی و حرفی نمی دانیم از این معنی، شیرینی ایمان را نمی فهمیم. عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام:

إنَّ فِی کتابِ عَلِی علیه السلام: «إنَّما مَثَلُ الدُّنْیا کمَثَلِ الْحَیهِ؛ ما أَلْینَ مَسَّها وَ فِی جَوْفِها السَّمُّ النّاقِعُ! یحْذَرُها الرَّجُلُ الْعاقِلُ، وَ یهْوِی إلَیها الصَّبِی الْجاهِلُ». (۵۲۰)

امیرالمؤمنین علیه السلام

که عارف به مقامات روحانی و هادی طرق انسانیت است و باطن و ظاهر اشیا پیش او ظاهر است، دنیا را از هر کس بهتر می شناسد. او می داند که دنیا ظاهرش فریبنده و لذّت بخش است، ولی در هر لذّتی بازماندن از سعاداتی و فرو رفتن در مهالکی است که غافلِ جاهل آن را نمی داند و باور نمی کند. طفلی که جز ظاهِر تمیز چیزی نمی دهد، ماری خوش خط و خال را که ببیند، با کمال اشتیاق به سوی آن روان شود، و هر چه او را تحذیر کنند، باورش نمی آید. «بیچاره بر هلاک تن خویشتن عجول». (۵۲۱)

این همه سالکان راه هدایت و راهنمایان انسانیت و کتب آسمانی و صحف انبیاء عظام و اخبار اولیاء کرام و نصیحت اهل معرفت و اصحاب قلوب در قلب ما غافلان جاهل هیچ تأثیری نکرده و نمی کند، و ظاهر خوش خط و خال آن و زینتها و زخارف آن ما را از زهر کشنده ای که در باطن دارد غافل کرده، روزی کشفِ باطنِ آن بر ما شود که احتراز از مفاسد آن ممکن نباشد؛ زیرا صورت آن نقش باطن شده و فطرت پاک و پاکیزه آلوده به آن شده است؛ همان طور که طلا با مواد دیگر مخلوط شود [و] تا آن را ذوب نکنند، نتوان خالصِ آن را بیرون آورد و طلای خالص به دست آورد. فطرت انسانی چون معدن طلا و نقره خالص است: «النّاسُ مَعادِنُ کمَعادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّهِ». (۵۲۲)

۳۱۰

در فطرت خالصه جز حبِّ حق تعالی - که کمال مطلق است - نیست، و چون با مَحَبّت غیرِ حق تعالی اختلاط پیدا کرد، از خلوص خارج شود

و بـدتر و بالاـتر اختلاـط، آن است که بـا مَحَبّت دنیـا و طبیعت آمیخته و آلوده شود؛ که چون این آمیختگی و آلودگی دست داد، بکلّی صـفحه قلب را که به حسب فطرت، صـافی بود، زنگـار بگیرد و هیـچ حقیقتی در او آن طور که هست، نمایش پیـدا نکنـد، بلکه یـا اصـلاً از حقـایق در آن نقشـی واقع نشود، یـا به طور اعوجـاج و انحراف واقع شود؛ «فَأَمَّـا الَّـذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (۵۲۳).

قلوب معوجّه منحرفه که مختلط بـا هواهـای نفسـانیه و حبّ نفس و دنیـا شـده است، تأویـل کتاب شـریف الهی و تأویل آیات تدوینیه بلکه تکوینیه را بر طبق هواهای نفسانیه خود کنند، و این تفسـیر به رأی است که تصـرّف شیطان و نفس در آن دخالت دارد، و این تفسیر باطل و حرام است.

مقصد ۱۶ رِفْق و ضدّ آن: خُرْق

فصل اوّل: [معنی رِفق و خُرق]

«رِفق» به کسـر، ضدّ «عُنف» و به معنی مدارا و ملایمت است. «یقال رَفَقَ رِفقاً به وله وعلیه: عامله بلطفٍ؛ و رفَقه: أعانه و نفعه؛ و رفُق رَفاقه: أی صار رفیقاً». رفیق را نیز به ملاحظه مدارا و ملایمت، رفیق گویند و «رفق» به معنی لِین جانب است. (۵۲۴)

خَرِقَ خُرْقاً از باب تعب، خلاف رفاقت و مـداراست و خُرق، به معنی ضـعف عقل و حمق و جهل و عنف و زجر و عجله آمـده است (۵۲۵) و فی الحدیث: «الْخُرْقُ شُؤمٌ وَ الرِّفْقُ یمْنٌ» (۵۲۶) و خرق جامه به معنی پاره کردن و تمزیق آن است (۵۲۷) و خَرَق به معنی دَهِشَ و خاف، و أَخْرَقَ به

معنی أدهَش آمده (۵۲۸). ظاهر آن است که نوعاً معانی متعدّده در لغات، از

یکدیگر مأخوذ باشد و اصول همه، به یک امر برگردد، چنانکه از دقّت در موارد استعمال معلوم شود.

فصل دوم: [دخالت رفق در امور انسان]

رفق و مدارا را در انجام امور مدخلیت کامل است، چه در باب معاشرت با خَلق و امور دنیاوی، و چه راجع به امور دینی و هدایت و ارشاد خلق و باب امر به معروف و نهی از منکر، و چه راجع به ریاضت نفس و سلوک الی الله تعالی.

شاید اینکه در حدیث شریف است که «رفق میمنت دارد و خرق و عنف شوم است»، اشاره به بعض این امور باشد. مثلاً ـ در باب امور دنیاوی آن طور که با رفق و مدارا ممکن است انسان تصرّف در قلوب مردم کند و آنها را خاضع و رام کند، ممکن نیست با شدِّت و عنف، موفق به امری از امور شود. ولی رفق و دوستی، دل را رام کند که با رام شدن آن، تمام قوای ظاهره و باطنه رام شود؛ و فتح قلوب از فتح ممالک بالاتر است.

خدمتهای از روی صداقت و جانفشانیها، همه از فتح قلوب است. با فتح قلوب، فتح ممالک نیز شود.

بالجمله، رفق و مدارا در پیشرفت مقاصد، از هر چیز مؤثّرتر است، و چنانکه در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم رفق و مدارا از مهمّات است که بدون آن، این مقصد شریف عملی نخواهد شد و خدای تعالی پیغمبر بزرگ خود را ستایش می فرماید که «تو بر خُلق بزرگ هستی» (۵۲۹)، البته برای چنین مقصد بزرگ، خُلق بزرگ لازم است که قوّه مقاومت با تمام ناملایمات را داشته باشد، و با هیچ چیز از میدان

ارشاد خلق، در نرود.

سخت ترین رنج و تعبِ هادیان راه حق، معاشـرت با جاهلان و دعوت بی خردان بوده و هست. از این جهت، اینها باید متّصف به بزرگترین اخلاق حسـنه باشـند و باید قوّه رفق و مدارا و حسن عشـرت، در آنها به طوری باشد که با تمام جهالتِ جاهلان و بی خردان، مقاومت

۳۱۲

کنند. چنانکه در روایات شریفه اشاره به این معنی بسیار است. (۵۳۰)

در باب امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهمّات، همین رفق نمودن و مدارا کردن است (۵۳۱). در ذائقه انسان امر و نهی تلـخ و نـاگوار است و غضب و عصـبیت را تحریـك می کنـد. آمر به معروف و نـاهی از منکر بایـد این تلخی و نـاگواری را با شیرینی بیان و رفق و مدارا و حسن خُلق، جبران کند تا کلامش اثر کند و دل سخت معصیت کار را نرم و رام نماید.

در باب ارتیاض نفس و سـلوك راه حق نیز رفق و مـدارا با نَفس، از مهمّات به شـمار می رود. چه بسا که سـختگیری بر نفس، خصوصـاً در اوائـل امر و خصوصـاً برای جوانها، اسـباب تنفّر نفس از ارتیاض و سـلوك شود، و از زیر بار حق فرار کنـد. خیلی اتفاق افتاده که جوانهای نورس بعـد از چنـدی اشـتغال شدیـد و مواظبت کامل در مسـتحبّات، بکلّی منحرف شدند و لاابالی به دین گردیدنـد. در روایـات شـریفه اشاره به بسـیاری از این امور هست (۵۳۲)، و پس از ایـن - إنْ شـاءَ الله - بعضـی از آنهـا را مذکور می داریم.

فصل سوم: رفق و مدارا از جنود عقل و خرق و عنف از جنود جهل است

این معنی محقَّق شود پس از آنکه معلوم شود که رفق و مدارا و مصاحبت و رفاقت،

از جَلَواتِ رحمت رحمانیه و شؤونِ آن است. قلبی که در آن جلوه رحمت افتاده باشد و به بندگان خدا با نظر رحمت و عطوفت بنگرد، البته چنین قلبی در تمام شؤون و مراحلی که مذکور شد در فصل سابق، با رفق و مدارا رفتار می کند در معاشرت با نوع خود؛ بلکه در سلوک با غیر نوع خود از حیوانات - که در تحت اداره او هستند و او در آنها تصرّف دارد - و در خُدّام و عشرت با آنها، و در سلوک با ارحام و همسایگان خصوصاً و بالجمله، با تمام اصناف مردم، معاشرت با رفق و رحمت و عطوفت و رفاقت کند.

همین طور در باب ارشاد و تعلیم خلق و اجراء امر و نهی الهی، رحمت و عطوفت آنها را دعوت به این شغل شریف کند. البته چیزی که از پرتو نور رحمت رحمانیه پیدا شد، با رفاقت

۳۱۳

و مدارا انجام می گیرد، و شدّت و عنف و امثال آن از آن دور است.

چون این مقدمه واضح شد، معلوم شود که رفق از فطریات مخموره و از لوازم فطره الله است؛ زیرا قلوب بشر به حسب فطرت، مخمور به رَحْم است، و عالَم نقشه رحمت رحمانیه است، و آن قلبی که آلوده به بغض و عداوت با بندگان خدا باشد، و با عنف و خرق با آنها رفتار کند، از فطرت الهیه خارج، و به واسطه آلودگی به دنیا و زخارف آن و آلودگی به حبّ نفس و خودخواهی و خودپسندی، از اصل فطرت محتَجِب شده است.

نیز لازم مَحَبّت به حق تعالی که از فطریات اصلیه است مَحَبّت به آثار و خلایق است، و

لازمه مَحَبّت رفق و مداراست. پس رفق از لوازم فطرت مخموره و مقابل آنکه خرق است، از احتجاب آن است.

فصل چهارم: بعض از اخبار شریفه در این باب

عنْ أبی جَعْفَرٍ علیه السلام: «إنَّ اللهَ رَفِیقٌ یحِبُّ الرِّفْقَ، وَ یعْطِی عَلَی الرِّفْقِ ما لا یعْطِی عَلَی الْعُنْفِ». (۵۳۳) چندین حدیث به این مضمون - تقریباً - وارد شده است. (۵۳۴)

حق (تعالی شأنه) در جمیع امور، با مخلوق خود با رفق و مدارا رفتار فرماید، حتّی تشریع شرایع - چون هدایت طرق سعادت و کمال است - عین رفق است. چنانکه تأدیب طاغیان و جعل حدود و تعزیرات، کمال رفق و صلاح است؛ چه ترک آن، خرق و فساد است، حتّی برای مرتکب آن، «وَ إذا کانَ الرِّفْقُ خُرْقاً کانَ الْخُرْقُ رِفْقَاً». (۵۳۵) بلکه نزد عالمانِ به غایات و مبادی، تعذیب اُخروی رفق است.

قالَ أبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: «مَنْ قُسِّمَ لَهُ الرِّفْقُ قُسِّمَ لَهُ الإیمانُ». (۵۳۶) عَنْ أبِی جَعْفَرٍ علیه السلام: «إنَّ لِکلِّ شَیء قُفْلاً، وَ قُفْلُ الإیمانِ الرِّفْقُ». (۵۳۷) این دو حدیث شریف، دلالت کند بر آنچه سابق ذکر شد که در

۳۱۴

ریاضت نفس و سلوک الی الله، یکی از مهمّات، مرافقت و مدارات با آن است و چون مرافقت با نفس نمودی، نفس انس و مَحَبّت با عبادات و طاعات پیدا کند، و به واسطه این مَحَبّت و عُلقه، انس و مَحَبّت با حق پیدا کند و این، فتح باب معارف الهیه است، چنانکه عُنف و خُرق، گاهی سبب شود که در ذائقه روح، عبادت و عبودیت تلخ و ناگوار شود، و این، سبب اِعراض قلب از حق شود. پس معلوم شد که قُفلِ ایمان رِفق است، و کسی که نصیب آن رفق

باشد، ایمان نیز نصیب او شود.

عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِاللهِ علیه السلام: «یا عُمَرُ! لاتَحْمِلُوا عَلی شِیعَتِنا، وَ ارْفُقُوا بِهِمْ؛ فَإِنَّ النّاسَ لا یحْتَمِلُونَ ما تَحْمِلُونَ». (۵۳۸) این حدیث شریف، دستور کلّی است برای خواص؛ زیرا مردم هم در تحمّل علوم و معارف و هم در تحمل اعمال قلبیه و قالبیه مختلفند، و هر علمی را خصوصاً در باب معارف، نتوان افشا پیش هر کس کرد، بلکه سرایر توحید و حقایق معارف، از اسراری است که پیش اهلش باید مکتوم و مخزون باشد و نوع گمراهیها و اضلالها و تکفیرها از این باب پیدا شده و اینکه مردم، حتی علماء ظاهر، از علوم الهیه احتراز کنند و گرد معارف و حقایق نمی گردند. برای همین است که بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق یا اصحاب علوم رسمیه عرفانیه تهتّک کردند، و مقاصد شریفه را با الفاظ زشت و قبیح بیان کردند، و از اصطلاح قرآن و حدیث بیرون رفتند با آنکه همان مقاصد به طور أکمل در کتاب خدا و احادیث ائمّه هدی علیهم السلام موجود است، ولی آنها به صورت بدی آن را جلوه دادند. از این جهت، اسباب تنفّر طباع ظاهر بین شده است. اینها نیز طاقت آن نداشتند که لُبّ را از قشر و حقیقت را از صورت و معنی را از لفظ جدا کنند؛ یکسره با اصل مطلب مخالف شدند.

شاید اشاره به این معنی باشد روایاتی که ایمان را تسهیم نموده به هفت سهم (۵۳۹) یا ده درجه (۵۴۰) یا چهل و نه جزء (۵۴۱)، و فرموده اند کسی که دارای یک سهم است، نباید دو سهم بر او تحمیل

کرد، و

کسی که دارای دو سهم است، نباید سه سهم بر او تحمیل نمود (۵۴۲)، و همین طور.

مقصد ۱۷ رَهْبَت و ضد آن: جرأت

فصل اوّل: [معنی رَهْبَت]

رَهبت به معنی خوف است. یقال رَهِبَ - بکسر و فتح عین - رهبةً و رُهباً و رَهباً و رُهباناً و رَهَباناً: أی خاف و رَهبان - به فتح راء - مثل خشیان مبالغ در خوف و رُهبان، جمع راهب، و جمع رُهبان، رَهابین است و رَهبانیت، کناره گیری از خلق و اعتزال از لذائذِ دنیاست برای اشتغال به عبادت، و در اسلام نهی از آن شده است؛ «لا رَهْبانِیةَ فِی الإسلامِ» (۵۴۳).

رهبانیت به این معنی از غایت جهل است که نوعاً بر آن مفاسد بسیاری مترتّب شود و خوف از حق تعالی که از جنود عقل است و از مُصلحات نفوس و مقابل جرأت بر حق است که از جنود جهل است، ملازم با رَهبانیت به آن معنی نیست. بلکه خلوت گوشه نشینی و کناره [گیری] از خلق نیست (۵۴۴)، گرچه خلوت به مصطلح اهل معرفت که عبارت از ترک اشتغالِ قلب است به غیر حق (۵۴۵)، گاهی یا نوعاً حاصل نشود مگر با یک مرتبه از اعتزال و ترک خلطه. این معنی نیز رهبانیت نیست، بلکه مطلب راجحی است شرعاً و عقلاً.

بالجمله، رهبت که از جنود عقل است، عبارت از خوف از حق است، و آن نیز منافات با رجا به رحمت ندارد. لهذا، رجا نیز از جنود عقل است که مقابل قنوط است.

فصل دوم: اختلاف درجات خوف

اختلاف درجات خوف، به حسب اختلاف درجات عباد و سالکین الی الله و اختلاف درجات معرفت است.

پس درجه اوّلِ از خوف، خوف از عقاب و عذاب است و این، خوفِ عامّه است، و نوع خائفین خوفشان از این قبیل است. ملحق به این درجه است، خوف فقدان ثواب و

نرسیدن به لذائذ محبوبه، اگر عبادتی از این خوف به جا آمد، عبادت خالص نیست و در احادیث شریفه فرمودند: «این عبادتِ بندگان یا مزدوران است». (۵۴۶)

درجه دوم، خوف خاصّه است و آن خوفِ از عتاب است. اینان خائفِ از آن هستند که مبادا از ساحت مقدّس مولا دور شوند، و مورد عتاب و بی لطفی واقع شوند. اینان، از توجه به لذّات حیوانی دور شدند، ولی لذّات معنویه در ذائقه روح آنان هست، و قرب منزلت و مقام را طالبند.

درجه سوم، خوف اخصّ خواصّ است و آن خوفِ از احتجاب است. اینان توجهی به عطیه ندارنـد، و شوق حضور و لـذّت آن آنهـا را از دو دنیـا منقطع کرده، ولی تـا بقایـای نفسـانیت در کـار باشـد مَحَبّه الله و خوف حقیقی نتوان آن را محسوب داشت، گرچه مقـام شامـخ بزرگی است که جز خُلَّص از اهـل معرفت به آن نتواننـد رسـید، و دست طمع امثـال مـا محجوبان، از آن و کمتر از آن کوتاه است.

درجه چهـارم، خوف اولیـاست که آنها از رنگ انانیت پاک شدنـد. اینان، از جلوه های جمال و جلال که بر قلوب صافیه شان می شود، رهبت برایشان حاصل می شود.

در مقابـلِ هر درجـه از ایـن درجـاتِ رهبـت، درجه ای از جرأت است: درجه مقابـل درجه اوّل، جرأت بر معاصـی است، و در مقابـل درجه دوم، جرأت بر زلّات و لغزشـهاست، در مقابل درجه سوم، جرأت بر ورود در حُجُب است اختیاراً، و مقابل درجه چهارم، جرأت بر خودبینی و صبغه نفسیه شیطانیه است.

فصل سوم: خوف و رهبت از جنود عقل و جرأت از جنود جهل است

از امور فطریه ای که جمیع بشر مخمَّر بر آن است - که اگر جمیع قلوب تفتیش شود، برخلاف آن یافت نشود،

گرچه اختلاف در موارد و مصادیق داشته باشند، ولی در اصلِ این

حقیقت مختلف نیستند - تعظیم و ترهیب از عظیم است. رهبت و خوفی که در قلوب، از مقتدرین و سلاطین و جبّاران حاصل شود حتّی در وقت اطمینان از ضرر، از فطرت تعظیم عظیم است. لهذا، در حضور سلطان عادل، اشخاصی که به هیچ وجه معصیت و سرکشی [از]خود سراغ ندارند کوچک و راهب و خائف هستند؛ بلکه کسانی که عظمت و بزرگی عالِمی را ادراک کردند، در مقابل او به حسب فطرت، خائف شوند با آنکه مأمون از ضررشان کاملاً هستند.

اینکه در قلوب ما محجوبان، خوف و رهبت از حق تعالی وجود ندارد، برای آن است که ادراک عظمت نکردیم. آنان که از حجاب طبیعت بیرون آمده بودند بی توجّه به نفع و ضرر و بدون التفات به جهنم و بهشت، قلبهای آنها از نور عظمت و سطوتِ جلال، می لرزید، (۵۴۷) واز خوف خدا غش می کردند. (۵۴۸) رنگهای مبارکشان در وقت نماز، که میعاد حضور اولیا علیهم السلام و معراج قرب آنهاست، زرد می شد، (۵۴۹) و پشت مبارکشان می لرزید و از خود بی خود می شدند. (۵۵۰) در لیله معراج، رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مشاهده هر جلوه ای از جلواتِ عظمت، غش می کرد، و پس از آن از جلوه های انس و رحمت به هوشش می آوردند. (۵۵۱) آنجا مقام خوف از چیزی جز عظمت و اسم و رسمی از عذاب و عقاب نبود. آنجا فطرت عشق و مَحَبّت، به تمام حقیقت، و فطرتِ رهبت و رغبت، به تمام معنی بی شایبه احتجاب، حکم فرما بود، و حکم فطرت از حکم حق جدا

نبود.

از اینجا بایـد دانست که جرأت به هر مرتبه که باشـد بی احتجاب فطرت رخ ندهـد؛ و به هر انـدازه از احتجاب، رهبت از حق تعالی تبدیل شود به خوفها و رهبتهای دیگر.

مقصد ۱۸ تواضع و ضدِّ آن: کبر

فصل اوّل: معنی تواضع و کبر

به مناسبت آنکه تواضع را در مقابل کبر قرار داده است نه تکبر، باید آن را از صفات نفسانیه دانست، چنانکه کبر نیز از صفات نفسـانیه است و تکبر اظهـار کبر کردن است. گرچه در ظاهرِ عرف و لغت، تواضع اظهار کوچکی کردن است. در هر صورت، انسـان چـون خـودبین و خودخـواه اسـت، ایـن خودخـواهی و مَحَبّت مُفْرِط به نفس، سـبب شـود که از نقـایص و عیـوب خـود محجوب شود، و بـدیهای خود را نبیند؛ بلکه گاهی بدیهای خود در نظرش خوبی جلوه کند، و فضایل و خوبیهایی که دارد در نظرش مضـاعف گردد و به همین نسـبت، از خـوبی دیگران بسـیار شود که محجوب شود و بـدیهای آنهـا در نظرش مضـاعف گردد.

پس چـون کمـال خـود و نقص دیگران را دیـد و مَحَبّت مُفْرِطِ به نفس نیز کمـک کرد، در نفس حـالت اعجـابی پیـدا شود به خودش. پس از این حالت، در باطنِ نَفْس، خود را بر دیگران ترفیع دهد و حالت سربلندی و بزرگی برای او دست دهد و خود را بزرگتر از دیگری بیند. این حالت کبر است و چون این حالتِ قلبی در مُلك بدن ظاهر شود، سرکشـی و سـرفرازی کند و بر دیگران، در ظاهر نیز بزرگی فروشد و این تکبر است.

و چون از این احتجاب بیرون آید و خود را به همان طور که هست ببیند؛ بلکه به خود با نظر خورده گیری بنگرد و به خود

سوءظن پیـدا کنـد، پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود، و ذلّت و افتقار نفس را دریابـد و چون با این نظر همراه شـد، [با] حسن ظنِّ به دیگران و بزرگ شـمردن مخلوقات خـدا کم کم در نفس، حال سـر افکندگی پیدا شود، و خود را از دیگران کوچکتر شمارد. این حالت، تواضع قلبی است که آثار آن در مُلک بدن که ظاهر شد، گویند: تواضع کرد.

فصل دوم: درجات تواضع و تکبر

برای تواضع درجاتی است که تکبر در هر درجه مقابل آن است.

اوّل، تواضع اولیاء کمَّل و انبیاء عظام است که مشاهده کمال ربوبیت و ذلّت عبودیت در

آنها، غایتِ تواضع و تـذلّل را در قلبشان ایجاد کنـد، و هر چه در این دو نظر و دو مشاهده کامل گردند، در حقیقتِ تواضع نیز کامل شونـد، چنانکه ذاتِ مقدّس اَعرفِ خلقِ الله و اَعبدِ عبادِ الله خاتم النبیین، متواضـعترین موجودات است در پیشـگاه مقدّس حق تعالی؛ زیرا در مشاهده کمال ربوبیت و نقص عبودیت، کاملترین موجودات است.

این طایفه از متواضـعین، چنانکه برای حق (جلّ و علا) متواضعند، برای مظاهر او نیز متواضعند، و تواضع برای اینان، ظلّ تواضع برای حق است. اینان علاوه بر تواضع، دارای مقام مَحَبّت نیز هستند، و مَحَبّت به مظاهر حق - تابع مَحَبّت به حق - دارند، و این تواضع که مشفوع با مَحَبّت است، کاملترین مراتب تواضع است.

دوم، تواضـع اهـل معرفـت اسـت که در آنهـا همین تواضـع اولیـا هست، لکن در مرتبه نـاقصتر؛ زیرا مقـام معرفت بـا مشاهـدت حضوری فرق دارد.

سوم، تواضع حکماست که در رتبه، پس از اینهاست. آنان نیز اگر به مقام حکمت الهی رسیده باشند و قلب آنها به نور

حکمت روشن شده باشد، برای حق و خلق متواضع شوند، چنانکه در حکمتهای لقمانی، در این باره، سفارش شده. (۵۵۲)

چهارم، تواضع مؤمنین است که به نور ایمان، علمِ بالله پیدا کردند، و خود را نیز تا آنجا که نورِ آنها روشنی داده، شناخته اند. پس برای حق وخلق، متواضع شوند.

در مقابل هر یک از این مراتب، تکبّری است؛ زیرا در هر احتجابی، کبریایی برای نفس حاصل شود.

تواضع با تملّق، و تکبر با عزّت نفس فرقها دارد، هم در مبادی هم در غایات هم در ثمرات. تواضع مبدأش علم بالله و علم به نفس، و غایتش خداست یا کرامت خدا، و نتیجه و ثمره اش کمال نفسانی.

تملّق، مبدأش شرک و جهل و غایتش نفس است، و ثمره اش خفّت و خواری و نقص و عار.

تکبر، مبدأش خودبینی، خودخواهی، جهل و غفلت از حق و مظاهر او و غایتش نفس و

خودنمایی است، و نتیجه اش سرکشی و طغیان.

عزّت نفس، مبدأش توکلِ علَی الله و اعتماد بر حق تعالی، و غایتش خداست، و ثمره اش ترک غیر.

فصل سوم: [شرح صدر و ضیق صدر]

برای تواضع و تکبّر، موجبات و اسباب بسیاری است که از جمله آنها شرح صدر و ضیق آن است. انسانی که دارای شرح صدر باشد، هر چه از کمال و جمال و مال و منال و دولت و حَشَم در خود ببیند، به آن اهمیت ندهد و در نظرش بزرگ و مهم نیاید. سعه وجود چنین انسانی، به قدری است که بر تمام واردات قلبی غلبه کند و از ظرف وجودش، هیچ چیز لبریزی نکند. این سعه صدر، از معرفت حق تعالی پیدا شود؛ [و] قلب را به مقام اطمینان و طمأنینه

رساند.

یاد حق تعالی دل را از منازل و مناظر طبیعت منصرف کند، و تمام جهان و جهانیان را از نظر او بیندازد، و همّتش به مرتبه ای رسد که تمام عوالم وجود در پیش نظرش نیاید. پس، هر چه واردات قلبی پیدا کند، دامن گیر او نشود و خود را به واسطه آنها بزرگ و بزرگوار نشمارد و هر چه غیر از حق و آثار اوست، در نظرش کوچک باشد. این خود، منشأ تواضع برای حق شود، و به تبع برای خلق؛ زیرا خلق را نیز از حق بیند. همین، منشأ عزّت نفس و بزرگواری هم شود؛ زیرا روح تملّق که از نفع طلبی و خودخواهی پیدا شود، در او نیست.

پس، خداخواهی سعه صدر آورد، و سعه صدر تواضع و عزّت نفس. در مقابل، خودخواهی و خودبینی هم از ضیق صدر است و هم ضیق صدر آورد و آن مبدأ تکبّر است؛ زیرا چون ضعفِ قابلیت و ضیق صدر داشت، هر چه در خود ببیند در نظرش بزرگ شود و به آن تدلّل و بزرگی کند، در عین حال چون اسیر نفس است، برای رسیدن به مقاصد آن، پیش اهل دنیا - که مورد طمع اوست - ذلّت و خواری کشد و تملّقها گوید.

بلکه مبدأ همه مبادی در کمالات معرفه الله است و ترک نفس؛ و مبدأ همه نقایص و سیئات حبّ نفس و خودخواهی، و راه اصلاح تمام مفاسد، اقبال به حق است و ترک هواهای

نفسانیه؛ «مَا أصَابَک مِنْ حَسَنَهٍ فَمِنَ اللّهِ وَ مَا أصَابَک مِنْ سَیئَهٍ فَمِنْ نَفْسِک» (۵۵۳). «مادر بتها، بتِ نفسِ شماست». (۵۵۴)

معرفت خدا، حُبّ خدا آوَرَد. این حُبّ، چون کامل شد،

انسـان را از خـود منقطع کنـد و چون از خود منقطع شـد، از همه عـالم منقطع شود، و چشم طمع به خود و دیگران نبنـدد، و از رِجْزِ شـیطان و رِجْس طبیعت پاکیزه شود، و نور ازل در باطن قلب او طلوع و از باطن به ظاهر سرایت کند، و فعل و قول و تمام قوا و اعضاء او الهی و نورانی شود. پس در عین حال که متواضع است پیش همه خلق، از هیـچ کس تملّق نگویـد، و چشم امید و طمع پیش کسی باز نکند، و چشمش به دست خلق دوخته نباشد.

بالعکس، احتجاب از حق و رؤیت نفس و خودخواهی و حبّ نفس، انسان را از خـدا منقطع و اسـیر نفس کند. چون بنده نفس شـد، هر جا لذّات نفس دید، آنجا رود، و پیش صاحبان دنیا و مال و منال خاضع و خوار شود، و چشم طمع به آنها دوزد، و در عین حال، به زیردستان و آنان که چشم امید به آنها ندارد، تکبّر کند و سرافرازی نماید.

فصل چهارم: [موعظه در این باب]

هر علم و عملی که انسـان را از هواهـای نفسانیه و صـفات ابلیس دور کنـد و از سرکشـیهای نفس بکاهـد، آن علمِ نافعِ الهی و عملِ صالـحِ مطلوب است. به عکس، هر علم و عملی که عُجب و سرکشـی ایجاد کنـد یا دست کم از صـفات نفسانیه و رذائل شیطـانیه انسـان را مبرّا نکنـد، آن علم و عمـل از روی تصـرّف شـیطان و نفس أمّاره است. نه آن علم نافع و علمِ خـدایی اسـت گرچه علم معارفِ اصطلاحی باشد، و نه آن عمل صالح و سازگار برای روح است گرچه جامع شرایط باشد.

میزان در سیر و سلوک حق و باطل، قَدَم نفس و حق است، و علامت آن را از ثمراتش باید دریافت. اکنون سخن ما در تمام ثمرات و نتایج نیست، بلکه در همان تواضع و تکبّر است. حضرت مولی الموحّدین فرمود: «ای طالب علم! همانا علم، دارای فضایل بسیار

۳۲۲

است. پس سَر آن، تواضع و چشم آن، برائت از حسد است ...». (۵۵۵)

اکنون باید انسانی که دارای علم و عمل است، در خود و احوال خود و ملکات نفسانیه تفکر کند، و خود را در تحت نظر قرار داده، تفتیش کامل کند، ببیند در هر رشته ای از علوم هست، چه ملکاتی علم در او به ارث گذاشته؟ اگر از اهل معارف است، ببیند نور معرفه الله دل او را روشن کرده و با حق و مظاهر او مَحَبّت پیدا کرده و متواضع شده؟ یا آنکه به واسطه چندی مُزاولت در اصطلاحات، به همه عالم و جمیع علما به نظر حقارت - که نظر ابلیس است - نگاه می کند و حکما را قشری می خواند و دیگر علما را جزو حساب نمی آورد، مردم را چون حیوانات نظر می کند؟!

اگر چنین است بداند که این اصطلاحاتِ بی مغز، حجاب معرفه الله و نقاب رخسارِ جانان شده. چیزی که باید انسان را از اسارت نفس وارسته کند و از علایق طبیعت بیرون ببرد، خود انسان را در سجن طبیعت محبوس کرده و در زیر زنجیرهای شیطان قرار داده. بیچاره داد از منازل عشق و مَحَبّت می زند و معارف الهیه را به چشم مردم می کشد و خود زُنّارِ نفس و بتِ خودخواهی و خودپرستی را در زیرِ جامه دارد و از خدای

عالم غافل و به بندگان او - که از او هستند - سرکشی می کند. ابلیس به تکبّر به آدم از مقام قرب دور شد، و تو با این تکبر به آدمزادگان، می خواهی راهی به معارف پیدا کنی؟ هیهات! نورِ معرفه الله باید دل را الهی و از رِجْز شیطانی دور کند. پس چه شد که در تو نتیجه به عکس داده؛ دل تو را منزلگاه شیطان و مورد استیلاء ابلیس قرار داده.

بیچاره! تو گمان می کنی اهل الله و اهل معارفی؟ این نیز از تلبیسات نفس و شیطان است که تو را سرگرم به خود، و از خدا غافل، و به مشتی مفاهیم و الفاظِ سر و صورت دار دلخوش کرده. در مقام علم، دَم از تجلّیات می زنی و عالم را از حق می خوانی و همه موجودات را جَلَوات حق می گویی و در مقام عمل با شیطان شرکت می کنی، و به آدمزادگان سرکشی و تکبر می کنی. پیش اهل معرفت این، تکبر به حق تعالی است.

آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تَدلُّل ایجاد کند، پس

مانده ابلیس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند، از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علومِ دیگر توقع نیست که انسان را الهی و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند، و از حجابهای ظلمانی طبیعت وا رهاند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لااقل این عُجبِ موجب هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفه الله آنها را از ساحت مقدّس حق دور نکرده. اگر آنان تکبّر کنند، تکبر به خلق کردند، ولی تو به حَسَب

اقرار خودت، تکبّرت به خلق تکبّر به حق است. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره ای اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم و معارف حقّه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقّانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز، و به این مفاهیم دل خوش مکن، و گول ابلیس لعین را مخور که تو را از سرمنزل انسانیت و قرب حق تعالی دور کند.

از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد. اگر حکیمی، یا فقیهی، یا محدِّث و مفسِّری! ببین از این علوم، در قلب تو چه یادگارهایی مانده، و چه ثمراتی از این علوم، در درخت وجود تو پیدا شده؟ اگر در تو تواضع پیدا شده است، شکر خدا کن و در ازدیاد آن بکوش، و از حیله های نفسانی غافل مشو که نفس و شیطان در کمین هستند، و در پی فرصت می گردند که انسان را از راه حق برگردانند.

هیچ گاه به کمالات خود مغرور مشو؛ که غرور از شیطان است. همیشه به خود بدبین باش، و از سوء عاقبت در ترس و هراس.

اگر دیدی در تو از این علوم اعجاب و خودبینی و خودپسندی حاصل شده است، بدان که طعمه ابلیس شدی و از راه سعادت دور افتادی. آنگاه نظر کن ببین جز پاره ای اصطلاحاتِ بی مغز، چه در دست داری؟ آیا می توان با این اصطلاحات، ملائکه اللهِ غلاظ و شداد را جواب داد؟ آیا می شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه

و مانند اینها، خدای عالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سرایر نمی شود، بتوان به بندگان خدا تدلّل و تکبر کرد و با آنها با تحقیر و توهین رفتار کرد، آیا می توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوبین رفت و از صراط هم می توان با این پای چوبین گذشت؟

۳۲۴

علم قرآن و حدیث، باید اصلاح حال تو را کند و اخلاق دوستان خدا را در تو ایجاد کند؛ نه پس از پنجاه سال تحصیلِ علومِ دینی، به صفات شیطانی تو را متّصف کند.

به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند و تهذیب باطن و ظاهر ما را نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه شغلهای دنیوی نتیجه های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است، ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود، دین فروشی است و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.

حقیقةً چقدر کم ظرفیتی می خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود ببالد و عُجْب کند، و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند، و بر مخلوق خدا سرکشی و سرفرازی کند، و خود را عالِم و بزرگ، و دیگران را جاهل و بی مقدار محسوب کند.

چقدر جهل می خواهد که انسان گمان کند با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پَرِ خود را زیر پای او فرش کرده، و با این خیالات توقّع تجلیل و احترام از بندگان خدا داشته، و راه

[را] در کوچه ها و جایگاه را در مجالس بر بندگان خدا تنگ کند.

اینها غرور بی جاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابلیس است. ظلمات فوق ظلمات است. علم، نور است، و نور قلب را روشن کند و وسعت دهد و شرحِ صدر آوَرَد و راه هدایت و سلوک را روشن کند. چه شده است که در ما این علومِ رسمی، ظلمات و ضیق صدر و تدلُّل و تکبّر ایجاد کرده؟! آیا می توان این الفاظ را علوم دانست و با آن در جهان سرافرازی کرد؟

عزیزا! از خواب گران برخیز، و این امراض گوناگون را با قرآن و حدیث علاج کن، و دست تمسّک به حبل الله متینِ الهی و دامن اولیاء خدا زن! پیغمبر خدا این دو نعمت بزرگ را برای ما گذاشت (۵۵۶) که به واسطه تمسّک به آنها از این گودال ظلمانی طبیعت، خود را نجات دهیم، و از این زنجیرها و غلها خلاصی پیدا کنیم، و به سیره انبیا و اولیا متّصف شویم.

۳۲۵

چه شد که علوم انبیا و اولیا، هر روز ما را از خدا دور و از حزب عقل بعید، وبه شیطان و حزب جهل نزدیک می کند؟ پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شدی و از آن تجاوز کردی. عالم شدی، به مسند فقاهت و فلسفه و حدیث و مانند اینها نشستی و خود را اصلاح نکردی! پس باید چه وقت یک قدم برای خدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود، و تو را به دنیا نزدیک کرد، و از خدا و آخرت دور کرد، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد؛ «أَلَمْ يأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا

أنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكرِ اللهِ وَ مَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ» (۵۵۷). اینها که ذکر شد، حال علماست.

اما اهل عمل و زهّاد و عبّاد، آنها نیز باید از احوال نفوس خود تفتیش کنند، ببینند پس از پنجاه سال عبادت و زهد، در قلوب آنها از آنچه آثاری حاصل شده؟ آیا نماز پنجاه ساله، آنها را به اخلاقِ دوستان خدا و انبیا علیهم السلام نزدیک کرده، و خوف و خشیت و تواضع و مانند آنها ایجاد کرده؟ یا نمازِ پنجاه ساله، عُجب و کبر آورده؛ به بندگان خدا با تدلّل و تکبر رفتار کند، و از آنها توقّع احترام و اکرام دارد؟ اگر چنین است، بداند که شیطان را در او تصرّف است، و اعمال او شیطانی و نفسانی است، و چنین عملی او را از خدا دور و به شیطان و جنود ابلیسی نزدیک کند.

نمازی که معراج مؤمن و مقرِّب متّقین است، باید علاقه های دنیایی را بگسلاند، و زنجیرهای طبیعت را پاره کند، پنجاه سال سجده بر خاک، باید روح تواضع و تذلّل در انسان ایجاد کند اگر تصرف شیطان در کار نباشد. نمازی که با دست شیطان بیاید معجون ابلیس است نه معجون الهی. چنین معجونی رفع امراض قلبیه نکند، سهل است، به امراض و دردهای درونی بیفزاید، و دل را به حزب شیطان و جهل نزدیک کند.

وای بر آن نمازگزاری که پنجاه سال به خیال خود قصد قربت در نماز خود کرده، و در افتتاح نماز «وَجَّهْتُ وَجْهِی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمواتِ وَ الأرْضَ» (۵۵۸) و «إیاکَ نَعْبُدُ وَ إیاکَ نَسْتَعِینُ» (۵۵۹) در حضور حق تعالی گفته، و پس از این همه دعوی، هر روز

دور واز معراجِ قرب مهجور گردیده، و به حزب شیطانی نزدیک و به جای ثمره تقرّب به حق و تجافی از دار غرور، ثمره غرور شیطانی و عُجب و کبر که ارث ابلیس است از آن حاصل شده.

آیا نیامده وقت آن که درصدد اصلاح نفس برآییم، و برای علاج امراض آن قدمی برداریم؟

برای اصلاح نفس ایام جوانی سزاوارتر است؛ زیرا هم اراده قویتر است، و هم کدورت و ظلمتِ نفس کمتر و هم بار معصیت زیاد نشده که جبران آن مشکل باشد. جوانان قدر ایام جوانی را بدانند. این نعمت بزرگ را با غفلت نگذرانند که در ایام پیری اصلاحِ نفس بسیار مشکل است. مشکلات بسیار در سنّ پیری برای انسان هست که در ایام جوانی نیست، لکن شیطان و نفس أمّاره انسان را مغرور می کنند و نمی گذارند در آن وقت، درصدد اصلاح برآید، تا آنکه دچار ضعف و سستی پیری و معاصی متراکم و کدورتهای نفسی زیاد شد، آنگاه نیز با تسویف و تعویق می گذرانند، تا اصل سرمایه را از دست بدهد و با خذْلان و خسران، وارد دار انتقام شود؛ «وَ الْعَصْرِ * إنَّ الإنْسَانَ لَفِی خُسْرٍ» (۵۶۰). چه خسرانی بالاتر از آنکه سرمایه سعادت ابدی را در شقاوت ابدی خرج کند و مایه حیات و نجات، در فنای خود به کار اندازد، و تا آخر عمر از غفلت و مستی به خود نیاید.

فصل پنجم: شمّه ای از احادیث شریفه در این باب

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

در آن چیزهایی که خدای (عزّوجلّ) به داود وحی فرستاد، این بود که: «ای داود! چنانکه نزدیکترین مردم به خدا متواضعان هستند، همین طور دورترین مردم به او متکبرانند».

این حدیث شریف، برای اهل یقظه و اصحاب معرفت کفایت می کند. تقرّب به حق تعالی سرچشمه همه سعادات است، و دوری از آن ساحتِ مقدّس مایه همه شقاوتها. آنان که

۳۲۷

خداخواه و خداطلبند و خود را از جنود خدا و اهل علم می دانند، و آنان که برای تقرّب به حق تعالی به مناسک و عبادات قیام می کنند، باید از خود مراقبت کامل کنند، که نتیجه مطلوبه حاصل نشود مگر به اتّصاف به تواضع و اجتناب از تکبّر.

ما با آنان که علم و عمل را برای دنیا طلب می کنند، حرفی نداریم - حساب آنان با خدای جبّار است - لکن آنها که مدِّعی هستند خداطلب و حق جو هستند، باید از این حدیث حساب کار خود را بکنند و این حدیث محک باشد برای آنان که نفس أمّاره را به آن امتحان کنند؛ اگر باز در دل تکبر دارند و در عمل متکبّر هستند، بفهمند اعمالشان و علومشان نیز برای خدا نیست، بلکه برای نفس أمّاره است؛ زیرا اگر برای تقرّب به خدا بود، باید به تواضع متّصف شوند که از همه چیز انسان را به خدا نزدیکتر می کند.

عیسی بن مریم به حَواریین گفت: «من حاجتی به شما دارم آن را برآورید». گفتند: حاجتت رواست ای روح الله! پس برخاست و پاهای آنها را شست و شو داد. گفتند: ما سزاوارتر بودیم در این کار از تو. فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به خلق، عالِم است. من برای شما این گونه تواضع کردم که شما نیز برای مردم بعد از من این گونه تواضع کنید». آنگاه عیسی گفت: «به تواضع تعمیر می شود حکمت، نه به تکبّر.

چنانکه در زمینِ نرم زراعت می روید، نه در کوهستان». (۵۶۲)

ذکر احوال رجالِ بزرگ و اولیا و انبیا که در قرآن کریم و احادیث شریفه وارد شده، برای تاریخ گویی نیست، بلکه برای تکمیل بشر است که از حالات بزرگان عالَم عبرت گیرند و خود را به صفات کریمه آنان و اخلاقِ فاضله ایشان، متّصف کنند.

این حدیث شریف را، علما و بزرگان بیشتر باید مورد نظر قرار دهند، و از علماء بالله و رجال دین دستور اخلاقی و دینی اتّخاذ کنند، و شیوه بزرگان را با زیردستان و متعلّمان یاد گیرند، و خود را به این اخلاق بزرگ الهی موصوف، و تفکر کنند در اینکه عیسی مسیح شست و شوی پای حواریین را حاجت خود، و خود را نیازمند به آن دانست، و این غایتِ تذلُّل و تواضع است.

اینکه فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به مردم، علما هستند» برای آن است که

۳۲۸

تواضع ثمره علم بالله و علم به نفس است و این در علما باید حاصل شود.

آن عالِمی که به صفت تواضع موصوف نباشد و از مردم چشم داشتِ کرنش و تواضع داشته باشد، عالِم نیست، و آن انبارِ مفاهیم رِجْزِ شیطانی است. اگر با این مفاهیم سعادت و سلامت حاصل می شد، ابلیس نیز باید سعید باشد. علمی که خاصیت خود را از دست بدهد، حجاب غلیظی است که رهایی از آن، از همه چیز مشکلتر است.

اینکه فرمود: «به تواضع آبادان می شود حکمت» یا مقصود آن است که تا در قلب تواضع نباشد، حکمت در آن رشد نمی نماید - چنانکه تا زمین نرم نباشد، نبات در آن رشد نمی کند - یا آنکه تا تواضع در

علما نباشد، نمی توانند حکمت را در قلوب رشد دهند. پس با تواضع باید دلهای سخت را نرم کنند، پس بذرافشانی کنند و نتیجه بگیرند و این هر دو مطلب درست است، هم دستور اصلاحِ نفس است و هم دستور اصلاح غیر.

پس آنان که خود را راهنمای طریق سعادت معرّفی می کنند، باید با این صفتِ شریف خلق را دعوت کنند، و سیره انبیا و اولیا علیهم السلام را در نظر داشته باشند که با آن همه مقامات، چطور سلوک با خلق خدا می کردند، و دلهای آنها را با چه اخلاق کریمه نرم و خاضع می کردند!

تا نورانیت و صفا و مَحَبّت و تواضع در قلب عالِم و مرشد نباشد، نمی تواند به ارشاد خلق و تعلیم مردم قیام کند.

با اخلاق ناهنجار و صفات ذمیمه، حق نیز از میان می رود. اگر عالِم جبّار و متکبّر شد، خاصیت علمش باطل می شود، و این بزرگتر خیانت است به علم و معارف که مردم را از حق و حقیقت منصرف می کند و چون عالم، به وظیفه علم - که اخلاق حسنه است - رفتار نکرد، دین و علم از نظر مردم می افتد، و عقیده مردم سست می شود، و دلها از علماء حق هم منصرف می شود، و این یکی از بزرگترین ضربتهایی است که به پیکر دیانت و حقیقت از دست علماء وظیفه نشناس می خورد که کمتر چیزی می تواند این طور مؤثر باشد.

یک اخلاق ناهنجار از یک عالِم و یک عمل خلاف از یک نفر طلبه، آن قدری که کمک می کند در فساد اخلاق و اعمال مردم، کمتر چیزی می تواند آن قدر کمک کند. پس اینان باید خیلی از خود مواظبت کنند که

علاوه بر آنکه عهده دار سعادت خود هستند، عهده دار سعادت مردم نیز هستند، و فساد و زشتی اینان با دیگران خیلی فرق دارد و حجّت بر آنها تمامتر است.

فصل ششم: احادیث تکبُّر

از حضرت صادق علیه السلام منقول است:

متکبّران، به صورت مورچگان ضعیفی شوند، و مردم آنان را پایمال کنند، تا خداوند از حساب فارغ شود. (۵۶۳)

صورت غیبیه تکبّر، صورت مورچه ضعیف است. شاید این صورتِ برزخیه قیامتیه، برای کوچک و صغیر بودن نفْسِ شخصِ متکبّر باشد، چنانکه معلوم شد که تکبّر از کوچکی حوصله و ضعف نفس و ضیق صدر است. چون معنی و لُبّ متکبّر، کوچک است، و صور غیبیه ملکوتیه، تابع مَلَکات نفسانیه است، و بدن ظلّ روح است در عالم ملکوت، و تعصّی از تبعیت آن ندارد، پس کوچکی و حقارت روح به بدن سرایت کند، و آن را به صورت حیوان کوچک بی مقداری درآورد که در زیر پای مخلوق پایمال شود تا مردم از حساب فارغ شوند.

محتمل است آن صورت غیبیه ملکوتیه، عکس العمل أطوار مُلْکیه دنیاویه باشد، و چون اینجا خود را بزرگ جلوه داده است، حق تعالی او را در آن عالم کوچک و حقیر کند. «کما تَدِینُ تُدانُ». (۵۶۴) از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که:

در جهنّم وادی ای است برای متکبّران که آن را سَقَر گویند. به خدای تعالی شکایت کرد از شدّت حرارت خود و خواهش کرد که اذن دهد تنفّس کند. پس نفَس کشید و جهنّم از آن محترق شد. (۵۶۵)

عزیزا! انسان اگر احتمال صدق این طور احادیث را بدهد، باید بیشتر از ما درصدد علاج نفس برآید. جایی که چیزی، خود محل عذاب

و آتش است، از شـدّت حرارت به ناله درآیـد و از نَفَس آن جهنّم محترق شود، ما با این عذاب، چطور به سر بریم؟ برای این چنـد روزه سرکشی و بزرگی فروشـی به بنـدگان خدا یا تکبر به عبادت و اطاعت خدا، چطور خود را حاضـر کنیم برای چنین عذابی که جهنم را به فریاد درآوَرَد؟ وای به حال غفلت و سرمستی ما.

امان از این بی هوشی و خواب سنگین ما.

خداونـدا! ما بندگان ضـعیف بیچاره را که دسـتمان از همه چیز خالی است و به غیر از درگاه تو پناهی نداریم، با این آتش می خواهی عذاب کنی؟!

بارالها! تو ضعف و بیچارگی ما را خود می دانی، تو نازکی پوست و گوشت ما را می بینی، ما را با آن عذاب چه چاره است؟!

خـدایا! بنـدگان تو از تو هسـتند و به تو متعلّقنـد، همه بندگاننـد و تو خـدای آنانی، با خدایی خود با آنان رفتار فرما، نه با بدی آنـان. تو مـا را خلق فرمودی و نعمتهای غیر متناهیه مرحمت کردی بـدون آنکه خـدمتی کرده باشـیم، نعمتهای تو همه ابتـدایی است، نه استحقاقی.

بارالهـا! تـو خود را به رحمت و رحمـانیت به مـا معرّفی فرمودی، و مـا تو را به فضـل و رحمت شـناختیم. تو فرمودی در کتـاب بزرگ خود: «إِنَّ اللّهَ یغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعًا» (۵۶۶). چشم داشت ما به رحمتهای توست، و از خود و کرده های خود مأیوسـیم. ما چه هستیم که با عمل، به درگاه تو بیاییم.

وَ حَمْلُ الزّادِ أَقْبَحُ کلِّ شَیء

إذا کانَ الوُفُودُ عَلَی الکریمِ (۵۶۷)

عذاب و عقاب ما بر بزرگی و عظمت تو افزایشی نمی دهد، و رحمت و رأفت به بندگان در سعه رحمت تو

نقصی وارد نمی کند. شیوه تو احسان است و عادت تو کرم. گو که ما از شدّت جهل و بی حیایی، به ستیزه برخاستیم، و نافرمانی کردیم، لکن رحمت تو بسته به معصیت و اطاعت مخلوق نیست.

خدایا! با فضل و رحمتت با ما رفتار فرما، و ما را به سیئات اعمال و رذائل اخلاق ما، مگیر إنَّک أنْتَ أرْحَمُ الرّاحِمینَ.

قالَ أبُو جَعْفرٍ علیه السلام: «العِزُّ رِداءُ اللهِ وَالکبْرُ إزارُهُ، فَمَنْ تَناوَلَ شَیئاً مِنْهُ أکبَّهُ اللهُ فی نارِ جَهَنَّم». (۵۶۸) وَ عَنْ أبی جَعْفَرٍ وَ أبِی عَبْدِاللهِ علیهما السلام: «لا یدْخُلُ الجَنَّة مَنْ فِی قَلْبِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ مِنْ کبْرٍ». (۵۶۹) وَ عَنْ أبی

۳۳۱

جَعْفَرٍ علیه السلام: «الکبْرُ مَطایا النّارِ». (۵۷۰) و قال رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «أکثَرُ أهْلِ جَهَنَّمَ المُتَکبِّرُونَ». (۵۷۱)

فصل هفتم: تواضع از جنود عقل و تکبّر از جنود جهل است

از فطرتهایی که تمام بشر بر آن مخمورند به طوری که در تمام افرادِ این نوع، احدی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم، پیش عظیم و بزرگ است. قلب انسانی اگر عظمت و بزرگی کسی را ادراک کرد، ناچار و از روی جبلّت و فطرت (بدون إعمال رَویه) از او تعظیم کند و در پیشگاه او سر کوچکی فرو آورد و فروتن شود و به تَبَعِ این فروتنی برای آن بزرگ، برای توابع و بستگان او نیز متواضع شود به طور تَبَع و بستگی.

و چون فطرت متواضعِ پیشِ عظیم مطلق و بزرگ به تمام معنی است، از این جهت اگر برای او احتجاب در طبیعت رخ ندهد، تعظیم و تواضع استقلالی او برای حق تعالی (جَلَّتْ عظمتُهُ) است که عظیم عَلی الإطلاق است، و تمام بزرگیها و عظمتها و جلال

و جمالها، ظلِّ عظمت و جلال و جمال اوست.

پس انسـان، به حسب فطرت اصـلیه غیر محجوبه به احکـام طبیعت، برای حق تعـالی بالـذات و برای مظاهر او بالعرض، متواضع است و تواضع برای بندگان عین تواضع از حق است.

از این تواضع که روی فطرت اصـلیه ظهورکند، دست تصرّف نفس و شیطان کوتاه است. از این جهت، این تواضع برای خود و خودخواهی نیست، و از طمع و چشم داشت برای استفاده، مُنزَّه و مُبرّی است.

صاحب این فطرت غیر محجوبه، در عین حال که برای جمیع مخلوقات تواضع کنـد، جز برای حق تعالی تواضع نکنـد، و وِجهه قلبش جز به ذات مقدس حق تعالی نیست و این تکثیر، عین توحید و این توجّه به خلق، عین توجّه به حق است و چون این خُلق از سرچشـمه معرفت و مَحَبّت است، خود عین معرفه الله و محبّه الله است. صاحب این فطرت، از احـدی از مخلوقات، چاپلوسـی نکند؛ زیرا مبدأ تملّق، خودخواهی و احتجاب از حق است.

پس به وضوح پیوست که تواضع از حق و خلق، از لوازم فطرت مخموره است. از اینجا

معلـوم شـود که تکـبّر و تملّق، هر دو از فطرت محجوبه است؛ زیرا انسـان که به حجابهـای نفسـانیه محجوب شـد و خودبینی و خودخواهی بر او حکومت کرد، این خودبینی مبـدأ شود که برای خود کمالاـت بسـیاری ثـابت کنـد، و از مبـدأ کمالات غافل شود، و دیگران را کوچـک شـمارد - اگر چشم طمع مادّی پیش آنها نداشـته باشـد - و بزرگ شـمارد اگر این طمع را به آنها داشته باشد، پس تکبّر کند بر زیردستان و تملّق گوید از اهل دنیا. پس همان فطرت

که مَرْکب سیرِ الی الله است و به واسطه آن برای حق و خلق تواضع کند، چون احتجاب برای آن رخ داد، مَرْکبِ سیر او، به سوی شیطان و طبیعت شود و به واسطه آن به مردم تکبّر کند و گاهی از آنها تملّق گوید.

مقصد ۱۹ تُؤَدَه و ضد آن: تَسَرُّع

فصل اوّل: [تُؤَدَه و تَسَرُّع از صفات ظاهره و باطنه است]

«تُؤَده» چون هُمَزَه به معنی تثبّت در امر و به معنی رزانت و تأنّی و به معنی طمأنینه درحرکت، (۵۷۲) و «تسرّع» در مقابل همه اینهاست. (۵۷۳)

رزانت و تأنّی از صفات نفسانیه است که آثار آن در ظاهر نیز طمأنینه و ثقل در حرکت است. اگر رزانت و وقار در قلب حاصل شد، رزانت در رأی و عقاید نیز حاصل شود و از آن، رزانت در کردار و گفتار نیز حاصل آید؛ چنانکه شتابزدگی و تسرّع نیز از قلب سرایت به ظاهر کند. چنین نیست که جنود عقل و جهل اختصاص به صفات باطنه داشته باشد - چنانکه از تأمّل در حدیث شریف معلوم شود - بلکه جمیع خیرات از جنود عقل است، چه خیرات باطنه یا ظاهره؛ و جمیع شرور از جنود جهل است، چه شرور ظاهره یا باطنه.

اخلاق نفسانیه، ظهور حقایق و سرائر باطنیه روحیه است؛ چنانکه اعمال ظاهریه، ظهور ملکات و اخلاق نفسانیه است. از شدّت اتصال و وحدت مقامات نفسانیه، تمام احکام باطن به ظاهر و ظاهر به باطن سرایت کند. از این جهت در شریعت مطهَّره به حفظ ظاهر و صورت، خیلی اهمیت داده شده است، حتی در کیفیت نشستن و برخاستن و راه رفتن و گفتگو کردن

دستوراتی داده شده؛ زیرا از تمام اعمال ظاهریه، در نفس و روح ودیعه هایی گذاشته می شود که روح

به واسطه آنها تغییرات کلّی حاصل می کند. اگر انسان در راه رفتن شتابزدگی کند، در روح او نیز تولید شتابزدگی شود؛ چنانکه روح شتابزده نیز ظاهر را شتابزده کند. همین طور انسان اگر در اعمال ظاهریه، وقار و سکینه و طمأنینه را اِعمال کند - گرچه با تکلّف و به خودبندی - کم کم در باطن روح، این ملکه شریفه طمأنینه و تثبّت حاصل شود. این ملکه شریفه، مبدأ بسیاری از خیرات و کمالات است.

فصل دوم: [مقصود از تُؤَده و تَسرُّع]

ظاهر این است که مراد از «تُؤَدَه» در حدیث شریف - به مناسبت مقابله با «تسرّع» - تأنّی باشد، و آن عبارت از اعتدال قوّه غضب است که حدّ افراط آن تسرّع است.

شاید مراد از آن، تثبّت بود که آن نیز از اعتدال قوه غضب، و از فروع شجاعت است، و آن عبارت از آن است که نفس در تحمّل شدائد و پیش آمدهای گوناگون عالَم، خوددار باشد و بزودی از میدان در نرود، و سبک باری و سهل انگاری نکند، و خفّت و تندی به خرج ندهد، و این أعم است از پیش آمدهای اخلاقی و روحی یا پیش آمدهای طبیعی و جسمانی.

نفسی که دارای ثَبات باشد، از ناملایمات روحی از حوصله بیرون نرود، و در مقابل ناگوارها پا برجا بایستد، و از طمأنینه و ثَبات او کاسته نگردد و شاید آیه شریفه «فَاسْتَقِمْ كمَا اُمِرْتَ وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ» (۵۷۴) اشارت به این مقام نفس باشد.

البته تحصیل چنین روحی در جامعه، از مهمترین امور است، و در عین حال از مشکلترین کارهاست و از این جهت در روایت است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«سوره هود مرا پیر کرد برای این آیه» (۵۷۵) و این آیه با آنکه در سوره شوری (۵۷۶) نیز هست، اختصاص به سوره هود شاید برای ذیل آن باشد که می فرماید: «وَ مَنْ تَابَ مَعَکَ»؛ در سوره شوری این ذیل را ندارد. از این جهت که تحصیل استقامت در امت، امری است مشکل و سخت، آیه این سوره را ذکر فرمود.

۳۳۴

بالجمله، ثَبات و پا برجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرکه های جنگی شود که انسان به واسطه ناملایمات و شدائد از جنگ روگردان نگردد، و در ذَبّ از نـوامیس الهیه لغزش برای او رخ ندهـد؛ چنـانکه در ناملایمـاتِ روحیه نیز لغزش نکنـد و طمأنینه و ثَبات نفس را از دست ندهد.

به عکس، «تسرّع» یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطه آن در هیچ چیز قرار نگیرد، و بزودی سبک مغزی و تهی باری کند، نه در پیش آمدهای روحی خوددار باشد، و نه در شدائد جسمی پایدار. از این خُلق ناهنجار، مفاسد بسیار فردی و اجتماعی در مـدینه فاضـله رخ دهـد. انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیش آمدهای کوچکی خود را ببازد و از وظایف الهیه و روحانیه چشم پوشی کنـد و چه بسا که نفس و شیطان بر او غلبه و او را از راه حق منصرف کننـد و ایمان او دستخوش آنان گردد، و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد.

طمأنینه نفس و ثَبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند، و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد.

طمأنینه نفس و ثَبات است که انسان

را بر قوّه غضب و شهوت چیره کند، و در پیشگاه آنها تسلیم نشود، بلکه تمام قوای باطنی و ظاهری را در تحت اطاعت روح درآورد.

ثَبات و پایداری است که انسان را در پیش آمدهای ناگوار عالم و فشارهای روحی و جسمی، چون سدّی آهنین پا برجا نگاه دارد، و نگذارد لغزش و سستی در انسان رخ دهد. حفظ قوّه ایمان و دین با طمأنینه نفس و سکونت روح، به آسانی میسّر است، و تا دَم آخرین، انسان را در مقابل بادهای تند عالم محفوظ کند.

طمأنینه نفس و ثَبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجانب و منافقین در انسان رخنه کند. انسان با ثَبات و طمأنینه نفس، خود یک ملّت واحده است که اگر سیلهای اخلاق زشت و بی دینی تمام مردم را ببرد، او چون کوه آهنین در مقابل همه چیز ایستادگی کند و از تنهایی وحشت نکند.

انسان با ثَبات و طمأنینه می تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگانی مادّی و روحانی برای او لغزشی و خطایی دست ندهد.

۳۳۵

بزرگان دین با این قوه بزرگ روحانی در مقابل میلیونها جمعیتِ جاهلِ زشتخو قیام می کردند و به خود خیال لغزشی راه نمی دادند. این روح بزرگ در انبیاء عظام است که یک تنه در مقابل پندارهای جاهلانه یک جهان قیام و نهضت می کنند و از تنهایی خود و زیادی جمعیتهای مخالف هیچ خوف و وحشتی به خود راه ندهند و بر همه پندارهای بیخردانه چیره شوند و تمام عادات و اطوار جهانیان را پایمال کنند و آنها را به رنگ خود درآورند. این روح ثَبات با طمأنینه است که

جمعیتهای کم را در مقابل گروه های انبوه حفظ می کند، و بر ممالک بزرگِ عالَم با عِدّه و عُدّه معدود مسلّط و چیره می کند.

خدای تعالی در قرآن شریف به این قوّه طمأنینه و ثَبات، اهمیت شایان داده و فرموده: «بیست نفر اینان بر دویست نفر دیگران غالب و چیره می شوند» (۵۷۷) و همین طور هم شد. (۵۷۸)

فصل سوم: تأنّی و تثبّت از جنود عقل و تسرّع از جنود جهل است

انسان به حسب فطرت اوّلیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متنفِّر از نقص است، و اگر توجه به نقص کند و مَحَبّت غیر کمال مطلق در او پیدا شود، از احتجاب فطرت است. از این جهت، توجه به خود و خودخواهی و پیروی از شهوات و مقاصد حیوانی و تبعیت از شیطانِ واهمه داخلی و شیطان بزرگ خارجی، برخلاف فطرت اولیه اوست و شک نیست که تمام عجله ها و شتابزدگیها و بی ثَباتیها و بی قراریها، از خوف نرسیدن به مآرب نفسانیه و لذّات و شهوات حیوانیه یا فقدان مقاصد حیوانی است.

قلبی که در آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تابیده باشد، دارای طمأنینه و ثَبات و تأنّی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق (جلّ و عَلا) شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می داند، و خود و جدِّیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می داند، و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی داند. چنین قلبی اضطراب و شتابزدگی و بی قراری ندارد.

به عکس، دلی که از معرفت محتَجِب و در حجابهای خودبینی و شهوات و لذّات حیوانی

اَندر است، از فوت لذّات حیوانی خوفناک است. چنین شخصی طمأنینه قلب

را از دست داده و در کارها با عجله و شتابزدگی اقدام کند.

اولیاء خدا نظرشان به دعا انقطاع به حق تعالی است، و او و مذاکره و خلوت با او را وسیله خودپرستی و خودخواهی نمی کنند؛ بلکه هر چه بخواهند برای آن است که بابِ مراوده با دوست را مفتوح کنند. «در دل دوست به هر حیله رهی باید کرد» (۵۷۹). ما اسیران نفس و شهوت، خدا را برای خرما می خواهیم، و دوست مطلق را فدای لذّات نفسانیه می کنیم و این از بزرگترین خطاهاست که اگر دل ما حظّی از معرفت داشت و جلوه ای از مَحَبّت در آن حاصل بود، باید از خجلت بمیریم، و سرِ شرمساری را تا قیامت به زیر افکنیم. آنان اگر چیزی بخواهند، چون کرامت دوست است، می خواهند. ببین محبّ حقیقی علی بن أبی طالب (سلام الله علیه) چه می گوید:

فَهَبْنِی یا إلهِی وَ سَیِدی وَ مَوْلای وَ رَبّی، صَبَرْتُ عَلی عَذابِک فَکیفَ أصْبِرُ عَلی فِراقِك. وَهَبْنِی یا إلهی، صَبَرْتُ عَلی حَرِّ نارِك فَکیفَ أصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلی کرامَتِك. (۵۸۰)

علی بن أبی طالب، سر حلقه عشّاق خدا، بهشت را برای بهشت نمی خواهد؛ چون دار کرامت است می خواهد. ما بیچاره ها هر چه می خواهیم برای خود می خواهیم؛ خدا را هم برای خود می خواهیم. عشّاق جمال ازل، هر چه می خواهند برای دوست می خواهند؛ بهشت را هم چون دار کرامت است می خواهند، نه چون جای خورد و خوراك حیوانی [است]. ما حیوانات، چراگاه بهشت و مراتع آن را می خواهیم و در بهشت هم بیش از آن مقامی نداریم. آنان بهشت و هر چه هست [را] برای دوست می خواهند، و همه چیز را وسیله برای دوست و

معرفت و انقطاع به کوی او قرار می دهند.

بار الها! ما را از این غفلت و خودخواهی نجات ده، و دل ما را از این اسارت به شهوات و انغمار در لذّات بیرون آور.

پروردگارا! حجاب خودخواهی و خودبینی، ما را از وصول به بارگاه تو باز داشته و دل ما را از محبوبِ مطلق منصرف نموده، تو خود این حجاب را به دست قدرت خود بردار.

۳۳۷

مقصد ۲۰ حلم و ضد آن: سَفَه

فصل اوّل: [معنی حلم و سفه]

حلم از شعب اعتدال قوّه غضب است و آن عبارت از ملکه ای است که نفس را به واسطه آن طمأنینه حاصل شود که بزودی و بی موقع، هیجانِ قوّه غضب او نشود، و اگر برخلاف میل نفسانی او چیزی رخ دهد و به او مکروه یا ناگواری رسد، از حوصله بیرون نرود و گسیخته لجام نشود.

در مقابل آن «سَفَهْ» به فتح فاء است از سَفِهَ از باب عَلِمَ یعلَم؛ «یقال: سَفِهَ الرجل؛ أی عدم حلمُهْ، و سَفَّهَ الجهلُ حلمَه؛ أی أطاشَه و أخَفَّهُ». (۵۸۱) طَیش و خِفّت و سبکی، در مقابل آن سکونت و بردباری است و آن ملکه ای است که به واسطه آن، نفس از حوصله بیرون رود و با ناملایمات سازگار نباشد، و بدون میزان و از روی جهالت افسار گسیخته شود، و غضبش به جوش آید و خوددار نباشد، و این از شعبِ افراط قوّه غضب است. شاید سفاهت، در اصل، همان سبک مغزی و جهالت و خفّت عقل باشد. چون کسی که متمکن از حفظ قوّه غضبیه نیست جاهل و سبک مغز و خفیف العقل است، از خلاف حلم به سفاهت تعبیر شده است؛ نه آنکه جوهراً معنای سَفَه ضد حلم باشد. این گرچه مخالف ظاهر

قول لغويين است، لكن موافق اعتبار و ريشه لغت است. در هر صورت در مقصد ما مدخليتى ندارد.

فصل دوم: [ثمرات قوّه غضبيه]

قوّه غضبيه اگر تحت تصرف عقل و شرع تربيت شود، يكى از بزرگترين نعتمهاى الهى و بالاترين كمك كارها به راه سعادت است، و با قوّه غضب حفظ نظام جهان و حفظ بقاى شخص و نوع شود، و مدخليتى بزرگ در تشكيل مدينه فاضله دارد. با اين قوّه شريفه انسان و حيوان حفظ بقاء خود و نوع خود، و از ناملايمات طبيعت دفاع كند و خود را از زوال و فنا نجات دهد. اگر اين قوّه در انسان نبود، از بسيارى از كمالات و ترقّيات باز مى ماند و حفظ

نظام عائله نمى كرد و از مدينه فاضله ذبّ نمى نمود.

حكما و دانشمندان براى خروج از حدّ نقص و تفريط آن، دستوراتى داده و خود براى تهييج آن به كارهايى فوق العاده اقدام مى كردند؛ چنانكه از بعضى معروف است كه براى خروج از تفريط آن، در مواقعِ خوفناك مى رفت و نفس را در مخاطرات مى انداخت، و در موقع تلاطم كشتى سوار آن مى شد تا آنكه خوف و سستى را از نفس دور كند (۵۸۲). گرچه اين نحو معالجات، زياده روى و افراط است، لكن اصل علاج براى بيدار كردن قوّه غضب در صورت سستى و فتور آن لازم است؛ زيرا از سستى آن خلل عظيم بر نظام جمعيت و حكومت مدينه فاضله لازم آيد، و خطرهاى بزرگ بر زندگانى فردى و اجتماعى رخ دهد، و عيبهاى بزرگ مترتّب بر خُمود اين قوّه شريفه شود؛ از قبيل ضعف و سستى و تنبلى، طمع و كم صبرى و قِلّت ثَبات و فرار از

جنگ و فرو نشستن از اقدام در موقع ضرورت، و ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر، و تن در دادن به ننگ و عار و ذلّت و مسکنت.

خداوند عالم این قوّه شریفه را در انسان، عبث و بیهوده خلق نفرموده، آن را سرمایه سعادت دنیا و سرافرازی و بزرگی قرار داده، و سرچشمه سعادتهای آن جهان مقرّر داشته.

فرو نشستن از اقدام و سستی نمودن از امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری ننمودن از ظلم ستمکاران، حلم نیست، بلکه خمود است که یکی از ملکات رذیله و صفات ناهنجار است.

خدای تعالی در آیات شریفه از مؤمنین به «أشِدَّاءُ عَلَی الْکفَّارِ رُحَمَاءُ بَینَهُمْ» (۵۸۳) تعبیر فرموده، و مجاهدین و شجاعان در معرکه جنگها را بر بازنشستگان تفضیل داده، و درجات آنها را در پیشگاه عظمت خود بزرگ شمرده (۵۸۴)، و از پافشاری در میدان جنگها قدر دانی فرموده، و آنها را به اقدام در معرکه ها و پیشرفت در جنگها تحریص و ترغیب فرموده (۵۸۵). تمام اینها در سایه قوّه شریفه غضب انجام گیرد، و با خُمود و سستی آن، انسان از تمام این فضایل محروم شود، و به ذلّت و خواری و پستی و اسارت تن در دهد، و از وظایف انسانی و دینی باز نشیند. از این

۳۳۹

جهت، اگر در کسی این قوه خامد و خاموش باشد، باید به معالجه آن پردازد و علاج علمی و عملی آن کند تا نفس در حال اعتدال درآید.

فصل سوم: [خطر انحراف قوّه غضبیه]

زیاده روی و افراط در غضب که بیشتر مردم به آن دچارند، و در این حدیث شریف از آن تعبیر به «سَفَه» شده است، از رذائل

اخلاق و ذمائم اوصاف است که انسان را به هلاکت می کشاند، و چه بسا که مایه شقاوت دنیا و آخرت انسان گردد.

چه بسا که این قوه که چون سگ عَقُور است، در حال شدّت، اختیار را از دست انسان بگیرد و سرکشی آغاز کند و انسان را به هتک نوامیس محترمه و قتل نفوس مؤمنین وادار کند و چه بسا که ظلمت آن، نور ایمان را خاموش کند و این آتش افروخته شده، تمام عقاید حقّه و انوار معرفت و ایمان را بسوزاند، و مبدأ هزاران جهالت و سفاهت شود که در تمام عمر، انسان نتواند جبران کند.

خطر این قوّه از سایر قُوا بیشتر است؛ زیرا این قوّه با سرعت برق گاهی کارهای بزرگ خانمان سوز کند، و با یک دقیقه انسان را از تمام هستی و سعادت دنیا و آخرت ساقط کند.

اگر صورت غضب در نفس تمکن پیدا کند و ملکه باطنه انسان گردد و حُکم مملکت در تحت تصرّف نفس سَبُعی درآید، در عالم برزخ و قیامت، انسان به صورت سَبُع محشور شود و ناچار سبع برزخی و ملکوتی با سباع مُلکی و دنیایی فرق بسیار دارد؛ چنانکه سبعیت انسان نیز با سبعیتهای دیگر حیوانات بسیار فرق دارد. در حدیث است که پیغمبر فرمود: «بعضی از مردم به صورتهایی محشور شوند که میمونها و خنزیرها پیش آنها نیکوست» (۵۸۶)؛ چنانکه انسان در افق کمال و جمال در صف اعلای وجود واقع است و هیچ یک از موجودات، هم ترازوی او نیستند. در جانب نقص و زشتی و اتّصاف به صفات رذیله نیز، هیچ یک از موجودات هم ترازوی او نیستند؛ چنانکه خداوند درباره

او فرموده: «أُولئِکَ کالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۵۸۷)، و

درباره قلوب آنها فرموده است: «فَهِی کالْحِجَارَهِ أوْ أشَدُّ قَسْوَهً» (۵۸۸). از این رذیله و مَلَکه خبیثه چه بسا شود که فسادهای دیگر نیز بروز کند.

پس بر انسان بیدار که ایمان به عالم آخرت دارد، لازم است که با هر حیله و ریاضتی است، خود را علاج کند و از این رذیله خبیثه قلب را پاک و پاکیزه کند که اگر با این ملکه - خدای نخواسته - از این عالم بیرون رود، تا شفاعت شافعین نصیب او شود، در سختیها و فشارها و آتشها و عقابهایی خواهد واقع شد که ممکن است به قدر طول عمر دنیا طولانی شود تا ممکن شود در تحت شفاعت واقع شود؛ زیرا شفاعت در آن عالم امری جزافی نیست، و از روی تناسب بین شافع و مشفوع له است.

از این جهت، کسانی که از نور توحید و ولایت بی بهره اند، ممکن نیست به نور شفاعت نائل شوند. اهل معاصی نیز اگر کدورت معاصی آنها را زیاد فرا گرفته باشد، ممکن است پس از مدّتهای مدید به شفاعت نایل شوند.

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «من ذخیره کردم شفاعت خود را برای اهل گناهان کبیره». (۵۸۹) شیخ عارف کامل، شاه آبادی (دام ظلّه) می فرمود: «این تعبیر به «ذخیره» برای آن است که شفاعت آخرین وسیله است، و ممکن است پس از زمانهای زیاد توسّل به آن وسیله شود؛ چنانکه ذخیره را در وقت بیچارگی و در آخر امر مورد استفاده قرار می دهند».

اگر این مطلب را احتمال هم دهیم، برای ما کفایت می کند که از این خواب

غفلت و غرور شیطانی برخیزیم و به فکر اصلاح نفس برآییم و خود را با انوار اطاعت و مودّت اولیا علیهم السلام متناسب با آنها کنیم تا مورد شفاعت آنها شویم، و نور شفاعت آنها با نورانیت اطاعت ما شَفْع شود.

فصل چهارم: علاج اساسی سفه به علاج اسباب آن

آنها بسیار است که ما اکتفا می کنیم به یکی از مهمّات آنکه سِمَت اساس و بنیان سایر اسباب را دارد.

۳۴۱

یکی از مهمّات اسباب مهیجه آن، مزاحمت نمودن با یکی از مطلوبات نفسانیه است؛ چنانکه سگها چون اجتماع کنند بر سر یک جیفه مُرداری، چون مزاحمت در پیش آید، غضب آنها فوران کند و جنگ و جنجال بر پا شود. از این جهت، اُسّ اساس و اُمّ الأمراض را باید حبّ دنیا که رأس تمام خطیئات است، دانست و چون حبِّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرّد آنکه با یکی از شؤون دُنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوّه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی این قوّه به قلع مادّه آن حبّ دنیاست و اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه را از دست ندهد، و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه در انسان پیدا شود، و قرار و ثَبات نفس روز افزون شود.

برای قلع این مادّه - که مایه تمام مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد، بجا و بموقع است و برای قلع آن، تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. عبرت گرفتن

از احوال اشخاصی که دارای سلطنتها و عظمتها و مال و منالها بودند، و استفاده از آنها در چند روز محدود کرده و برای مدتهای غیر متناهی حسرت آن را به گور بردند، و وزْر و وبال آن شامل حالشان شد، برای انسانِ بیدار بهترین سرمشق است.

انسانِ عاقل باید مقدار زندگانی خود را در دنیا و احتیاج خود را به ساز و برگ آن با مقدار زندگانی خود در آخرت و احتیاج به ساز و برگ آنجا مقایسه کند. آنگاه جدّیت خود را در تحصیل ساز و برگ این زندگانی و آن زندگانی، تجزیه کند؛ ببیند باید برای صد سالِ فرضی چه مقدار تهیه کند، و برای زندگانی ابدی - که آخر ندارد - چه اندازه تهیه کند، آنگاه ببیند که در آن عالم با چه حسرتها و ندامتها مواجه می شود؛ «وَ الْعَصْرِ * إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ» (۵۹۰).

به خدا قسم که انسان خسارتش به قدری است که اگر اطّلاع بر آن حقیقتاً پیدا کند، آرام و قرار نخواهد گرفت. تمام سرمایه های سعادت خود را از دست داده سهل است، در راه تحصیل شقاوت خرج نموده و با عرق جبین و کدّ یمین برای خود، جهنّم و آتش تهیه کرده.

۳۴۲

برای احتیاج چند ساله به زندگانی دنیا، تمام اوقات خود را که باید صرف تحصیل زندگانی ابدی کند، از دست داده و دلبستگی به جایی پیدا کرده که پس از چند روزی از دست خواهد داد، و به جز حسرت و ندامت چیزی عایدش نشود.

خلیل آسا درِ علم الیقین زن

ندای لا أُحِبُّ الْآفِلِين زن

انسان اگر قدری در حال اولیا علیهم السلام که معلّمین عملی بشر هستند،

دقت کند، در می یابد خسران خود را.

خدایا! ما در خوابیم. تو خود، ما را از این خواب گران برانگیز، و چشم ما را به راه راست بینا کن، و دل ما را از این دارالغرور منسلخ کن، و [چشم] ما را از غیر خودت کور کن، و به جمال جمیل خود دل ما را روشنی ده؛ إِنَّکَ ذُوفَضْلٍ عَظِیمٍ.

فصل پنجم: تحصیل ملکه حلم

انسان مادامی که در دنیاست، به واسطه آنکه تحت تغیرات و تصرّفات واقع است، تبدیل هر ملکه ای به ملکه ای می تواند بکند و اینکه می گویند: «فلان خُلق، فطری و جبلّی است و قابل تغییر نیست» کلامی است بی اساس، و پایه علمی ندارد.

این مطلب، علاوه بر آنکه برهانی است و وجدانی، شاهد بزرگش آن است که در شریعت مطهّره، تمام اخلاق فاسده مورد نهی واقع شده است و برای علاج آنها دستور داده شده، و تمام اخلاق حسنه مورد امر است و برای تحصیل آنها نیز دستور رسیده است. پس انسان مادامی که حیات دنیاوی را از دست نداده، باید قدر آن را بداند و در تحصیل ملکات فاضله کوشش کند و با هر ریاضتی است، پس از قلع ملکات خبیثه از نفس، در تحصیل مقابلات آنها که جنود عقل و رحمان است، باید جان فشانی کند و نباید به نداشتن اخلاق فاسده قانع شود؛ زیرا قلع مادّه فساد مقدّمه برای اصلاح و تکمیل نفس است.

آنچه بیشتر مورد نظر است حصول کمالات روحانیه است که مایه سعادت انسانی و مقدمه کمالِ تامّ توحیدی است؛ چنانکه تقوا نیز منظور استقلالی نیست و مَثَل تخلیه نفس از ملکات خبیثه، مَثَل تقواست اگر مرتبه عملی تقوا را ملحوظ داریم. همان

طور که تقوا برای تنزیه از تَلویث است و این تنزیه مقدّمه تکمیل عمل است، همان طور تنزیه از ملکات خبیثه

۳۴۳

که یک مرتبه از تقواست در صورتی که معنای عام او را ملحوظ داریم - مقدّمه ملکات حسنه فاضله است؛ چنانکه مرتبه کامله از تقوا - که ترک غیر حق است و تنزیه از شرک به تمام معانی آن - مقدّمه حصولِ توحید و اقبال به حق است.

تمام اساس شرایع حقّه، بر طبق دو فطرت الهیه است: یکی اصلی استقلالی و آن فطرتِ عشق به کمال مطلق است که اساس خداخواهی است، و دیگری تبعی استظلالی که آن فطرتِ تنفّر از نقص است که اساس تنزّه و تقواست به معنی عامّ شامل آن و تمام احکام شرایع، چه احکام قالبی و چه احکام قلبی بر این دو اصل محکم الهی بنا نهاده شده است.

بایـد دانست که به واسـطه شدّت اتصال بین مُلک بدن و روح، تمام آثار ظاهریه در روح، و آثار معنویه در ملک بدن سـرایت می کند. پس اگر کسـی در حرکات و سـکنات مواظبت کند که با سـکونت و آرامش و در اعمال صوریه مانند اشخاص حلیم رفتار کند، کم کم این نقشه ظاهر به روح سـرایت کند و روح از آن متأثر شود. نیز اگر مدّتی کظم غیظ کند و حلم را به خود ببنـدد، ناچار این تحلّم به حلم منتهی شود و همین امرِ تکلّفی زوری امرِ عادی نفس شود و اگر مدتی خود را به این امر وادار و مواظبت کامل کند و مراقبت صحیح نماید، نتیجه مطلوبه البته حاصل شود و در آثار شریفه اهل بیت وحی علیهم السلام

این علاج مذکور است. مولای متّقیان علیه السلام فرمود: «اگر نمی باشی حلیم، پس حلم را به خود ببند؛ زیرا کم است که کسی خود را شبیه به قومی کند مگر آنکه امید است از آنان شود». (۵۹۱) از حضرت صادق علیه السلام نیز روایت است که: «اگر حلیم نیستی، تحلّم کن». (۵۹۲)

فصل ششم: فضایل حلم از طریق منقول

فضایل حلم به حسب عقل، معلوم و ثابت است، و آثارِ شریفه مترتّبه بر آن بر کسی که صاحب عقل سلیم است پوشیده نیست و کفایت کند در فضل آن، آنکه خدای تعالی در قرآن

شریف، خود را به حلم معرفی فرموده: «إِنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُوراً» (۵۹۳)، «وَ کانَ اللّهُ عَلِیماً حَلِیماً» (۵۹۴).

نیز خدای تعالی حضرت ابراهیم را - که از اعاظم کمّل دارِ وجود است - توصیف به حلم فرموده است: «إِنَّ إِبْرَاهِیمَ لَحَلِیمٌ أَوَّاهٌ مُنِیبٌ» (۵۹۵) و حضرت اسماعیل ذبیح الله را نیز: «فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلامٍ حَلِیمٍ» (۵۹۶)، در مقام بشارت به حضرت ابراهیم می فرماید: «بشارت دادیم او را به پسر بردبار» و از میانه تمام اوصاف کمال، این صفت را انتخاب فرموده، و این از غایت عنایت ابراهیم خلیل به این صفت کمال بوده است، یا عنایت حق تعالی، یا هر دو. در هر صورت، برجستگی این ملکه شریفه را ثابت می کند.

در روایات شریفه از این خُلق شریف مدح شایان شده. حضرت باقر العلوم علیه السلام می فرماید: «رسول خدا گفت: همانا خدا دوست می دارد با حیاء حلیم عفیفِ بسیار با عفّت را» (۵۹۷)، و پیش اهل مَحَبّت و معرفت، این مدح، بالاترین مدحهاست؛ زیرا نزد آنان مَحَبّت الهی با هیچ چیز مقایسه نشود و هیچ چیز موازنه با آن نکند و از

شیخ بهایی رحمه الله منقول است:

خداونـد کسـی را که دوست دارد، از لقاء خود محروم نکنـد و او را به وصال خود برساند و این خاصـیت بس است برای خُلق شریف؛ برای کسانی که اهل معرفت و دل بیدارند.

پیغمبر در جمله وصیتی که به امیرالمؤمنین می کرد، فرمود:

یـا علی! آیـا خبر بـدهم به شـما به شبیه ترین شـما به من در خُلق؟ گفت: بلی یـا رسول اللّه! فرمود: «نیکوترین شـما در خلق، و بزرگترین شما در حلم، و نیکوکارترین شما به خویشاوندانش، و با انصاف ترین شما درباره خودش» (۵۹۸)

و در این باب، روایات بسیار است. (۵۹۹)

مقصد ۲۱ صَمت و ضد آن: هَذَر

فصل اوّل: [فوائد صمت]

«صَمت» عبارت از سکوت است، لکن در اینجا مقصود سکوت مطلق نیست؛ زیرا سکوت مطلق از جنود عقل نیست و افضل از کلام نیست، بلکه کلام در موقع خود افضل از سکوت است؛ زیرا به کلام، نشر معارف و حقایق دینیه و بسط معالم و آداب شریعت شود، و خدای تعالی متّصف به تکلّم است و از اوصاف جمیله او «متکلّم» است. از این جهت، در مقابل صـمت در این روایت تکلّم را قرار نـداده، بلکه هَـذَر - به فتحتین - را، که عبـارت از هـذیان و تکلّم به چیزهـای بی معنی لاطائـل است، قرار داده.

پس، آنچه از جنود عقل و در شـرع و عقل مورد تحسین است، سکوت از هذیان و هَذَر است. البته این سکوت و حفظِ زبان از لغو و باطـل، از فضایـل و کمالاـت انسانی است؛ بلکه اختیار زبان را داشـتن و این مار سـرکش را در تحت اختیار درآوردن از بزرگترین هنرمندی هاست که کمتر کسی می تواند به آن موفق شود، و اگر کسی

دارای چنین قدرتی شد، از آفات و خطرات بسیاری محفوظ ماند؛ زیرا زبان دارای آفات و خطرات بسیاری است؛ بعضی برای آن قریب بیست آفت ذکر کردند (۶۰۰) و شاید از آن هم بیشتر باشد.

بالجمله، کلام با آنکه از کمالات وجود است، و تکلُّم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می شد، و خدای تعالی در قرآن کریم مدح شایان از آن فرموده: «الرَّحْمنُ * عَلَّمَ الْقُرْءَانَ * خَلَقَ الإنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبيانَ» (۶۰۱)؛ تعلیم بیان را در این آیه، مقدّم بر تمام نعمتها داشته در مقام امتنان بر نوع انسانی - با این وصف، چون اطمینان از سلامت آفات آن نمی شود پیدا کرد، و در تحت اختیار آوردن زبان از مشکلترین امور است، سکوت و صمت بر آن ترجیح دارد.

و اهل ریاضت سکوت را بر خود حتم می داشتند؛ چنانکه خلوت را نیز اهمیت می دادند برای همین نکته. با آنکه در معاشرات با اهل معرفت و دانشمندان و اهل حال و ریاضت،

فوائد بیشمار و عوائد بسیار، و در اعتزال حرمان از معارف و علوم بسیار است، و خدمت به خلق - که از افضل طاعات و قربات است - نوعاً با معاشرات دست دهد؛ لکن چون آفات معاشرت بسیار است و انسان نمی تواند نوعاً خود را از آن حفظ کند، مشایخ اهل ریاضت اعتزال را ترجیح دهند بر عشرت.

و حق آن است که انسان در اوائل امر که اشتغال به تعلّم و استفاده دارد، باید معاشرت با دانشمندان و فضلا کند، ولی با شرایط عشرت و مطالعه در احوال و اخلاق معاشرین و در بدایات سیر و سلوک و اواسط و

اوائلِ نهایات نیز از خدمت مشایخ و بزرگان اهل حال استفاده کند، پس ناچارِ به عشرت است.

و چون به نهایات رسید، باید مدتی به حال خود پردازد، و اشتغال به حق و ذکر حق پیدا کند. اگر در این اوقات، «خلوت با حق» با «عشرت» جمع نشود، باید اعتزال کند تا کمال لایق از ملکوت اعلا بر او افاضه شود و چون حال طمأنینه و استقرار و استقامت در خود دید و از حالات نفسانیه و وساوس ابلیسیه مطمئن شد، برای ارشاد و تعلیم و تربیت بندگان خدا و خدمت به نوع، به خلطه پردازد، و خود را آماده کند که تا می تواند از خدمت به بندگان خدا باز ننشیند.

همین طور این دستور کلّی است برای صمت و سکوت و تکلّم و ارشاد، که در اوائل امر که خود متعلّم است، باید به بحث و درس و تعلّم اشتغال پیدا کند، و فقط از کلمات و اقوال لغو و باطل خودداری کند و چون کامل شد، به تفکر و تدبّر اشتغال پیدا کند، و زبان از کلام به غیر ذکر خدا و آنچه مربوط به اوست بربندد تا افاضات ملکوتی بر قلب او سرشار شود و چون وجود او حقّانی شد، و از گفتار و اقوال خود مطمئن شد، به سخن آید و به تربیت و تعلیم و دستگیری مردمان برخیزد، و لحظه ای از خدمت آنان ننشیند تا خدای تعالی از او راضی شود، و در شمار بندگان مربّی او را قرار دهد و اگر نقصی در این میان داشته باشد، به واسطه این خدمت، جبران کند.

فصل دوم: زیانهای هذر، هذیان، باطل، لغو، و سخنان بیهوده بی فائده

مکرّر ذکر شد که رابطه بین روح و

باطن ملکوتی با ظاهر و قوای مُلکی نفس، به قدری

۳۴۷

است که هر یک از ظاهر و باطن، متأثر از آثار دیگر شود، و کمال و نقص و صحّت و فساد هر یک سریان به دیگری نماید.

چنانکه روح سالم کامل، سلامت و کمال خود را از روزنه های قوای مُلکی نمایش دهد مانند کوزه که آب صاف گوارای خود را از منافذ خود که روابط بین ظاهر و باطن است بیرون دهد «قُلْ کلٌّ یعْمَلُ عَلی شَاکلَتِهِ» (۶۰۲) و همین طور روح علیل ناقص - که تیره بختی و پریشان روزگاری بر چهره او چیره شده و تحت تصرف شیطان، سعادت و کمال فطری را از دست داده و به انواع احتجابات مُحتَجَب شده - از منافذ قوای خود، که روابط ملکوت و مُلک است رنگ خود را که «صبغه الشیطان» در مقابل «صبغه الله» است بیرون دهد، و ظاهر قوای ملکیه را به شکل و شاکله خود درآورد، چون کوزه که آب تلخ و شور و ناگوار را از باطن خود به توسط منافذ ظاهر کند.

و نادر اتفاق افتد که نفس قوّه ماسکه روحانیش قوی و بنیه خودداری روحش شدید باشد، و نگذارد کسی بر اسرار روحش مطلع شود. این خودداری و حفظ، چون قَشْری و بر خلاف طبیعت است، ناچار روزی منقطع شود، یا در دنیا در اوقاتی که نفس از حال طبیعی بیرون رود؛ یا به شدّت غضب یا به غلبه شهوت.

و اگر در دنیا به واسطه اتّفاق یا شدّت قوّت ماسکه، اخلاق روحی را بروز ندهد، در آخرت - که روزِ بروز حقایق و کشف سرائر است - قدرت نفْس بر ماسکه که

قَشْرِی بود، غلبه کند، و ناچار آنچه در باطن است ظاهر، و آنچه در سرّ است علن شود: «یوْمَ یکشَفُ عَنْ سَاقٍ» (۶۰۳)؛ «یوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ» (۶۰۴). دیگر در آنجا خودداری و امساک از اظهار، ممکن نیست. آنجا تمام روحیات ظاهر و تمام سرائر علنی گردد. هم خوبیها ظاهر و هویدا شود، و هم بدیها و صُوَر و اَشکال ملکوتی برای انواع ملکوتیین صورت گیرد، و تناسخ ملکوتی که در دنیا واقع شده بود و طبیعت از آن تعصّی می کرد، در آنجا واقعش ظاهر شود.

تا اینجا راجع به احکام سرایت باطن و سرّ، به ظاهر و علن بود.

۳۴۸

نیز به واسطه همین رابطه بین روح و قوای ظاهره، اعمال و اطوار ظاهره، در روح آثار بسیار روشن به ودیعه نهد و به واسطه اعمال خوب و بد و زشت و زیبا، ملکات حسنه و فاضله و ملکات سیئه و خبیثه پیدا شود و سرّ تکرار اذکار و اعمال صالحه، یکی برای حصول ملکات فاضله است در روح و ملکوت که با تکرار عمل و ذکر و فکر حاصل شود.

و چون اعمال قبیحه و سیئه شدید التأثیر در نفس است - به واسطه آنکه نوعاً مطابق لذّت و شهوت است و از روی حضور قلب و توجّه نفس به جا می آید - در شرایع الهیه از آنها شدیداً جلوگیری شده، و ترک جمیع افراد طبیعت را خواسته اند. لکن در اعمال حسنه و حسناتِ اذکار و اعمال، نوعاً به اتیان یک فرد یا چند فرد قانع نشده و تکرار آن را خواسته اند؛ چون تأثیر آنها در روح خیلی بطیء و کم است و چون مخالف شهوات و

لـذّات نفسـانی است، نوعاً از روی بی رغبتی و ادبار نفس به جا آیـد، و حضور قلب و اقبال روح در آنها نیست. پس آثار آنها بسیار کم شود در روح و باطن، و ملکوت نفس از آنها خیلی کم متأثر شود و برای اثر بخشیدن آنها در روح، آداب و شرایطی مقرّر شده که ما بعضی از آنها را در «آداب الصلات» شرح دادیم. (۶۰۵)

تا اینجا که شرح داده شد، از وجهه عمومی افعال حسنه و سیئه و آثار آنها بود.

امّا در خصوص سـخنان لغو بیهوده و کلمات زشت ناشایسـته نیز باید دانست که آنها بسـیار مضرّ به حال روح است: نفس را از صفا و صـلاح و سـلامت و وقار و طمأنینه و سـکونت ساقط کند، جِلافت و کدورت و قساوت و غفلت و ادبار آورد، ذکر خدا را از نظر بینـدازد، حلاـوت عبادت و ذکر الله را از ذائقه روح ببرد، ایمان را ضـعیف و ناچیز کنـد، دل را بمیرانـد، لغزش از آن زیاد شود، پشیمانی بسیار بارآورد، کدورت بین دوستان و دشمنی بین مردم ایجاد، و مردم را به انسان بدبین کند و او را از نظر آنان بینـدازد و اطمینان و وثوق از او ساقط شود. اینها در صورتی است که بر کلام او مترتّب نشود معصـیتهای گوناگون لسانی و خیلی کم اتفـاق افتـد که از معاصـی محفوظ مانـد و به همـان لغو و بیهوده تا آخر به سـر برد. از این جهت درباره سـکوت و صمت سفارش بسیار شده است.

فصل سوم: فضایل صمت و عیوب هَذَر از طریق نقل اخبار شریفه در این باب بقدری زیاد است که در این مختصر نگنجد، و ما به ذکر چند حدیث قناعت می کنیم:

پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ای ابوذرا! گفتار خوب بهتر است از سکوت، و سکوت بهتر است

از گفتار شرّ. ای ابوذر! واگذار کلام زیادی را، و بس است تو را از سخن آنچه تو را به حاجتت برساند. ای ابوذر! کفایت می کنـد در دروغ گویی مرد، اینکه هر چه شـنید نقل کند. ای ابوذر! همانا هیچ چیز بیشتر از زبان، اسـتحقاق زندان طولانی ندارد. ای ابوذر! خداوند نزد زبان هر گوینده ایست. پس از خدا بترسد انسان و بداند چه می گوید. (۶۰۶)

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده:

کسـی که کلامش زیاد شـد، خطایش زیاد شود و کسـی که خطایش زیاد شـد، حیایش کم شود و کسـی که حیایش کم شد، وَرَعش کم شود و کسی که وَرَعش کم شد، قلبش می میرد و کسی که قلبش مرد، داخل آتش شود. (۶۰۷)

و فرمود: «وقتی که عقل کامل شود کلام کم شود». (۶۰۸) و در وصایای آن جناب است:

خلق نکرده خداوند (عزّ و جلّ) چیزی را نیکوتر از کلام، و نه چیزی را زشت تر از کلام. به واسطه کلام سفید شود روها، و به واسطه کلام سیاه شود روها.

بدان که کلام در بند توست تا سخن نگفتی؛ و چون تکلّم کردی، تو در بند او می روی. پس حفظ و مستور کن زبان خود را، چنانکه حفظ می کنی طلا و پول خود را. همانا زبان، سگ عَقُور است؛ اگر او را رها کنی، زخم می زند. چه بسا کلمه ای که سلب نعمت کند! و کسـی که لجام خود را رها کند می کشاند او را به سوی هر کراهت و فضیحتی. پس از آن خلاصی ندارد در روزگار مگر با غضب خدا و ملامت مردم. (۶۰۹)

۳۵۰

نیز از آن حضرت منقول است: «کسی که حفظ کند زبان خود را،

ستر کند خدا عورت او را». (۶۱۰) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است: «زیاد سخن نگویید به غیر ذکر خدا؛ زیرا کلام به غیر ذکر خدا قساوت قلب می آورد. همانا دورترین مردم از خدا قلب با قساوت است». (۶۱۱)

فصل چهارم: صمت از جنود عقل و هذر و هذیان از جنود جهل است

انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و آن فطرت عشق به کمال مطلق است و دیگر تبعی، و آن فطرت تنفّر از نقص است و آنچه او را اعانت کند در این دو مقصد، از لوازم فطرت و از تبعات آن است.

پس چون سکوت از باطل و لغو و خودداری از هذیان و هَذَر اعانت کند او را بر تفکر و اشتغال به باطن و تصفیه از کدورات، و او را به مبدأ کمال - که مورد عشق فطرت است - نزدیک کند، و خار طریق را از میان بردارد، از این جهت «صمت» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل و رحمان است.

هذیان و هَذَر و لغو و باطل که انسان را از کمال مطلق دور کند و به طبیعت و احکام آن نزدیک کند، مورد تنفّر فطرت است، و واسطه احتجاب آن از مبدأ کمال است و چون نفس از فطرت اصلیه خود محتجِب شود، و به طبیعت و آمال آن پیوسته گردد، حبّ کاذب پیدا کند به لغو و باطل، چون اشتهاء کاذبی که مریض به طعام مضرّ پیدا کند و چون از احتجاب بیرون آید می فهمد که آنچه مورد علاقه طبیعیه در این حال بوده، مورد تنفّر فطرت است، و آنچه از ذکر و فکر و صمت و خلوت مورد تنفّر بوده، محبوب فطرت است.

مقصد ۲۲ استسلام و ضدّ آن: استکبار

فصل اوّل: [معنی استسلام و استکبار]

«استسلام» اظهار طاعت نمودن و انقیاد و اطاعت کردن از حق و حقیقت و «استکبار» تَمرُّد و نافرمانی و سرکشی و کبریا کردن است. (۶۱۲)

قلب انسانی چون سلامت از آفات و عیوب باشد، حق را به فطرت سالمه خود دریابد و پس از دریافت

کردن آن برای آن تسلیم شود و چون تسلیم شد در اعمال صوریه قالبیه انقیاد کند. پس از قلب سالم تسلیم حاصل شود و از تسلیم قلبی انقیاد صوری، و این «استسلام» است.

چنانکه قلب اگر معیوب و آفت خودبینی و خودخواهی در آن متمکن شود، کبر در آن حاصل شود و آن حالتی است نفسانیه که حالت بزرگ دیدن و بالاتر دیدن خود از دیگران است و اگر بر طبق این حالت نفسانیه رفتار کند و در ظاهر بزرگی فروشد بر بندگان خدا، گویند: تکبّر کرد و اگر از روی این کبریاء نفسانی نافرمانی و سرکشی کند، گویند: استکبار نمود. پس استکبار نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است، و آن در مقابل استسلام است که انقیاد صوری از روی تسلیم باطنی است. پس، نه هر انقیادی استسلام، و نه هر نافرمانی و سرکشی استکبار است.

فصل دوم: [استسلام از جنود عقل و استکبار از جنود جهل است]

از بیان فصل سابق معلوم توان کرد که «استسلام» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل است، و «استکبار» از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل است؛ زیرا انسان چون به فطرت اصلیه خود - که فطرت سالمه است، و از مواهب الهیه است در اصل خمیره خلقت - باقی باشد، و آفات و عیوب نفسانیه و احتجاب و کدورت روحیه برای او دست نداده باشد، به همان فطرت سلیمه حق را دریابد، و نیز مَحَبّت به حق پیدا کند. پس بالفطره، در مقابل آن خاضع شود و تسلیم آن شود و چون تسلیم شود، ناچار استسلام برای او رخ دهد.

در حدیث است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «المُؤْمِنُونَ هَینُونَ لَینُونَ، إنْ قُیدُوا انْقادُوا؛

وَ إنْ أُنْيِخُوا اسْتَناخُوا». (۶۱۳)

هین و لین بودن، و انقیاد در مقابل حق نمودن از صفات مؤمنین است؛ بلکه چه بسا اگر به آنها تحمیلی شود، باز منقاد شوند؛ چنانکه گویند: «المؤمنُ إذا خَدَعْتَهُ انْخَدَع»، حتی در مقابل

خدعه، انخداع کند.

بالجمله، چون فطرت انسانی قبول حق کند، استسلام برای او حاصل شود و چون فطرت محتجَب و خودبین و خودخواه و تحت تأثیر عوامل طبیعت واقع شود، از حق و حقیقت گریزان شود، و صلابت و قساوت در آن پیدا شود، و در نتیجه استکبار و از حق سرکشی نماید. پس معلوم شد که «استسلام» از جنود عقل و رحمان و لازمه فطرت مخموره است؛ و «استکبار» از جنود جهل و شیطان و از لوازم فطرت محجوبه است.

مقصد ۲۳ تسلیم و ضدّ آن: شک

فصل اوّل: [معنی تسلیم و شک]

در مقصد سابق معلوم شد که «تسلیم» عبارت از انقیاد باطنی و اعتقاد و گرویدن قلبی است در مقابل حق پس از سلامت نفس از عیوب و خالی بودن آن از ملکات خبیثه و چون قلب سالم باشد، پیش حق تسلیم شود و در مقابل آن «شک» است و خاضع نشدن پیش حق.

و قبول ننمودن حق و عدم تسلیم پیش آن از احتجاب نفس و عیوب باطنی و مرض قلبی است.

ممکن است که تسلیم حق نشدن، چون نوعاً ملازم با شک است، از این جهت در مقابل [شك]قرار داده شده است و شاید مراد از شك خلافِ یقین باشد، چنانکه ائمّه لغت برآن تصریح کردند (۶۱۴) و مقصود از خلافِ یقین، اعمّ از شك متعارف باشد که حالت تردید است.

فصل دوم: [فوائد تسلیم]

«تسلیم» یکی از صفات نیکوی مؤمنین است که به واسطه آن طی مقامات معنویه و معارف الهیه شود. کسی که تسلیم حق و اولیاء خدا شود، و در مقابل آنها چون و چرا نکند و با قدم آنها سیر ملکوتی کند، زود به مقصد می رسد. از این جهت، بعضی گویند که مؤمنین از حکما نزدیکتر به مقصد هستند؛ زیرا آنها قدم را جای پای پیامبران می گذارند و حکما

می خواهند با فکر و عقل خود سیر کنند. البته آنکه تسلیم راهنمایی الهی شد از راه مستقیم – که اقرب طرق است – به مقصود می رسد، و هیچ خطری برای او نیست. لکن آنکه با قدم خود سیر کند چه بسا راه را گم کند.

انسان باید کوشش کند تا طبیب حاذق پیدا کند. چون طبیبی کامل یافت، در نسخه های او اگر چون و چرا کند و تسلیم

او نشود و با عقل خود بخواهد خود را علاج کند، چه بسا که به هلاکت رسد.

در سیر ملکوتی، باید انسان کوشش کند تا هادی طریق پیدا کند و چون هادی پیدا کرد، تسلیم او شود، و در سیر و سلوک دنبال او رود، و قدم را جای قدم او گذارد. ما چون نبی اکرم صلی الله علیه و آله را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می شویم و به هلاکت دائم می رسیم؛ مانند مریضی که بخواهد از سرّ نسخه طبیب آگاه شود، و پس از آن دارو را بخورد، ناچار چنین مریضی روی سلامت نمی بیند. تا آمده است از سرّ نسخه آگاهی پیدا کند، وقت علاج گذشته، خود را به هلاکت کشانده.

ما مریضان و گمراهان، باید نسخه های سیر ملکوتی و امراضِ قلبیه خود را از راهنمایانِ طریقِ هدایت و اطبّاء نفوس و پزشکان ارواح دریافت کنیم، و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد برسیم؛ بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مُصلحاتِ امراض روحیه است، و خود نفس را صفایی بسزا دهد، و نورانیت باطن را روزافزون کند. «فَلا وَ رَبِّكَ لَا يؤْمِنُونَ حَتّى يحَكمُوكَ فِيما شَجَرَ بَينَهُمْ ثُمَّ لَا يجِدُوا فِى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيتَ وَ يسَلِّمُوا تَسْلِيماً» (۶۱۵).

طعم ایمان آنگاه در ذائقه روح انسانی حاصل شود که در احکام مقرّره الهیه انسان تسلیم باشد، به طوری که در

سینه اش نیز تنگی از آن حاصل نشود، و با روی گشاده و چهره باز از آن استقبال کند. در حدیث شریف کافی، از أمیرالمؤمنین علیه السلام نقل کند: «برای ایمان چهار رکن

است: توکل بر خدا، و تفویض امر به خدا، و رضا به قضاء خدا، و تسلیم برای امر خدا (سُبحانَه و تعالی)» (۶۱۶). کسی که دارای این ارکان چهارگانه نباشد ایمان ندارد.

فصل سوم: تسلیم از جنود عقل و ضد آن از جنودِ جهل است

اَنانیت و خودبینی، برخلاف فطره الله است؛ زیرا فطرت مخمور بر خداخواهی و خدابینی، و متنفّر از غیر خدا و تبعیت غیر اوست و چون فطرت به حالت اصلیه خود باشد، و محتجب به احتجابات طبیعت نشده باشد، خودسری و خود رأیی در امور نکند، و صبغه نفسانیه به خرج ندهد، و به واسطه سلامتِ فطرت تسلیمِ حق شود، و مَثَل قلبش مَثَل آینه ای گردد که جانب نورانی آن به طرف حق باشد که آنچه از عالم غیب وارد بر آن شود بی کم و کاست و بی تصرّف در آن نقش بندد، و تسلیم واردات غیبیه چنان شود که خود را بکلّی از دست دهد.

پس معلوم شد که تسلیم از فطریات مخموره و از جنود عقل و رحمان است؛ چنانکه ضدّ آن: شک به معنی عامّ - که شامل جحود و تکذیب و انکار هم شود - از جنود جهل و برخلاف فطرت مخموره، و به واسطه احتجاب فطرت است به حجابهای طبیعت و اَنانیت و خودرأیی و خودسری و خودخواهی که همه آنها برخلاف فطرت الهیه است.

در اینجا مناسب است که این اوراق را نورانی کنیم به ذکر یک حدیث از اهل بیت وحی و عصمت:

عَنْ سُفْیانَ بْنِ عُیینَهَ

قالَ: «سَألْتُهُ – أی الصادق علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَ جَلَ: «إلَا مَنْ أتَی اللَهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ» (۶۱۷)»؟ قالَ: «القَلْبُ السَّلِیمُ الَذی یلْقی رَبَّهُ وَ لَیسَ فِیهِ أحَدٌ سِواهُ. قالَ: وَ کلُّ قَلْبٍ فِیهِ شِرْک أوْ شَک، فَهُوَ ساقِطٌ و إنَّما أرادَ بِالزُّهْدِ فِی الدُّنْیا لِیفرَغَ قُلُوبَهُمْ لِلآخِرَهِ». (۶۱۸)

قلب سلیم آن قلبی است که در آن غیر خدا نباشد، و از شك و شرك خالص باشد. اعراض از دنیا – که مورد سفارش بلیغ اولیاء خدا است – برای آن است که قلوب از دنیا فارغ شوند و

۳۵۵

مهیای آخرت – که به حقیقت مقام لقاء الله است – بلکه تمام شرایع و ادیان و تمام احکام و اخلاق و معاملات و بدایات و نهایات و ارتیاضات برای لقاءالله است و آن مقصد اصلی از همه چیز است و تسلیم به حقیقت کامله، کفیل همه این معانی تواند بود.

تمام شرك و شکها از آن پیدا شود که روح را انسان تسلیمِ ولی مطلق که حق تعالی است، نکرده. اگر روح تسلیم شد، تمام ممالك وجود تسلیم شود. پس اعضاء ظاهره و قوای مُلکیه نیز تسلیم شوند. تسلیم شدن آنها آن است که از خود و اَنانیت خود حرکت و سکونی نکنند، و قبض و بسط آنها تحت اراده حق تعالی باشد، و نمونه قربِ نوافل در او حاصل شود «کنْتُ سَمْعَهُ الذی یسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الذی یبْصِرُ بِهِ ...». (۶۱۹)

در مقابلِ تسلیمِ مطلق، تزلزل و شك است که برای آن مراتبی است که بعضی مراتب آن را شك جَلی و بعضی را شك خَفی و أخفی گوئیم. «شک جَلی» تزلزل در عقاید ظاهره

جلیه است، و «خفّی» تزلزل در معارف و اسرار توحید و «أخفی» حالت تلوین و عدم تمکین در مقامات مذکوره.

مقصد ۲۴ صبر و ضد آن: جزع

فصل اوّل: [معنی صبر و جزع]

برای صبر تعاریفی است که ما به ذکر بعضی از آنها اکتفا کنیم:

«الصبرُ حبْسُ النّفس علی جزعٍ کـامنٍ عن الشـکوی» (۶۲۰)؛ یعنی صبر عبـارت است از خودداری از شـکایات با آنکه در باطن جزع است. پس اظهـار نکردن جزع باطنی و شـکایت ننمودن از ناگوارها - بنا به این تعریف - صبر است و قریب به این معنی، حکیم بزرگوار خواجه طوسی قدس سره تعریف فرموده. (۶۲۱)

پس صـبر متقـوّم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد می شود کراهت داشـته باشـد در بـاطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار شکایت و جزع.

و شیخ عارف عبدالرزّاق کاشانی گفته:

مقصود از شکایت، شکایت به غیر حق است و امّا شکایت به خدا منافات با مقام صبر ندارد؛ چنانکه أیوب شکایت به خدا کرد آنجا که گفت: «أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» (۶۲۲). با این وصف، خداونـد درباره او فرمایـد: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (۶۲۳). (۶۲۴)

صـبر - به حسب این مرتبه — از مقامـات متوسّـطین است؛ زیرا مـادامی که نفس از وارداتِ از جـانب حق تعـالی کراهت دارد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است.

و مقـامِ ارفع از این مقـام مرتبه رضـای به قضـاست که در واردات بر نفس و بلیات و ناگوارها خوشوقت باشـد، و از جان و دل آنچه از جانب محبوب برسد خریدار باشد. در حدیث است که حضـرت باقر العلوم در کودکی از جابر پرسید: «در چه حالی؟» جابر گفت: در حالی هستم که مرض را

بهتر از صحّت می خواهم و فقر را بهتر از غنی. فرمود:

امّا ما اهل بیت اگر خدا صحّت بدهد، آن را بهتر واگر مرض بدهد، آن را بهتر؛ واگر فقر بدهد، آن را بهتر واگر غنی دهد آن را بهتر می خواهیم. (۶۲۵)

شاید جابر از جهت آنکه به خود اطمینان نداشته که در حال صحّت و سلامت و غنی و خوشی بتواند قلب خود را نگهدارد به طوری که اقبال قلبی به دنیا پیدا نکند و رکون به این قریه ظالمه ننماید، از این جهت چنین گفته؛ ولی مقام ولایت مقامی است که واردات در تحت سیطره آن واقع می شود. اگر تمام ملک جهان را به ولی کامل بدهند یا همه چیز را از او بگیرند، در قلبش اثری حاصل نشود، و هیچ یک از واردات در او تغییری ندهد.

بالجمله، صبر به این مرتبه که ذکر شد، از مقامات متوسّطین است و اینکه کمّل از اولیا را گاهی به آن موصوف نموده اند، یا صبر به مقامات عالیه را منظور داشتند - چنانکه پس از این اشاره به آن شود (۶۲۶) - یا مقصود آن است که صبر در آلام جسمانیه داشتند که به مقتضیات طبایع بشریه موجب تأثّر و تألّم است.

فصل دوم: مراتب صبر

و آن بسیار است و اینجا بعض مراتب آن را که مطابق حدیث نبوی است مذکور می داریم تا این فصل به منزله شرح آن حدیث باشد. قالَ رَسُولُ اللهِ:

الصَّبْرُ ثَلاثَةٌ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصیبَهِ؛ وَ صَبْرٌ عَلَی الطّاعَهِ؛ وَ صَبْرٌ عَنِ المَعْصِیهِ، فَمَنْ صَبَرَ عَلَی الْمُصِیبَهِ حَتّی یرُدَّها بِحُسْنِ عَزائِها، کَتَبَ اللهُ لَهُ ثَلَاثَمِائَهِ دَرَجهٍ ما بَینَ الدَّرَجهِ إلَی الدَّرَجهِ کما بَینَ السَّماءِ إلَی الأرْضِ، وَ مَنْ

صَبَرَ عَلَى الطّاعَهِ، كتَبَ اللهُ لَهُ سِتّمِائَهِ دَرَجَهٍ ما بَينَ الدَّرَجَهِ إلَى الدَّرَجَهِ كما بَينَ تُخُومِ الأرْضِ إلَى العَرْشِ؛ وَ مَنْ صَبَرَ عَلى الْمَعْصِيهِ، كتَبَ اللهُ لَهُ تِسْعَ مِائَهِ دَرَجَهٍ ما بَينَ الدَّرَجَهِ إلَى الدَّرَجَهِ كما بَينَ تُخُومِ الأرْضِ إلى مُنْتَهى العَرْشِ. (۶۲۷)

از این حدیث شریف سه درجه صبر که مبادی صبرهاست و از اُمّهات صبر متوسّطین است، معلوم می شود:

اوّل: صبر بر بلیات و مصیبات، که انسان در این گونه واردات خودداری کند و شکایت و جزع پیش خلق نکند؛ لکن جزع پیش خالق نقص نیست، بلکه پیش اهل معرفت عیب است؛ زیرا آن تجلّد و تصلّب است، و در مذهب عشق و مَحَبّت تجلّد عیب بزرگ است؛ بلکه اظهار عجز و نیازمندی مطلوب است، چنانکه گفته اند:

وَ یحْسُنُ إظهارُ التَجَلُّدِ لِلعِدَی

و یقبُحُ إلّا العَجْز عِندَ الأحِبّهِ (۶۲۸)

و نیز تجلُّدْ خودنمایی و اظهار وجود است، و این نزد اهل معرفت از بزرگترین جنایات است.

برای صبر در مصیبات، سیصد درجه ثواب است که میان هر درجه تا درجه دیگر مانند فاصله بین آسمان و زمین است.

دوم: صبر در اطاعت، که انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد، و نفس امّاره عنان از دست انسان نگیرد، و افسار گسیختگی نکند. به طور کلی افسار گسیختگی در دو مقام اتفاق

افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است:

مقام اوّل که صبر در آن آسان است، افسار گسیختگی در ترک طاعات است و صبر در این مرحله، مقاومت با نفس و شیطان و اتیان دستورات الهیه است با حدود شرعیه و شرایط و آداب قلبیه که اتیان به این شرایط و قیام به این آداب از مشکلات

است، و ما در آداب الصلاه شمه ای از آداب و شرایط مطلق عبادات و خصوص نماز را بیان کردیم.

مقام دوم که مشکلتر است صبر در آن، افسار گسیختگی پس از اتیان عمل و اطاعت است که نفس خود نگهدار باشد به طوری که قیام به آداب و شرایط ظاهره و باطنه عمل، عنان از دست نگیرد، و او را مبتلا به عُجب و کبر و دیگر توابع آن نکند.

چه بسا که شیطان و نفس امّاره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند، و انسان را با همه مشقّتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مُهْلِکات است که انسان را به شقاوت کشاند.

اگر مراقبت و مواظبت به درجه کامله نشود، و چون طبیب حاذق و پرستار دلسوز، انسان از خود نگهداری نکند و به عیوب نفسانی سرکشی ننماید، همان اعمالِ عبادیه و افعال صالحه صوریه، مایه سقوط انسان شود و خودداری و نگهبانی از نفس به طور کافی از مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد، مگر با توفیق خدا و دستگیری او.

برای صبر در طاعات ششصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، از اعماق زمین تا عرش است. این درجه از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات بالاتر است

و هم در سعه درجات؛ زیرا سعه هر درجه از تُخُوم ارض تا عرش است.

برای صبر در طاعات مقامات دیگری است که شاید این حدیث متعرض آنها نباشد، و آن در صورتی است که دامنه طاعت را وسیعتر کنیم تا به حقایق و سرائر توحید رسد. در این صورت، ثواب و اجر صاحب آن تحت میزان درجه بندی نیاید، و سعه درجه و کثرت آن از ساحت قدس او دور باشد، و اجر او علی الله و بلکه خود «الله» باشد؛ چنانکه درباره آنان وارد

است که نظر به جنّات و نعیم آن نکنند. (۶۲۹)

قلب سلیم که در آن غیر خدا نباشد البته در آن جهان هم - که نشئه ظهور ملکات و سرائر قلب است - در آن غیر خدا نخواهد بود.

در ضمیر ما نمی گنجد به غیر از دوست کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (۶۳۰)

شاید آیه شریفه: «یا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعی إلی رَبِّک راضِیةً مَرْضِیةً * فَادْخُلِی فِی عِبَادِی * وَ ادْخُلِی جَنَّتِی» (۶۳۱) نیز اشاره به مقام این طور اشخاص و کمّل از اولیا باشد؛ زیرا صاحب نفس مطمئنّه مخاطب شده به رجوع به ربّ خود او که البته حق تعالی است و راضی و مرضی بودن جذبه حبیب و محبوبی است که خود مرکب سیر الی الله است و نتیجه دخول در جرگه عبادالله - که از تمام صبغه ها مبرّی، و به حقیقت اخلاص موصوفند - و ثمره آن دخول در جنّت لقاءالله است.

سوم: صبر در معصیت که انسان در جهاد با نفس و جنود ابلیس خودداری و صبر، و به واسطه پافشاری، بر

آنها غلبه کند. برای این درجه، مقامات و حقایق و رقایق بسیار است، و در هر درجه صبر در این مقام مشکلتر و دقیقتر از صبر در طاعات است؛ بلکه اگر کسی از این ورطه گذشت، صبر در طاعات برای او سهل و آسان شود. پس مهمتر از هر چیز برای سالك الی الله، صبر در معصیت است.

همان طور که صبر در مجاهده با قوّه شهوت و غضب و شیطنت - که منشأ معاصی صوریه اند - از اشقّ امور است بر انسان، و از طاعات صوریه قیام بر آن بسیار مشکلتر است، همین طور قیام در مقابل شیطان بزرگ و نفس - که مبدأ معاصی قلبیه و باطنیه هستند - و صبر در مجاهده با آنان از مشکلترین مجاهدات است؛ زیرا در این مجاهده باید سالك قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انانیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبی فرو ریزد و بشکند تا به حقایق اخلاص قدم نهد، و به سرائر خلوص بار یابد، و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نبندد.

۳۶۰

برای صبر در معصیت، نهصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، فاصله مانند تُخُوم أرض تا منتهای عرش است. درجات این مقام از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات افزون است و هم در سعه درجات؛ زیرا فاصله تا منتهای عرش است.

برای صبر در معصیت، حقایق و سرائری است که تحت میزان درجات و سعه جسمانی در نیاید.

خدای تعالی جنّت را توصیف فرموده که: عرض آن سماوات و ارض است (۶۳۲)؛ و در این حدیث برای صابران درجاتی ذکر

شده است که هر درجه، سعه آن از سماوات و ارض بیشتر است.

آنچه عجالتاً به نظر نویسنده می رسد یکی از دو امر است:

اوّل آنکه مراد از جنّتی که در قرآن ذکر شده است جنّت اعمال باشد، لهذا ذکر فرموده است که: «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» و در آیه دیگر می فرماید: «أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (۶۳۳) و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است و مراد از این درجات که در حدیث شریف مذکور است درجات جنّت اخلاق باشد به مناسبت آنکه این درجات برای صبر است، و صبر از اخلاق است، و بهشت اخلاق سعه اش به قدر سعه کمال انسانی است در مرتبه متوسّطه، و برای آن حدّی به این موازین نتوان درست کرد.

دوم آنکه مراد از سماوات و ارض که در قرآن شریف است، اعمّ از سماوات و ارض جسمانی، و مراد از درجات در روایت، درجات بهشت جسمانی باشد.

فصل سوم: صبر از جنود عقل و جزع از جنود جهل است

چون فطرت اصلیه انسانی بر حبّ کمال و جمال، و خداخواه و خدابین است، پس آنچه از واردات بر او وارد شود از جانب خدا - گرچه به حسب طبیعت ناگوار باشد - اظهار جزع نکند، و جزع از واردات حق را عیب شمارد و چون محتجَب به حجب نفسانیه طبیعیه شد و

زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت، بر واردات بی تابی و جزع و از فقدان مطلوبات طبیعیه ناشکیبایی نماید.

رجل روحانی که به فطرت اصلیه خدا داده باقی باشد، صبر کند و عنان گسیختگی ننماید، و قوّت روح او بر مطلوبات طبیعت چیره شود، و دست و پای خود را در پیشامدها گم نکند، و چون از حبّ دنیا و نفس وارسته است،

فقدان آنها او را نلرزاند؛ چه تمام لغزشها از حبّ دنیا و نفس ریشه می گیرد.

مبدأ اصلی احتجابات، احتجاب به حُجُب دنیا و نفس است و حُجُب ظلمانیه - که در حدیث شریف وارد است (۶۳۴) - همان حُجُب دنیا و نفس است.

پس فطرت، که حبِّ به کمال مطلق دارد، چون محتجَب به حجاب طبیعت و نفس شد، کمال را در مطلوبات طبیعیه و نفسانیه پندارد، و برای فقدان آن جزع و بی ثباتی کند و چون از این احتجاب بیرون آید، فقط فقدان وصال محبوب برای او ناگوار است، و جزع او بر فراق محبوب حقیقی باشد.

فصل چهارم: [احادیث این باب]

حضرت صادق (سلام الله علیه) فرمود:

چون روز قیامت شود، یک دسته از مردم برخیزند و بیایند به درِ بهشت. به آنها گفته شود که شما چه اشخاصی هستید؟ می گویند: ما اهل صبر هستیم. گفته شود: شما بر چه چیز صبر کردید؟ می گویند: ما بر طاعت خدا صبر کردیم، و از معصیت خدا صبر کردیم. پس خدای (عزّوجلّ) فرماید: راست گفتند، داخل بهشت شوید و این است مفاد قول خدای تعالی: «إِنَّمَا يوَفَّى الصَّابِروُنَ أجْرَهُمْ بِغَيرِ حِسَابٍ (۶۳۵)». (۶۳۶)

از حضرت باقرعلیه السلام منقول است:

چون پدرم علی بن الحسین علیه السلام را وفات رسید، مرا به سینه خود چسبانید و فرمود: «ای

پسرک من! وصیت می کنم تو را به چیزی که پدرم مرا وصیت کرد در وقتی که وفات او رسید، و به آن چیزی که گفت پدرش او را وصیت کرده: ای پسرک من! صبر کن بر حقّ گرچه تلخ باشد». (۶۳۷)

از حضرت صادق علیه السلام روایت است که فرمود:

صبر کنید بر دنیا؛ که همانا آن ساعتی است. آنچه از

آن گذشته، اَلم و سروری ندارد، و آنچه نیامده نمی دانی چه چیز است. همانا آنچه هست همان ساعتی است که تو در آن هستی، پس صبر کن در آن بر طاعت خدا و صبر کن در آن از معصیت خدا. (۶۳۸)

از حضرت باقرعلیه السلام منقول است:

من صبر می کنم از این غلامم و از اهلم بر آن چیزی که از حنظل تلختر است. همانا کسی که صبر کند نائل شود به واسطه صبرش درجه صائم قائم را، و درجه شهیدی را که در جلو محمّد صلی الله علیه و آله ضربت زده باشد. (۶۳۹)

عَنْ نَهْجِ البَلاغَهِ: «لا يعْدَمُ الصَّبُورُ الظَّفَرَ، وَ إنْ طالَ بِهِ الزَّمانُ» (۶۴۰) و «مَنْ لَمْ ينْجِهِ الصَّبْرُ أهْلَكَهُ الجَزَعُ». (۶۴۱)

اخبار و آثار در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۶۴۲)

مقصد ۲۵ صَفْح و ضدّ آن: انتقام

فصل اوّل: [ثمرات صفح و مضرّات انتقام]

از بزرگترین کمالات انسانی تجاوز از اشخاصی است که به او بدی کردند و صفت عفو و تجاوز، از صفات جمالیه حق تعالی است که اتّصاف به آن تشبّه به مبادی عالیه است. کسی که تحت تربیت ربِّ العالمین واقع و مربوب ذات مقدّس حق تعالی شد، باید در او از صفات

جمال حق (جلّ و علا) جلوه ای حاصل شود، و مرآتِ جمالِ جمیل الهی گردد. از بزرگترین اوصاف حق، رحمت بر عباد و تجاوز از سیئات و عفو از خطیئات است.

اگر در انسان حظّی از این اوصاف نباشد، در جواب سؤال قبر - که وقت بروز سرائر است - نتواند گفت: «رَبِّی اللهُ» آنگاه که سؤال شود: «مَنْ رَبُّكَ» (۶۴۳)؛ زیرا انتخاب این اسم در بین اسما، اشارت به آن شاید باشد که تحت تربیت کی بودی،

و دست قدرت کی در تو متصرّف بود در حیات دنیاوی؟ پس اگر انسان تحت ربوبیت ذات مقدّس حق تربیت شده، و ظاهر و باطنش مربّی به آن تربیت باشد، جواب تواند دهد. وگرنه، یا جواب ندهد یا «ربّی الشّیطان» و «ربّی النفس الأمّاره» شاید بگوید.

ریشه صفح و تجاوز، از ترک حبّ دنیا و نفس، آب می خورد؛ چنانکه انتقام و غضب بی مورد - که در این مقام مقصود است - از حبّ دنیا و نفس و اهمیت دادن به مآرب دنیایی ریشه می گیرد.

از این بیان معلوم شد که صفح از جنود عقل و رحمان و از لوازم فطرت مخموره و ضدّ آن انتقام از جنود جهل و ابلیس و از لوازم فطرت محجوبه است؛ زیرا آنان که به فطرت اصلیه و روحانیت فطریه خود باقی هستند، از آلودگی به مَحَبّت دنیا و نفس مبرّی و از تکالب - که از خواصّ نفس سبعی است - عاری هستند.

امّا محتجبین به حجاب طبیعت، چون سر و کار با آمال نفسانیه و مطلوبات طبیعیه دارند، بر سر جیفه آن تکالب کنند، و قوّه غضب خود را در راه طبیعت خرج کنند، و وسائلی را که خدای تعالی برای خلاص از دام دنیا و طبیعت به آنها داده، با همان وسائل در دام آن افتند، و به نعمتها و امانتهای خدایی خیانت کنند، و دست ناپاک نفس أمّاره را بر آنها دراز کنند.

فصل دوم: بعضی از احادیث شریفه در این باب

قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «عَلَیکمْ بِالْعَفْوِ؛ فَإنَّ الْعَفْوَ لا یزِیدُ الْعَبْدَ إلّا عِزّاً، فَتعافَوْا یعِزّکمُ اللّهُ». (۶۴۴)

و قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله فِی خُطْبَةٍ: «ألا اُخْبِرُکمْ بِخَیرِ خَلائِقِ

الدُّنْیا وَ الآخِرَهِ؟ العَفْوُ عَمَّنَ

۳۶۴

ظَلَمَک، وَ تَصِلُ (۶۴۵) مَنْ قَطَعَک، وَ الإحْسانُ إلی مَنْ أساءَ إلَیک وَ إعطاءُ مَنْ حَرَمَک». (۶۴۶)

عَنْ أمِیرِ المُؤْمِنینَ علیه السلام: «لا یکونَنَّ أخُوک عَلی قَطِیعَتِک أقْوی مِنْک عَلَی صِلَتِهِ، وَ لا عَلَی الإساءهِ إلَیک أقْدَرُ مِنْک عَلی الإحْسانِ إلَیهِ». (۶۴۷)

احادیث شریفه درباره عفو از ظالم و کظم غیظ بسیار است، از آن جمله درباره کظم غیظ:

قالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله: «مِنْ أحَبِّ السَّبِیلِ إلی اللهِ عَزَّوَجَلَّ جُرْعَتانِ: جُرْعَهُ غَیظٍ تَرُدُّها بِحِلْمٍ، وَ جُرْعَهُ مُصِیبَهٍ تَرُدُّها بِصَبْرٍ». (۶۴۸)

وَ عَنِ النَّبِی صلی الله علیه و آله:

یا عَلِی! اُوْصِیک بِوَصِیهٍ فَاحْفَظْها، فَلا تَزالُ بَخَیرٍ ما حَفَظْتَ وَصِیتی،

یا عَلِی! مَنْ کظَمَ غَیظاً و هو یقْدِرُ عَلی إمْضائِهِ، أعْقَبَهُ اللهُ یوم القیامه أمْناً وَإیماناً یجِدْ طَعْمَهُ ... (۶۴۹)

ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می دهیم، و تتمّه آن را با خواست خدا در مجلّد دیگر قرار می دهیم (۶۵۰)، و از خدای تعالی توفیق اتّصاف و تحقّق به جنود عقل و احتراز و تبرّی از جنود شیطان و جهل می طلبم. وَ الْحَمْدُ لِلّهِ أوّلاً وَ آخِراً وَ ظاهِراً وَ باطِنَاً.

به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد و شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم و السلام

۳۶۵

آموزش عقاید

مشخصات کتاب

سرشناسه: مصباح، محمدتقی، - ۱۳۱۳

عنوان و نام پدیدآور: آموزش عقاید / مصباح یزدی

مشخصات نشر: قم: دار الثقلین، ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهری: ۳ ج در یک مجلد (۵۰۴ ص.)

شابک: ۹۶۴ - ۶۸۲۳ - ۰۰ - ۹ ۱۵۰۰۰ ریال (زرکوب)؛ ۱۲۰۰۰ ریال (شومیز)

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: این کتاب

توسط ناشرین مختلف در سالهای متفاوت به چاپ رسیده است

یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

موضوع: کلام شیعه امامیه

موضوع: شیعه - - عقاید

موضوع: شیعه - - اصول دین

رده بندی کنگره: ۵ / BP۲۱۱ / م ۸آ۵۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸ - ۲۰۸۲۱

مقدمه

مقدمه

«بسم الله الرحمن الرحیم»

الحمـد لله ربّ العـالمین و الصـلوه و السّـلام علی خیر خلقه محمـد و آله الطاهرین. لاسـیما بقیه الله فی الارضـین عجل الله تعالی فرجه و جعلنا من اعوانه و انصاره.

عقایـد و انـدیشه هـای بنیـادی، پـایه و اسـاس هر نظام ارزشـی و هر ایـدئولوژی منسـجم را تشـکیل می دهـد و آ گاهانه یا نیمه آ گاهـانه در شـکل گیری رفتـار انسانها اثر می گـذارد. از این روی، برای برقراری و تحکیم نظام ارزشـی و رفتاری اسـلام باید مبـانی عقیـدتی آن که ریشه هـای این درخت تنومنـد و پربرکت بشـمار می رود در دل هـا پابرجـا گردد تـا همواره میوه هـای شیرین و گوارایش را ببار آورد و سعادت خوشبختی دو جهان را تأمین کند.

بهمین جهت، دانشـمندان اسـلامی از نخستین قرن ظهور اسـلام به تبیین عقایـد اسـلامی در شـکلهای گونـا گون و با شـیوه های مختلف پرداختند و از جمله، علماء کلام، کتابهای کلامی را در سـطحهای متفاوت، تدوین کردند. در عصـر جدید هم با توجه به شـبهات نوظهور، کتابهـای عقیـدتی مختلفی نوشـته و در دسترس همگان قرار داده شـده است. اما غالباً اینگونه کتابها در دو سطـح کاملاـ متفـاوت، نگـارش یـافته است. یکی در سـطح عمومی بـا بیانـات سـاده و توضـیحات فراوان، و دیگری در سـطح تخصّصـی بـا بیانات پیچیـده و عبارات سـنگین و اصـطلاحات علمی و در این میان، جای کتابهایی که برای تـدریس در سـطح متوسط،

مناسب باشد خالی مانده، و سالهاست که مدارس دینی احساس نیاز شدید به چنین متون درسی می کنند.

از این روی، به پیشنهاد مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی و با کمک گروهی از فضلاء مؤسسه در راه حق، اقدام به تهیه این کتاب کردیم که ویژگیهای آن از این قرار است:

(صفحه ۶)

۱ - سعی شده مطالب کتاب با ترتیب منطقی تنظیم گردد و در حد امکان، برای تبیین مسائل به مطالب آینده حواله داده نشود.

۲ - کوشیده ایم تا می توانیم از عبارات روشن و ساده استفاده کنیم و از بکار گرفتن اصطلاحات پیچیده و عبارات دشوار پرهیز نماییم و نیز زودیابی معانی را فدای پیرایه های ادبی نسازیم.

۳ - سعی کرده ایم برای اثبات مطالب، از دلیلهای متقن و نسبتاً روشن، بهره بگیریم و از انباشتن دلایل متعدد و احیاناً سست بپرهیزیم.

۴ - نیز کوشیده ایم از توضیحات زائدی که موجب خستگی دانشجویان می شود پرهیز کرده، ایجاز مطلوب را رعایت کنیم.

۵ - چون این کتاب برای تدریس در یک سطح متوسط در نظر گرفته شده و از آوردن استدلالات عمیق و پیچیده که نیاز به آشنایی با فلسفه یا تفسیر یا فقه الحدیث دارد خودداری، و در مورد ضرورت، به تبیین مقدمات لازم، بسنده کرده ایم و تکمیل و بررسی دیگر ابعاد مسائل را به کتب دیگر حواله داده ایم تا شوق ادامه تحصیل و تحقیق را در دانشجو برانگیزد.

۶ - محتوای کتاب به صورت درسهای جداگانه، تقسیم و به طور متوسط، خوراک یک جلسه در یک درس، گنجانیده شده است.

۷ - نکات مهم بعضی از دروس، در درسهای آینده، مورد تأکید و گاهی مورد تکرار، واقع شده

تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.

۸ - در پایان هر درسی سؤالاتی طرح شده که کمک شایانی به بهتر آموختن می کند.

۹ - بی شک، این کتاب نیز خالی از نقاط ضعف نخواهد بود و امیدواریم با استفاده از انتقادات و پیشنهادهای اساتید محترم، برخی از آنها در چاپهای بعد، اصلاح شود.

به امید آنکه این خدمت کوچک در پیشگاه مقدس حضرت ولی ارواحنا فداه و عجل اللّه فرجه الشریف مورد قبول واقع شود و به عنوان اداء بخشی از دیون ما به حوزه علمیه و به شهداء والا مقام، پذیرفته گردد.

قم محمدتقی مصباح یزدی

شهریور ۱۳۶۵ شمسی

دین

۱ دین چیست؟

مفهوم دین

(صفحه ۱۱)

هدف این کتاب، تبیین عقاید اسلامی است که اصطلاحاً «اصول دین» نامیده می شود. از این روی، لازم است قبل از هر چیز، توضیح مختصری پیرامون واژه «دین» و واژه های مناسب با آن بدهیم زیرا چنانکه در علم منطق، بیان شده، جایگاه «مبادی تصوّری» (= تعریفات) قبل از سایر مطالب است.

دین واژه ای است عربی که در لغت به معنای اطاعت و جزاء و ... آمده، و اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده ای برای جهان و انسان، و دستورات علمی متناسب با این عقاید می باشد. از این روی، کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده ای نیستند و پیدایش پدیده های جهان را تصادفی، و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می دانند «بی دین» نامیده می شوند. اما کسانی که معتقد به آفریننده ای برای جهان هستند هر چند عقاید و مراسم دینی ایشان، توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» شمرده می شوند و بر این اساس، ادیان موجود در میان انسانها به حق و باطل، تقسیم می شوند، و دین حق

عبارتست از: آیینی که دارای عقایـد درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تأکیـد قرار دهد که از ضـمانت کافی برای صحت و اعتبار، برخوردار باشند.

اصول و فروع دین

با توجه به توضیحی که درباره مفهوم اصطلاحی دین، داده شد روشن گردید که هر دینی

(صفحه ۱۲)

دست کم از دو بخش، تشکیل می گردد: ۱ عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد. ۲ دستورات عملی که متناسب با آن پایه یا پایه های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد.

بنـابراین، کاملاـ بجـاست کـه بخش عقایــد در هر دینی «اصـول»، و بخش احکـام عملی «فروع» آن دیـن نامیـده شـود چنـانکه دانشمندان اسلامی، این دو اصطلاح را در مورد عقاید و احکام اسلامی بکار برده اند.

جهان بینی و ایدئولوژی

واژه های جهان بینی و ایـدئولوژی، به معنای کمابیش مشابهی بکار می رود، از جمله معانی جهان بینی این است: «یک سلسـله اعتقـادات و بینشـهای کلی هماهنـگ دربـاره جهان و انسان، و به طور کلی درباره هستی» و از جمله معانی ایـدئولوژی اینست: «یک سلسله آراء کلّی هماهنگ درباره رفتارهای انسان».

طبـق ایـن دو معنی می تـوان سیســتم عقیـدتی و اصـولی هر دیـن را جهـان بینی آن دیـن، و سیســتم کلی احکـام عملی آن را ایـدئولوژی آن به حسـاب آورد و آنهـا را بر اصول و فروع دین، تطبیق کرد. ولی بایـد توجه داشت که اصـطلاح ایـدئولوژی، شامل احکام جزیی نمی شود چنانکه جهان بینی نیز شامل اعتقادات جزیی نمی گردد.

نکته دیگر آنکه: گاهی کلمه ایدئولوژی به معنای عامی بکار می رود که شامل جهان بینی هم می شود. ۱

جهان بینی الهی و مادی

در میان انسانها انواعی از جهان بینی، وجود داشته و دارد، ولی همگی آنها را می توان براساس پذیرفتن ماوراء طبیعت و انکار آن، به دو بخش کلی تقسیم کرد: جهان بینی الهی، و جهان بینی مادی.

پیرو جهان بینی مادی، در زمان سابق بنام «طبیعی» و «دهری» و احیاناً «زندیق» و

*****

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون جهان بینی و ایدئولوژی رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس اول.

«ملحد» نامیده می شد و در زمان ما «مادی» و «ماتریالیست» نامیده می شود.

مادی گری، نحله های مختلفی دارد و مشهورترین آنها در عصر ما «ماتریالیسم دیالکتیک» است که بخش فلسفی مارکسیسم را تشکیل می دهد.

ضمناً روشن شد که دایره کاربرد «جهان بینی» وسیعتر از عقاید دینی است زیرا شامل عقاید الحادی و ماده گرایانه نیز می شود، چنانکه واژه ایدئولوژی نیز اختصاص به مجموعه احکامی دینی ندارد.

ادیان آسمانی و اصول آنها

درباره کیفیت پیدایش ادیان مختلف، در میان دانشمندان تاریخ ادیان و جامعه شناسی و مردم شناسی، اختلافاتی وجود دارد. ولی براساس آنچه از مدارک اسلامی به دست می آید باید گفت: تاریخ پیدایش دین، همزمان با پیدایش انسان است و اولین فرد انسان (حضرت آدم «ع») پیامبر خدا و منادی توحید و یگانه پرستی بوده، و ادیان شرک آمیز همگی در اثر تحریفات و اعمال سلیقه ها و اغراض فردی و گروهی پدید آمده است. ۱

ادیان توحیدی که همان ادیان آسمانی و حقیقی هستند دارای سه اصل کلی مشترک می باشند: اعتقاد به خدای یگانه، اعتقاد به زندگی ابدی برای هر فردی از انسان در عالم آخرت و دریافت پاداش و کیفر اعمالی که در این جهان انجام داده است، و اعتقاد به بعثت پیامبران از طرف خدای متعال برای

هدایت بشر بسوی کمال نهایی و سعادت دنیا و آخرت.

این اصول سه گانه، در واقع، پاسخهایی است به اساسی ترین سؤالاتی که برای هر انسان آگاهی مطرح می شود: مبدأ هستی کیست؟ پایان زندگی چیست؟ از چه راهی می توان بهترین

*****

۱. از جمله تحریفهایی که در بعضی از ادیان آسمانی برای جلب رضایت جباران و ستمگران انجام گرفته این است که دایره دین را محدود به رابطه انسان با خدا، و احکام دین را منحصر به مراسم مذهبی خاصی قلمداد کرده اند و مخصوصاً سیاست و تدبیر امور جامعه را خارج از قلمرو دین، معرفی نموده اند در صورتی که هر دین آسمانی، عهده دار بیان همه مطالبی است که مورد نیاز افراد جامعه برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخرویشان می باشد و عقل انسانهای عادی برای شناختن آنها کافی نیست چنانکه توضیح این مطلب در جای خودش خواهد آمد و آخرین پیامبری که از طرف خدای متعال، مبعوث می شود می بایست معارف و دستوراتی را که تا پایان جهان، مورد نیاز انسانهاست در اختیار ایشان قرار دهد و از این روی، بخش مهمی از تعالیم اسلام، مربوط به مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.

(صفحه ۱۴)

برنامه زیستن را شناخت و اما متن برنامه ای که از راه تضمین شده وحی، شناخته می شود همان ایدئولوژی دینی است که برخاسته از جهان بینی الهی می باشد.

عقاید اصلی، لوازم و ملزومات و توابع و تفاصیلی دارد که مجموعاً سیستم عقیدتی دین را تشکیل می دهد و اختلاف در اینگونه اعتقادات، موجب پیدایش ادیان و فرقه ها و نحله های مذهبی مختلف شده است. چنانکه اختلاف در نبوت بعضی از انبیاء الهی و تعیین کتاب آسمانی معتبر، عامل

اصلی اختلاف بین ادیان یهودی و مسیحی و اسلام شده و اختلافات دیگری را در عقاید و اعمال، بدنبال آورده است که بعضاً با اعتقادات اصـلی، سازگار نیست، مانند اعتقاد به تثلیث مسـیحی که با توحید، وفق نمی دهد هر چند مسیحیان در صدد توجیه آن برآمـده انـد. همچنین اختلاـف در کیفیت تعیین جانشـین پیـامبر که بایـد از طرف خـدا، یـا از طرف مردم تعیین شود عامل اصلی اختلاف بین شیعه و سنی در اسلام شده است.

حاصل آنکه

توحیـد و نبوت و معاد، اساسـی ترین عقایـد در همه ادیان آسـمانی است ولی می توان عقاید دیگری را که یا از تحلیل آنها به دست می آیـد، یا از توابع آنها می باشد طبق اصـطلاح خاصـی جزء عقاید اصـلی بحساب آورد، مثلا می توان اعتقاد به وجود خدا را یک اصل، و اعتقاد به وحدت او را اصل دوم شمرد، یا اعتقاد به نبوت پیغمبر خاتم (ص) را اصل دیگری از اصول دین اسـلام شـمرد. چنانکه بعضـی از دانشـمندان شـیعه «عـدل» را که یکی از عقایـد فرعی توحید است اصل مسـتقلی شـمرده اند و «امـامت» را کـه از توابع نبـوت است اصـل دیگری محسـوب داشـته انـد. در حقیقت، اسـتعمال واژه «اصـل» در مـورد اینگـونه اعتقادات، تابع اصطلاح و قرارداد است و جای بحث و مناقشه ندارد.

بنابراین، واژه «اصول دین» را می توان به دو معنای عام و خاص بکار برد: اصطلاح عام آن در برابر «فروع دین» و بخش احکام بکار می رود و شامل همه عقاید معتبر می شود، و اصـطلاح خاص آن، به اساسی ترین عقاید، اختصاص می یابد. نیز می توان تعدادی از عقاید مشترک بین همه ادیان آسمانی مانند اصول سه گانه (توحید، نبوت، معاد) را

«اصول دین» به طور مطلق و آنها را با اضافه یک یا چند اصل دیگر «اصول دین خاص» و یا با اضافه کردن یک یا چند اعتقادی که مشخصات مذهب و فرقه خاصی است «اصول دین و مذهب» یا «اصول عقاید یک مذهب» بحساب آورد.

(صفحه ۱۵)

پرسش

۱ - مفهوم لغوی و اصطلاحی دین را بیان کنید.

۲ - جهان بینی و ایدئولوژی را تعریف، و فرق بین آنها را بیان کنید.

۳ - دو نوع کلی جهان بینی را توضیح دهید.

۴ - دو اصطلاح عام و خاص اصول دین را شرح دهید.

۵ - اصول مشترک بین همه ادیان آسمانی کدامند و وجه اهمیت آنها چیست؟

۲ پی جویی دین

انگیزه های پژوهش

(صفحه ۱۹)

از ویژگیهای روانی انسان، میل فطری و غریزی به شناختن حقایق و اطلاع از واقعیتهاست که از آغاز کودکی در هر انسانی ظاهر می شود و تا پایان عمر، ادامه دارد. همین فطرت حقیقت جویی که گاهی بنام «حس کنجکاوی» نامیده می شود می تواند انسان را وادار کند تا درباره مسائلی که در چارچوبه دین، مطرح می شود بیندیشد و درصدد شناختن دین حق برآید، مانند این مسائل:

آیا موجود نامحسوس و غیرمادی (غیب) وجود دارد؟ در صورت وجود، آیا رابطه ای بین جهان غیب و جهان مادی و محسوس هست؟ در صورت وجود رابطه، آیا موجود نامحسوسی هست که آفریننده جهان مادی باشد؟

آیا وجود انسان، منحصر به همین بدن مادی، و حیات او محدود به همین زندگی دنیوی است، یا زندگی دیگری هم دارد؟ در صورت وجود زندگی دیگر، آیا رابطه ای بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، وجود دارد؟ در صورت وجود رابطه، چه نوع از پدیده های دنیوی در امور اخروی مؤثر است و چه راهی برای شناختن برنامه صحیح زندگی وجود دارد، برنامه ای که سعادت انسان را در دو جهان، تضمین نماید و سرانجام، آن برنامه کدام است؟

پس غریزه حقیقت جویی، نخستین عاملی است که انسان را برای بررسی همه مسائل، و از جمله مسائل دینی و شناختن دین

حق

بر می انگیزاند.

عامل دیگری که رغبت انسان را به شناختن حقایق، تقویت می کند اینست که رسیدن به

(صفحه ۲۰)

سایر خواسته ها که هر کدام متعلق یک یا چند میل فطری دیگر (غیر از میل به شناخت حقایق) است در گرو شناختهای خاصی می باشد، چنانکه بهره مندی از نعمتهای گوناگون مادی و دنیوی، مرهون تلاشهای علمی است و پیشرفت علوم تجربی کمک فراوانی به دستیابی انسان به خواسته هایش می کند و در صورتی که دین نیز بتواند کمکی به تأمین خواسته ها و منافع و مصالح انسان بکند و جلو زیانها و خطرها را بگیرد برای وی مطلوب خواهد بود و غریزه منفعت طلبی و گریز از زیان، عامل دیگری برای پژوهش درباره دین، شمرده خواهد شد.

ولی با توجه به وسعت دایره دانستنیها و فراهم نبودن شرایط کافی برای شناختن همه حقایق، ممکن است انسان، مسائلی را برای پژوهش برگزینند که حل آنها آسانتر و نتایج آنها محسوستر و سهل الوصولتر باشد و از بررسی مسائل مربوط به دین، به گمان اینکه حل آنها دشوار است یا نتایج علمی مهمی ندارد خودداری کند. از این روی، باید توضیح داده شود که مسائل دینی از اهمیت ویژه ای برخوردار است بلکه پژوهش درباره هیچ موضوعی ارزش بررسی و تحقیق پیرامون این موضوعات را ندارد.

یادآوری می کنیم که بعضی از روانشناسان و روانکاوان ۱ معتقدند که اساساً خداپرستی، یک خواست فطری مستقل است و منشاء آن را «حس دینی» می نامند و آن را در کنار حس کنجکاوی و حس نیکی و حس زیبایی، بُعد چهارمی برای روح انسانی به حساب می آورند.

ایشان با استفاده از شواهد تاریخی و دیرینه شناسی، خاطر نشان می کنند که خداپرستی

همواره به نوعی در میان انسانها وجود داشته، و همین همگانی و همیشگی بودن، نشانه فطری بودن آنست.

البته معنای عمومیت گرایش فطری، این نیست که همیشه در همه افراد، زنده و بیدار باشد و انسان را آگاهانه بسوی مطلوب خودش برانگیزاند، بلکه ممکن است تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتهای ناصحیح، به صورت خفته و غیرفعال درآید. یا از مسیر صحیح خودش منحرف گردد چنانکه در مورد سایر غرایز هم، چنین خفتنها و سرکوفتگیها و انحرافات، کمابیش یافت می شود.

*****

۱. رجوع کنید به کتاب حس مذهبی، و کتاب انسان موجود ناشناخته، و کتاب دین و روان.

(صفحه ۲۱)

طبق این نظر، پی جویی دین، دارای انگیزه فطری مستقلی است و نیازی به اثبات لزوم آن از راه دلیل و برهان ندارد.

این بیان را می توان با شواهدی از آیات و روایات مربوط به فطری بودن دین کمابیش تأیید کرد ولی نظر به اینکه تأثیر این میل فطری، آگاهانه نیست ممکن است کسی در مقام بحث و احتجاج، منکر وجود چنین گرایشی در خودش بشود. از این روی، ما به این بیان، بسنده نمی کنیم و به اثبات اهمیت پی جویی دین، از راه دلیل عقلی می پردازیم.

اهمیت پی جویی دین

روشن شد که میل فطری به شناخت حقایق از یک سوی، و علاقه به دستیابی به منفعت و مصلحت و ایمنی از زیان و خطر از سوی دیگر، انگیزه نیرومندی برای اندیشیدن و تحصیل دانشها و بینشهای اکتسابی می باشد. بنابراین، هنگامی که شخصی مطلع شود از اینکه در طول تاریخ، سلسله ای از انسان های برجسته ادعا کرده اند که ما از سوی آفریننده جهان برای هدایت بشر بسوی سعادت دو جهان، برانگیخته شده ایم و در

راه رساندن پیام خویش و راهنمایی بشر، از هیچ کوششی و تلاشی دریغ نورزیده اند و هر گونه سختی و رنجی را تحمل کرده اند و حتی جان خودشان را نیز در راه این هدف، فدا کرده اند؛ چنین شخصی با همان انگیزه یاد شده، درصدد تحقیق پیرامون دین برمی آید تا ببیند که آیا ادعای پیامبران، درست و دارای دلایل منطقی کافی است یا نه. به ویژه هنگامی که اطلاع پیدا کند که دعوت ایشان مشتمل بر بشارت به سعادت و نعمت ابدی، و انذار از شقاوت و عذاب جاودانی بوده است. یعنی پذیرفتن دعوت ایشان مستوجب منافع احتمالی بی نهایت، و مخالفت با ایشان مستوجب ضررهای احتمالی بی نهایت می باشد. چنین کسی چه عذری می تواند برای تغافل و بی تفاوتی نسبت به دین بیاورد و درصدد تحقیق و پژوهش درباره آن برنیاید؟

آری، ممکن است کسانی در اثر تنبلی و راحت طلبی نخواهند زحمت تحقیق و بررسی را به خود بدهند، و یا به این علت که پذیرفتن دین، محدودیتهایی را پیش می آورد و ایشان را از

(صفحه ۲۲)

پاره ای کارهای دلخواهشان باز می دارد از پی جویی دین، سرباز بزنند ۱.

اما چنین کسانی می بایست به عاقبت وخیم این تنبلی و خودکامگی، تن در دهند و سرانجام، عذاب ابدی و شقاوت جاودانی را پذیرا شوند.

وضع چنین افرادی به مراتب، بدتر از کودک بیمار نادانی است که از ترس داروی تلخ، از رفتن نزد پزشک خودداری می کند و مرگ حتمی را به جان می خرد، زیرا کودک مزبور، رشد عقلی کافی برای تشخیص سود و زیان ندارد و زیان مخالفت با دستورات پزشک هم بیش از محرومیت از بهره های چند روزه

زنـدگی دنیا نیست ولی انسان بالغ و آگاه، توان اندیشـیدن درباره سود و زیان و سـنجیدن لـذتهای زودگـذر را با عذاب ابدی دارد.

بهمیـن جهت، قرآن کریم چنین افراد غفلت پیشه ای را از چارپایـان هم گمراهـتر دانسـته و دربـاره ایشـان می فرمایـد: «أُولئِكَ كالْأَنْعـامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ» ۲ و در جای دیگر، آنان را بـدترین جنبندگان معرفی می کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكمُ الَّذِينَ لا يعْقِلُونَ» ۳.

حل یک شبهه

ممکن است کسانی چنین بهانه ای را دستاویز خودشان قرار دهند که تلاش برای حل یک مسأله، در صورتی مطلوب است که انسان، امیدی به یافتن راه حل آن داشـته باشد ولی ما چندان امیدی به نتیجه اندیشیدن درباره دین و مسائل آن نداریم و از این روی، ترجیح می دهیم که وقت و نیروی خود را صرف کارهایی کنیم که امید بیشتری به نتایج آنها داریم.

در برابر چنین کسانی باید گفت:

اولا امیـد به حل مسائل اساسـی دین به هیچ وجه کمتر از دیگر مسائل علمی نیست و می دانیم که حل بسـیاری از مسائل علوم، در سایه ده ها سال تلاش پیگیر دانشمندان، میسر

*****

۱. بَلْ يرِيدُ الْإِنْسانُ لِيفْجُرَ أَمامَهُ، سوره القیامه، آیه ۵.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۹. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراهترند آنان غافلانند.

۳. سوره انفال، آیه ۲۲. همانا بدترین جنبندگان نزد خدا کر و لالهایی هستند که حقایق را درک نمی کنند.

(صفحه ۲۳)

شده است.

ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل (= مقـدار احتمال) نیست بلکه می بایست «مقدار محتمل را نیز در نظر گرفت. مثلا اگر احتمـال سوددهی در مورد یـک کـار اقتصادی ۵٪ و در مـورد کـار دیگری ۱۰٪ باشـد ولی مقـدار سود محتمـل در کار اول، یکهزار

ریال و در کار دوم، یکصد ریال باشد کار اول، پنج مرتبه بر کار دوم، رجحان خواهد داشت با اینکه مقدار احتمال آن (۵٪) نصف مقدار احتمال در کار دوم (۱۰٪) است. ۱

و چون منفعت احتمالی پی جویی دین، بی نهایت است هر قدر هم احتمال دستیابی به نتیجه قطعی درباره آن، ضعیف باشد باز هم ارزش تلاش در راه آن، بیش از ارزش تلاش در هر راهی است که نتیجه محدودی داشته باشد و تنها در صورتی ترک پژوهش درباره دین عقلا موجه است که انسان، قطع به نادرستی دین یا غیرقابل حل بودن مسائل آن داشته باشد، اما چنین قطع و اطمینانی از کجا به دست می آید؟!

پرسش

۱ – انگیزه انسان برای شناختن حقایق چیست؟

۲ – چرا انسانها درباره همه حقایق به پژوهش نمی پردازند؟

۳ – منظور از حس دینی چیست و چه دلیلی برای وجود آن آورده اند؟

۴ – ضرورت پژوهش درباره اصول دین را بیان کنید.

۵ – آیا می توان امید نداشتن به حل قطعی مسائل دینی را عذری برای ترک پژوهش قرار داد؟ چرا؟

*****

۱. ۵۰ = ۱۰۰ / ۵۰۰۰ = ۱۰۰ / ۵ × ۱۰۰۰

۱۰ = ۱۰۰ / ۱۰۰۰ = ۱۰۰ / ۱۰ × ۱۰۰

۵ = ۱۰÷۵۰

(صفحه ۲۴)

۳ شرط انسان زیستن!

مقدّمه

(صفحه ۲۷)

در درس پیشین، ضرورت پی جویی دین و تلاش برای شناختن دین حق را با بیان ساده ای اثبات کردیم که مبتنی بر انگیزه فطری منفعت جویی و زیان گریزی انسان بود ۱، انگیزه ای که هر کسی می تواند در درون خود بیابد و به اصطلاح، علم

حضوری خطاناپذیر به آن دارد.

در این درس می خواهیم همـان مطلب را با بیان دیگری اثبات کنیم که مبتنی بر مقـدمات دقیقتری است و نتیجه آن اینست که اگر کسـی درباره دین نیندیشد و به جهان بینی و ایدئولوژی صـحیحی معتقد نشود به کمال انسانی نخواهد رسـید، بلکه اساسـاً نمی توان او را انسان حقیقی دانست و به دیگر سخن: شرط انسان زیستن، داشتن جهان بینی و ایدئولوژی صحیح است.

*****

۱. شـکل فنی دلیـل مزبور اینست: اگر رسـیدن به منفعت و گریز از زیـان، مطلوب فطری انسـان است پژوهش دربـاره دینی که مدعی ارائه راه صـحیح بسوی منفعت بی نهایت و ایمنی از ضـرر بی نهایت است ضـرورت دارد (ضرورت بالقیاس علت ناقصه برای تحقق معلول) اما رسیدن به منفعت و ایمنی از ضرر، مطلوب فطری انسان است، پس پژوهش

درباره چنین دینی ضرورت دارد.

این استدلال که در شکل «قیاس استثنائی» بیان شده مبتنی بر تحلیل منطقی خاصی درباره احکام عملی عقل و بازگشت آنها به ضرورت بالقیاس علت (فعل اختیاری) برای رسیدن به معلول (نتیجه مطلوب) است چنانکه در جای خودش بیان شده است.

دلیل مورد بحث در این درس را نیز می توان به این شکل بیان کرد: اگر رسیدن به کمال انسانی مطلوب فطری باشد شناختن اصول جهان بینی که شرط لازم برای تکامل روح می باشد ضرورت خواهد داشت. اما رسیدن به کمال، مطلوب فطری است، پس شناختن اصول مزبور، ضرورت دارد.

(صفحه ۲۸)

این دلیل، مبتنی بر سه مقدمه است:

۱ – انسان، موجودی کمال جو است.

۲ – کمال انسانی در سایه رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل، حاصل می شود.

۳ – احکام عملی، عقل در پرتو شناختهای نظری خاصی شکل می گیرد که مهمترین آنها اصول سه گانه جهان بینی است، یعنی شناخت مبدأ وجود (توحید)، سرانجام زندگی (معاد)، راه تضمین شده برای یافتن برنامه سعادت بخش (نبوت). یا: هستی شناسی، انسان شناسی، و راه شناسی.

اینک به توضیحی پیرامون هر یک از مقدمات سه گانه می پردازیم:

انسان، کمال جو است

هر کس در انگیزه های درونی و تمایلات روانی خودش دقت کند خواهد دید که ریشه بسیاری از آنها رسیدن به کمال است. اساساً هیچ فردی دوست ندارد که نقصی در وجودش باشد و سعی می کند که هر گونه کمبود و نارسایی و عیب و نقصی را تا سر حدّ امان از خودش برطرف سازد تا به کمال مطلوبش برسد، و پیش از برطرف شدن نقصها، آنها را از دیگران پنهان می دارد.

این میل در صورتی که در مسیر فطری خودش جریان یابد

عامل هر گونه ترقی و تکامل مادی و معنوی می شود، ولی اگر در اثر اسباب و شرایطی در مسیر انحرافی بیفتد موجب بروز صفاتی مانند بزرگی فروشی، ریاکاری، ستایش طلبی و ... می گردد.

بهرحال، گرایش به کمال، یک عامل فطری نیرومند در ژرفای روح انسان است که غالباً نمودها و شاخه های آن، مورد توجه آگاهانه قرار می گیرد ولی با اندکی دقت، روشن می شود که ریشه همه آنها کمال جویی است.

کمال انسان در گرو پیروی عقل است

تکامل یافتن پدیده های نباتی، مرهون فراهم شدن اسباب و شرایط بیرونی و به صورت جبری است. هیچ درختی به اختیار خودش رشد نمی کند و با گزینش خودش میوه نمی دهد زیرا شعور و اراده ای ندارد.

(صفحه ۲۹)

در تکامل جانوران کمابیش جایی برای اراده و انتخاب می توان یافت، اما اراده ای برخاسته از غرایز کور حیوانی با بُردی محدود به نیازهای طبیعی، و در پرتو شعوری محدود به توان اندام های حسی هر حیوان.

اما انسان، علاوه بر خواص نباتی و حیوانی، دارای دو امتیاز روحی است: از یک سوی، خواسته های فطریش در دایره نیازهای طبیعی، محدود نمی شود، و از سوی دیگر از نیروی عقل، برخوردار است که به وسیله آن می تواند دایره معلوماتش را بسوی بی نهایت، توسعه دهد و براساس این ویژگیها بُرد اراده اش از مرزهای محدود طبیعت فراتر می رود و بسوی بی نهایت، میل می کند.

همان گونه که کمالات ویژه نبات به وسیله قوای نباتی خاص، حاصل می شود و کمالات حیوانی در سایه اراده برخاسته از غرایز و ادراکات حسی، پدید می آید کمالات ویژه انسان هم که در واقع همان کمالات روحی اوست در سایه اراده آگاهانه و در پرتو رهنمودهای عقل به دست می آید، عقلی که مراتب مختلف

مطلوبیت را بشناسد و در موارد تزاحم، بهترها را ترجیح دهد.

بنـابراین، انسـانی بودن رفتار به این است که با اراده ای برخاسـته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هـدایت عقل، انجام گیرد و رفتاری که تنها با انگیزه های حیوانی انجام می گیرد رفتاری حیوانی خواهد بود چنانکه حرکتی که تنها در اثر نیروی مکانیکی در بدن انسان پدید آید حرکتی فیزیکی خواهد بود.

احکام عملی عقل، نیاز به مبانی نظری دارد

رفتـار اختیاری، وسـیله ای است برای رسـیدن به نتیجه مطلوب، و ارزش آن، تابع مرتبه مطلوبیت هـدفی است که از آن در نظر گرفته شـده و تـأثیری است که در تکامـل روح دارد، چنـانکه اگر رفتاری موجب از دست دادن یک کمال روحی شود دارای ارزش منفی خواهد بود.

پس هنگـامی عقل می توانـد درباره رفتارهای اختیاری، قضاوت و ارزشـگذاری کنـد که از کمالات انسان و مراتب آنها آگاه باشـد و بدانـد که انسان چگونه موجودی است و شـعاع دایره زنـدگی او تا کجا امتداد می یابد و به چه درجه ای از کمال می تواند برسد، و به دیگر سخن: بداند

(صفحه ۳۰)

که ابعاد وجود او کدام است و هدف آفرینش او چیست.

بنابراین، یافتن ایدئولوژی صـحیح یعنی همان نظام ارزشی حاکم بر رفتارهای اختیاری در گرو داشتن جهان بینی صحیح و حل مسائـل آن است و تـا این مسائـل را حل نکنـد نمی توانـد قضاوتی قطعی درباره ارزش رفتارها داشـته باشـد، چنانکه تا هـدف، معلوم نباشـد تعیین مسـیری که منتهی به آن می شود امکان نخواهد داشت. پس این شـناختهای نظری که مسائل اساسـی جهان بینی را تشکیل می دهد در واقع مبنای نظام ارزشی و احکام عملی عقل بشمار می رود.

نتیجه گیری

اکنـون بـا تـوجه به این مقـدمات می تـوانیم ضـرورت پی جـویی دین و تلاـش برای به دست آوردن ایـدئولوژی و جهـان بینی صحیح را بدینگونه اثبات کنیم:

انسـان فطرتـاً طالب کمال انسانی خویش است و می خواهـد به وسـیله انجام دادن کارهایی به کمال حقیقی خودش برسـد. اما برای اینکه بداند چه کارهایی او را به هدف مطلوبش نزدیک می کند باید نخست کمال نهایی خودش را بشـناسد، و شـناخت آن در گرو آگاهی از حقیقت وجود

خودش و آغاز و انجام آن است، سپس باید رابطه مثبت یا منفی میان اعمال مختلف و مراتب گوناگون کمالش را تشخیص دهد تا بتواند راه صحیحی را برای تکامل انسانی خویش بیابد و تا این شناختهای نظری (اصول جهان بینی) را به دست نیاورد نمی تواند نظام رفتاری (ایدئولوژی) صحیحی را بپذیرد.

پس تلاش برای شناختن دین حق که شامل جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می باشد ضرورت دارد، و بدون آن، رسیدن به کمال انسانی، میسر نخواهد بود چنانکه رفتاری که برخاسته از چنین ارزشها و بینشهایی نباشد رفتاری انسانی نخواهد بود و کسانی که درصدد شناختن دین حق برنمی آیند یا پس از شناختن آن، از روی لجاج و عناد، کفر میورزند و تنها به خواسته های حیوانی و لذتهای زودگذر مادی، بسنده می کنند در واقع حیوانی بیش نیستند چنانکه قرآن کریم می فرماید: «یتَمَتَّعُونَ وَ یأْكلُونَ كما تَأْكلُ الْأَنْعامُ» ۱ و چون استعدادهای

*****

۱. سوره محمد (ص)، آیه ۱۲. همانند چهارپایان بهره می گیرند و می خورند.

انسانی خود را تباه می کنند به کیفری دردناک خواهند رسید «ذَرْهُمْ یأْكلُوا وَ یتَمَتَّعُوا وَ یلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ یعْلَمُونَ» ۱.

پرسش

۱ - دلیل دوم بر لزوم پی جویی دین، از چه مقدماتی تشکیل می شود؟

۲ - کمال جویی انسانی را توضیح دهید.

۳ - ویژگیهای اساسی انسان را بیان کنید.

۴ - چه رابطه ای بین این ویژگیها و تکامل حقیقی انسان، وجود دارد؟

۵ - چگونه ایدئولوژی، مبتنی بر جهان بینی می شود؟

۶ - سیر منطقی دلیل دوم را بیان کنید.

*****

۱. سوره حجر، آیه ۳. بگذار بخورند و بهره گیرند و آرزوی دنیوی، ایشان را سرگرم کند که بزودی (نتیجه آن را) خواهند دانست.

(صفحه ۳۲)

۴ راه حل مسائل بنيادى

مقدّمه

(صفحه ۳۵)

هنگامی که انسان درصدد حل مسائل بنیادی جهان بینی و شناختن اصول دین حق برمی آید در نخستین گام با این سؤال، مواجه می شود که: از چه راهی باید این مسائل را حل کرد و چگونه باید شناختهای بنیادی صحیح را به دست آورد و اساساً چه راه هایی برای شناخت وجود دارد و کدامیک از آنها را باید برای به دست آوردن این شناختها برگزید؟

بررسی تفصیلی و فنی این مطالب بعهده بخش شناخت شناسی از فلسفه (= اپیستمولوژی) است که انواع شناختهای انسان را مورد بحث قرار داده به ارزشیابی آنها می پردازد و پرداختن به همه آنها ما را از هدفی که در این کتاب داریم دور می کند. از این روی، تنها به ذکر پاره ای از مطالب مورد نیاز، بسنده کرده تحقیق بیشتر پیرامون آنها را به جای خودش حواله می دهیم. ۱

انواع شناخت

شناختهای انسانی را از یک دیدگاه می توان به چهار قسم، تقسیم کرد:

۱ - شناخت تجربی و علمی (به اصطلاح خاص). اینگونه شناخت با کمک اندامهای حسی به دست می آید هر چند عقل نیز نقش خود را در تجرید و تعمیم ادراکات حسی، ایفاء می کند.

*****

۱. برای اطلاعات بیشتر به بخش دوم از کتاب «آموزش فلسفه» و مقاله «شناخت» از کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، و به درس پنجم تا شانزدهم از ایدئولوژی تطبیقی، مراجعه کنید.

(صفحه ۳۶)

شناختهای تجربی در علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و زیست شناسی، مورد استفاده قرار می گیرد.

۲ - شناخت عقلی. اینگونه شناخت به وسیله مفاهیم انتزاعی (معقولات ثانیه) شکل می گیرد و نقش اساسی در به دست آوردن آن را عقل، ایفاء می کند هر چند ممکن است بعضاً از مقدمات

قیاس، استفاده شود. قلمرو این شناختها منطق و علوم فلسفی و ریاضیات را در برمی گیرد.

۳ - شناخت تعبدی. اینگونه شناخت، جنبه ثانوی دارد و براساس شناخت قبلی «منبع قابل اعتماد» (اتوریته) و از راه خبر دادن «مخبر صادق» حاصل می شود. مطالبی که پیروان ادیان براساس سخنان پیشوایان دینی می پذیرند و گاهی به آنها اعتقادی به مراتب قویتر از اعتقادات برخاسته از حس و تجربه پیدا می کنند از همین قبیل است.

۴ - شناخت شهودی. اینگونه شناخت برخلاف همه اقسام گذشته بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می گیرد و به هیچ وجه جای خطا و اشتباهی ندارد اما چنانکه در جای خودش توضیح داده شده معمولا آنچه بنام شناخت شهودی و عرفانی قلمداد می شود در واقع، تفسیری ذهنی از مشهودات است و قابل خطا و اشتباه می باشد ۱.

انواع جهان بینی

براساس تقسیمی که درباره شناخت، بیان شد می توان تقسیمی برای جهان بینی بدین صورت در نظر گرفت:

۱ - جهان بینی علمی. یعنی انسان براساس دستاوردهای علوم تجربی، بینشی کلی درباره هستی به دست آورد.

۲ - جهان بینی فلسفی. که از راه استدلالات و تلاشهای عقلی، حاصل می شود.

۳ - جهان بینی دینی. که از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می آید.

*****

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، درس سیزدهم.

(صفحه ۳۷)

۴ - جهان بینی عرفانی. که از راه کشف و شهود و اشراق، حاصل می گردد. اکنون باید دید که آیا مسائل بنیادی جهان بینی را واقعاً می توان از همه این راه های چهارگانه حل کرد تا نوبت به سؤال از امتیاز و برتری یکی از آنها برسد یا نه؟

نقد و بررسی

با توجه به برد شناخت حسی و تجربی و محدود بودن آن به دایره پدیده های مادی و طبیعی، روشن می شود که نمی توان تنها براساس دستاوردهای علوم تجربی، اصول جهان بینی را شناخت و مسائل مربوط به آنها را حل کرد زیرا اینگونه مسائل، از قلمرو علوم تجربی، خارج است و هیچ علم تجربی سخنی درباره اثبات یا نفی آنها ندارد. مثلا نمی توان وجود خدا را به وسیله پژوهشهای آزمایشگاهی اثبات کرد یا (العیاذ بالله) نفی نمود، زیرا دست تجربه حسی، بسی کوتاهتر از آنست که به دامان ماوراء طبیعت، دراز شود و چیزی را خارج از محدوده پدیده های مادی، اثبات یا نفی کند.

بنابراین، جهان بینی علمی و تجربی (به معنای اصطلاحی «جهان بینی» که قبلا ذکر شد) سرابی بیش نیست و نمی توان آن را به معنای صحیح کلمه «جهان بینی» نامید و حداکثر می توان آن را

«شناخت جهان مادی» دانست و چنین شناختی نمی تواند پاسخگوی مسائل بنیای جهان بینی باشد.

اما شناختهایی که با روش تعبدی به دست می آید چنانکه اشاره شد جنبه ثانوی دارد و متفرع بر این است که قبلا اعتبار منبع یا منابع آن، ثابت شده باشد. یعنی باید نخست، پیامبری کسی ثابت شود تا پیامهای او معتبر، شناخته شود و قبل از آن باید وجود پیام دهنده یعنی خدای متعال، اثبات گردد و روشن است که اصل وجود «پیام دهنده» و نیز پیامبری «پیام آور» را نمی توان به استناد «پیام» اثبات کرد، مثلا نمی توان گفت: چون قرآن می گوید «خدا هست» پس وجود او اثبات می شود. البته بعد از اثبات وجود خدا و شناخت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم می توان سایر اعتقادات فرعی و نیز دستورات عملی را به استناد «مخبر صادق» و «منبع معتبر» پذیرفت، اما مسائل بنیادی را باید قبلا از راه دیگری حل کرد.

پس روش تعبدی هم برای حل مسائل بنیادی جهان بینی، کارآیی ندارد.

(صفحه ۳۸)

اما روش عرفانی و اشراقی، جای سخن فراوان دارد:

اولا: جهان بینی، شناختی است که از مفاهیم ذهنی، تشکیل می یابد، ولی در متن شهود، جایی برای مفاهیم ذهنی نیست. پس اسناد چنین مفاهیمی به شهود، توأم با مسامحه و به لحاظ خاستگاه آنها خواهد بود.

ثانیاً: تفسیر شهودها و بیان آنها در قالب الفاظ و مفاهیم، نیاز به ورزیدگی ذهنی خاصی دارد که جز با سابقه طولانی در تلاشهای عقلی و تحلیلهای فلسفی، امکان پذیر نیست، و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را بکار می گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراهی می شود.

ثالثاً: در بسیاری از موارد،

آنچه حقیقه مورد شهود قرار می گیرد با انعکاسات خیالی آن و تفسیری که ذهن برای آن می کند حتی برای خود شهود کننده هم مشتبه می شود.

رابعاً: یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آنها بنام «جهان بینی» نامیده می شود در گرو سالها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از قبیل شناختهای عملی می باشد نیازمند به مبانی نظری و مسائل بنیادی جهان بینی است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک می بایست این مسائل، حل شود در حالی که شناخت شهودی در پایان کار، حاصل می شود، و اساساً عرفان واقعی برای کسی تحقق می یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند، و چنین تلاشی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست.

نتیجه گیری

نتیجه ای که از این بررسی به دست می آید اینست که تنها راهی که فراروی هر جوینده راه حل برای مسائل بنیادی جهان بینی گشوده است راه عقل و روش تعقل است و از این روی، جهان بینی واقعی را باید جهان بینی فلسفی دانست.

البته باید توجه داشت که منحصر دانستن راه حل مسائل مزبور را به عقل، و منحصر دانستن جهان بینی به جهان بینی فلسفی، بدین معنی نیست که برای به دست آوردن جهان بینی صحیح بایستی همه مسائل فلسفی را حل کرد بلکه حل چند مسأله فلسفی ساده و قریب به

بدیهی، برای اثبات وجود خدا که اساسی ترین مسأله جهان بینی بشمار می رود کافی است. هر چند تخصص در اینگونه مسائل و کسب توانایی بر پاسخگویی نسبت به هر اشکال و شبه های احتیاج به بررسیهای فلسفی بیشتر دارد و نیز منحصر

دانستن شناختهای مفید برای حل مسائل بنیادی به شناختهای عقلی، بدین معنی نیست که از سایر معلومات به هیچ وجه برای حل این مسائل، استفاده نشود بلکه در بسیاری از استدلالات عقلی می توان از مقدماتی استفاده کرد که یا از راه علم حضوری و یا از راه حس و تجربه به دست می آید، چنانکه برای حل مسائل ثانوی و اعتقادات فرعی می توان از شناختهای تعبدی استفاده کرد و آنها را براساس محتوای کتاب و سنت (منابع معتبر دین) اثبات نمود و سرانجام، پس از دستیابی به جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می توان با پیمودن مراحل سیر و سلوك، به مکاشفات و مشاهداتی رسید و بسیاری از آنچه با استدلال عقلی، اثبات شده را بدون وساطت مفاهیم ذهنی دریافت.

توحید و عدل الهی

۵ شناخت خدا

مقدّمه

(صفحه ۴۳)

دانستیم که اساس دین را اعتقاد به وجود خدای جهان آفرین، تشکیل می دهد و فرق اصلی بین جهان بینی الهی و جهان بینی مادی نیز وجود و عدم همین اعتقاد است.

بنابراین، نخستین مسأله ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست بیاورد اینست که آیا خدایی وجود دارد یا نه و برای به دست آوردن پاسخ این سؤال همآن گونه که در درس قبل بیان شد باید عقل خود را بکار بگیرد تا به نتیجه قطعی برسد، خواه نتیجه ای مثبت باشد و خواه منفی.

در صورت مثبت بودن نتیجه، نوبت به بررسی مسائل فرعی آن (وحدت و عدل و سایر صفات الهی) می رسد، و به فرض منفی بودنِ نتیجه، جهان بینی مادی تثبیت می شود و دیگر نیازی به بررسی سایر مسائل مربوط به دین نخواهد بود.

شناخت حضوری و حصولی

در مورد خدای متعال، دو نوع شناخت، تصور می شود: یکی شناخت حضوری، و دیگری شناخت حصولی.

منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا اینست که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود.

بدیهی است که اگر کسی شهود آگاهانه نسبت به خدای متعال داشته باشد آن گونه که

(صفحه ۴۴)

عارفان بلند مرتبه ادعا کرده اند نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت. اما همچنانکه قبلاـ اشاره شد چنین علم

حضوری و شـهودی برای افراد عـادی ۱، پس از خودسـازی و پیمودن مراحـل سـیر و سـلوک عرفـانی، امکان پـذیر است و اما مراتب ضعیف آن هر چند در افراد عادی هم وجود داشته باشد چون توأم با آگاهی نیست برای به دست آوردن جهان بینی

آگاهانه، کفایت نمی کند.

و منظور از شناخت حصولی اینست که انسان به وسیله مفاهیمی کلی از قبیل «آفریننده، بی نیاز، همه دان، و همه توان و ...» شناختی ذهنی و به یک معنی «غایبانه» نسبت به خدای متعال پیدا کند و همین اندازه معتقد شود که چنین موجودی وجود دارد «آن کسی که جهان را آفریده است و ...» سپس شناختهای حصولی دیگری را به آنها ضمیمه کند تا به یک سیستم اعتقادی هماهنگ (جهان بینی) دست یابد.

آنچه مستقیماً از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی به دست می آید همین شناخت حصولی است ولی هنگامی که چنین شناختی حاصل شد انسان می تواند درصدد دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز برآید.

شناخت فطری

در بسیاری از سخنان پیشوایان دینی و عارفان و حکیمان، به این عبارت برمی خوریم که «خداشناسی، فطری است» یا «انسان، بالفطره خداشناس است». برای اینکه معنای صحیح این عبارت را دریابیم باید توضیحی پیرامون واژه فطرت بدهیم:

فطرت، واژه ای عربی و به معنای «نوع آفرینش» است و اموری را می توان «فطری» (= منسوب به فطرت) دانست که آفرینش موجودی اقتضای آنها را داشته باشد، و از این روی می توان سه ویژگی را برای آنها در نظر گرفت:

۱ – فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع، یافت می شود هر چند کیفیت آنها

*****

۱. البته وجود افراد استثنایی که دارای چنین شهود آگاهانه باشند را نمی توان انکار کرد چنانکه اعتقاد ما درباره پیرامون و پیشوایان معصوم (علیهم الصلوه و السلام) اینست که در کودکی هم کمابیش از چنین شهودی برخوردار بوده اند و حتی بعضی از ایشان در شکم مادر هم چنین شناختی را داشته اند.

(صفحه ۴۵)

از نظر ضعف

و شدت، متفاوت باشد.

۲ – امور فطری، همواره در طول تاریخ، ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی در بره های از تاریخ، اقتضاء خاصی داشته باشد و در برهه دیگر، اقتضایی دیگر ۱.

۳ – امور فطری از آن حیثیت که فطری و مقتضای آفرینش موجودی است نیازی به تعلیم و تعلم ندارد هر چند تقویت یا جهت دادن به آنها نیازمند به آموزش باشد.

فطریات انسان را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف – شناختهای فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش، از آنها برخوردار است.

ب – میلها و گرایشهای فطری که مقتضای آفرینش هر فردی است.

بنابراین، اگر نوعی شناخت خدا برای هر فردی ثابت باشد که نیازی به آموزش و فراگیری نداشته باشد می توان آن را «خداشناسی فطری» نامید و اگر نوعی گرایش بسوی خدا و پرستش او در هر انسانی یافت شود می توان آن را «خداپرستی فطری» نامید.

در درس دوم اشاره کردیم که بسیاری از صاحبنظران، گرایش به دین و خدا را از ویژگیهای روانی انسان دانسته و آن را «حس مذهبی» یا «عاطفه دینی» نامیده اند. اکنون می افزاییم که شناخت خدا نیز مقتضای فطرت انسان، دانسته شده است. اما همچنانکه فطرت خداپرستی، یک گرایش آگاهانه نیست فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمی باشد. بگونه ای که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناختن خدای متعال، بی نیاز کند.

ولی این نکته را نباید فراموش کرد که چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است می تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را بپذیرد و تدریجاً شناخت شهودی ناآگاهانه اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی

برساند.

حاصل آنکه

فطری بودن شناخت خدا بدین معنی است که دل انسان، با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه ای برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است. اما این مایه فطری در افراد عادی به گونه ای نیست که ایشان را بکلی بی نیاز از اندیشیدن و استدلال عقلی کند.

*****

۱. فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ. سوره روم، آیه ۳۰.

(صفحه ۴۶)

۶ راه ساده خداشناسی

راه های شناخت خدا

(صفحه ۴۹)

برای شناختن خدای متعال، راه های فراوان و گوناگونی وجود دارد که در کتابهای مختلف فلسفی و کلامی و بیانات پیشوایان دینی و نیز در متن کتابهای آسمانی به آنها اشاره شده است. این دلایل و براهین از جهات مختلفی با یکدیگر تفاوت دارند: مثلا در بعضی از آنها از مقدمات حسی و تجربی استفاده شده در حالی که بعضی دیگر از مقدمات عقلی محض، تشکیل یافته اند؛ و بعضی مستقیماً درصدد اثبات خدای حکیم هستند در صورتی که بعضی دیگر تنها موجودی را اثبات می کنند که وجودش مرهون موجود دیگری نیست (واجب الوجود) و برای شناختن صفات او می بایست براهین دیگری اقامه شود.

از یک نظر می توان دلایل خداشناسی را به راه هایی تشبیه کرد که برای عبور از رودخانه ای وجود دارد: بعضی از آنها مانند پل چوبی ساده ای است که روی رودخانه کشیده شده و عابر سبکبار می تواند به آسانی از آن بگذرد و بزودی به منزل مقصودش برسد، بعضی دیگر مانند پلهای سنگی طولانی از استحکام بیشتری برخوردار است ولی راه را طولانی تر می کند، و بالاخره بعضی دیگر مانند راه آهنهای پر پیچ و خم و دارای فراز و نشیبها و تونلهای عظیم است که

برای عبور قطارهای سنگین ساخته شده است.

انسانی که ذهن سبکباری دارد می تواند از راه های خیلی ساده، خدای خود را بشناسد و به بندگی او بپردازد، اما کسی که بار سنگینی از شبهات را بر دوش کشیده است باید از پل سنگی عبور کند، و بالاخره کسی که خروارها بار شبهات و وساوس را با خود حمل می کند باید راهی

(صفحه ۵۰)

را برگزیند که دارای زیرسازیهای محکم و استوار باشد هر چند پیچ و خمها و فراز و نشیبهای زیادی داشته باشد.

ما در اینجا نخست به راه ساده خداشناسی، اشاره می کنیم و سپس به بیان یکی از راه های متوسط می پردازیم. اما راه های پر پیچ و خم را که متوقف بر حل بسیاری از مسائل زیربنایی فلسفی است باید کسانی بپیمایند که ذهنشان مشوب به شبهات فراوان شده یا درصدد زدودن شبهات و نجات دادن گمراهان دورافتاده، برآمده اند.

ویژگیهای راه ساده

راه ساده خداشناسی، امتیازات و ویژگیهایی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ - این راه نیازی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده ترین بیانی است که می توان در این زمینه، مطرح کرد و از این روی، برای همه مردم در هر سطحی از معلومات باشند قابل فهم و هضم است.

۲ - این راه مستقیماً بسوی «خدای آفریننده دانا و توانا» رهنمون می شود برخلاف بسیاری از براهین فلسفی و کلامی که نخست موجودی را به عنوان «واجب الوجود» اثبات می کنند و علم و قدرت و حکمت و خالقیت و ربوبیت و دیگر صفات او را می بایست با براهین دیگری ثابت کرد.

۳ - این راه، بیش از هر چیز، نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی رساندن معرفت

فطری را ایفاء می کنـد و با تأمل در موارد آن، حالتی عرفانی به انسان دست می دهـد که گویا دست خـدا را در ایجاد و تدبیر پدیده های جهان، مشاهده می کند، همان دستی که فطرت او با آن، آشناست.

با توجه به این ویژگیهاست که رهبران دینی و پیشوایان ادیان آسـمانی، این راه را برای توده های مردم برگزیـده انـد و همگان را بـه پیمـودن آن، دعـوت کرده انـد و روشـهای دیگر را یـا بـه خـواص، اختصـاص داده انـد، یـا در مقـام احتجـاج و بحـث با اندیشمندان ملحد و فیلسوفان مادی بکار گرفته اند.

(صفحه ۵۱)

نشانه های آشنا

راه سـاده خداشناسـی، تأمـل در نشانه های خـدا در جهان، و به تعبیر قرآن کریم «تفکر در آیات الهی» است. گویی هر یک از پدیـده هـای جهـان در زمین و آسـمان و در وجود انسـان، نشـانی از مقصود و مطلوب آشـنا دارنـد و عقربه دل را بسوی مرکز هستی که همیشه و در همه جا حضور دارد هدایت می کنند.

همین کتابی که در دست داریـد نشانه ای از اوست، مگر نه اینست که با خوانـدن آن، با نویسـنده آگاه و هدفـداری آشـنا می شوید؟ آیا هیچگاه احتمال داده اید که این کتاب در اثر یک سلسـله فعل و انفعالات مادی بی هدف به وجود آمده و نویسـنده هدفـداری نـدارد؟ آیا احمقانه نیست که کسـی بپندارد که یک دائره المعارف بزرگ چند صد جلدی در اثر انفجاری در یک معـدن فلزات به وجود آمـده است بدینگونه که ذرات آنها به صورت حروفی در آمده و با برخورد تصادفی با پاره های کاغذ، نوشته هایی را پدید آورده و سپس کاغذها با تصادف دیگری تنظیم و صحافی شده است؟!

اما پذیرفتن تصادفات کور برای تبیین پیدایش این

جهان عظیم با آن همه اسرار و حکمتهای شناخته و ناشناخته، هزاران بار احمقانه تر از آن پندار است!

آری، هر نظم هدفمندی نشانه ای از ناظم هدفدار است و چنین نظمهایی در سراسر جهان، مشاهده می شود و همگی یک نظام کلی را تشکیل می دهند که آفریننده حکیمی آن را پدید آورده و همواره دست اندر کار اداره آن است.

بو ته گلی که در باغچه روییده و از میان خاک و کود، با چهره رنگارنگ و بوی خوش، ظاهر گشته است، و درخت سیبی که از دانه کوچکی برآمده و هر ساله مقادیر زیادی سیب خوشرنگ و خوشبوی و خوشمزه ببار می آورد و سایر درختان مختلف با شکلها و رنگها و خواص گوناگون ...

نیز بلبلی که بر شاخ گل می سراید، و جوجه ای که از تخم بیرون آمده، نوک به زمین می زند و گوساله ای که تازه متولد شده پستان مادرش را می مکد و شیری که در پستان مادر فراهم شده و برای نوشیدن نوزاد، مهیا گشته است و ... همگی نشانه های اویند.

راستی چه هماهنگی عجیب و تدبیر شگفت انگیزی در پدید آمدن شیر در پستان مادران

(صفحه ۵۲)

همزمان با تولد نوزادان، وجود دارد!

ماهیهایی که هر ساله برای تخم ریزی، کیلومترها راه برای نخستن بار می پیمایند، و مرغان دریایی که آشیانه های خود را در میان انبوه گیاهان دریایی می شناسند و حتی برای یکبار هم اشتباهاً به آشیانه دیگری سر نمی زنند، و زنبورهای عسل که هر صبح از کندوها خارج می شوند و پس از پیمودن راه های طولانی برای استفاده از گلهای معطر، شامگاهان به کندوهای خودشان بازمی گردند و ... همگی نشانه های اویند.

عجیبتر آنکه هم زنبورهای عسل و هم گاو و گوسفندهای

شیرده چندین بار بیش از اندازه نیازشان شیر و عسل، تولید می کنند تا انسان، این آفریده استثنایی و برگزیده، از آنها بهره مند شود!

اما انسان ناسپاس، ولی نعمت آشنای خود را نشناخته می انگارد و درباره او به جدال و ستیزه می پردازد!

در همین بدن انسان، شگفت انگیزترین آثار تدبیر حکیمانه دیده می شود: ترکیب بدن از جهازات هماهنگ، ترکیب هر جهاز از اعضاء متناسب، ترکیب هر عضو از میلیونها سلول زنده خاص با اینکه همگی آنها از یک سلول مادر پدید آمده اند و ترکیب هر سلول از مواد لازم به نسبت معین و قرار گرفتن هر اندام در مناسبترین جای بدن و حرکات و فعالیتهای هدفدار اعضاء و جهازات مانند جذب اکسیژن به وسیله ششها و انتقال آن به وسیله گلبولهای قرمز خون، ساختن قند به اندازه لازم به وسیله کبد، ترمیم نسوج آسیب دیده با پیدایش سلولهای جدید، مبارزه با می کروبها و دشمنان مهاجم به وسیله گلبولهای سفید و ترشح هورمونهای مختلف به وسیله غده های متعدد که نقشهای مهمی را در تنظیم کارهای حیاتی بدن به عهده دارند و ... همگی نشانه های اویند ۱.

این نظام عجیبی که هزاران دانشمند در طول دهها قرن هنوز نتوانسته اند بدرستی به ریزه کاریهای آن پی ببرند به وسیله چه کسی برقرار شده است؟

*****

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون این مطالب به کتابهای زیر، مراجعه کنید:

راز آفرینش انسان، اثبات وجود خدا، نشانه های او.

(صفحه ۵۳)

هر سلولی یک سیستم کوچک هدفمند است و مجموعه ای از سلولها عضوی را پدید می آورند که سیستم بزرگتر هدفمندی است و مجموعه سیستم های گوناگون و در هم پیچیده، سیستم کلی و هدفمند بدن را تشکیل می دهند. اما کار به

همین جا خاتمه نمی یابد بلکه سیستمهای بی شمار از موجودات جاندار و بی جان، یک سیستم عظیم کران ناپیدا را تشکیل می دهند بنام جهان طبیعت که تحت تدبیر حکیمانه واحدی با کمال نظم و انسجام، اداره می شود.

«ذٰلِكُمُ اللّٰهُ فَأَنّٰى تُؤْفَكونَ ١».

بدیهی است هر قدر دانش بشر، گسترش یابد و قوانین و روابط پدیده های طبیعی، بیشتر کشف شود اسرار و حکمتهای آفرینش، بیشتر آشکار می گردد. ولی تأمل در همین پدیده های ساده و نشانه های روشن، برای دلهای پاک و ناآلوده، کفایت می کند.

۷ اثبات واجب الوجود

مقدّمه

(صفحه ۵۷)

در درس پیشین اشاره کردیم که فلاسفه الهی و علماء کلام (متکلمین) براهین زیادی را برای اثبات خدای متعال، اقامه کرده اند که در کتب مبسوط فلسفه و کلام، مذکور است. ما در میان همه آنها یک برهان را که نیاز به مقدمات کمتری دارد و در عین اتقان، سهل التناول تر هست برمی گزینیم و به توضیح آن می پردازیم. ولی باید توجه داشت که این برهان، خدا را تنها به عنوان «واجب الوجود» یعنی موجودی که وجودش ضروری و بی نیاز ایجاد کننده است اثبات می کند و صفات ثبوتیه او مانند علم و قدرت و جسمانی نبودن و زمان و مکان نداشتن را باید با براهین دیگری اثبات کرد.

متن برهان

موجود بحسب فرض عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، و هیچ موجودی عقلا از این دو فرض، خارج نیست و نمی توان همه موجودات را ممکن الوجود دانست، زیرا ممکن الوجود نیاز به علت دارد و اگر همه علتها هم ممکن الوجود و به نوبه خود نیازمند به علت دیگری باشند هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت، به دیگر سخن: تسلسل علتها محال است، پس ناچار سلسله علتها به موجودی منتهی می شود که خودش معلول موجود دیگری نباشد یعنی واجب الوجود باشد.

این برهان، ساده ترین برهان فلسفی برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی

(صفحه ۵۸)

محض، تشکیل یافته و نیازی به هیچ مقدمه حسی و تجربی ندارد. ولی چون در این برهان از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، استفاده شده می بایست توضیحی پیرامون این اصطلاحات و مقدماتی که برهان مزبور از آنها تشکیل یافته است داده شود.

امکان و وجوب

هر قضیه ای هر قدر ساده باشد دست کم از دو مفهوم اساسی (موضوع و محمول) تشکیل می یابد. مثلا در این قضیه «خورشید روشن است» که دلالت بر ثبوت روشنی برای خورشید دارد «خورشید» موضوع قضیه، و «روشن» محمول آن می باشد.

ثبوت محمول برای موضوع، از سه حال، خارج نیست: یا محال است مانند اینکه گفته شود: «عدد سه بزرگتر از عدد چهار است» یا ضرورت دارد مانند این قضیه که «عدد دو، نصف عدد چهار است» و یا نه محال است و نه ضرورت دارد مانند «خورشیدی بالای سرِ ما قرار دارد».

طبق اصطلاح منطقی، در صورت اول، قضیه، دارای وصف «امتناع» و در صورت دوم، دارای وصف «ضرورت» یا «وجوب» و در صورت سوم دارای وصف «امکان» (به

معنای خاص) می باشد.

اما نظر به اینکه در فلسفه، درباره «موجود» بحث می شود و چیزی که ممتنع و محال باشد هیچگاه وجود خارجی نمی یابد، از این روی فلاسفه، موجود را بحسب فرض عقلی به واجب الوجود و ممکن الوجود، تقسیم کرده اند: واجب الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود داشته باشد و نیازی به موجود دیگری نداشته باشد و طبعاً چنین موجودی ازلی و ابدی خواهد بود زیرا معدوم بودن چیزی در یک زمان، نشانه اینست که وجودش از خودش نیست و برای وجود یافتن، نیاز به موجود دیگری دارد که سبب یا شرط تحقق آنست و با فقدان آن مفقود می شود و ممکن الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود ندارد و تحقق یافتنش منوط به موجود دیگری است.

این تقسیم که براساس فرض عقلی، انجام گرفته است بالضروره وجودِ ممتنع الوجود را نفی می کند ولی دلالتی ندارد بر اینکه موجودات خارجی از کدامیک از دو قسم (واجب الوجود و

(صفحه ۵۹)

ممکن الوجود) هستند و به دیگر سخن: صدق این قضیه به سه صورت، تصور می شود: یکی آنکه هر موجودی واجب الوجود باشد، دوم آنکه هر موجودی ممکن الوجود باشد، سوم آنکه بعضی از موجودات، واجب الوجود و بعضی دیگر ممکن الوجود باشند. بنابر فرض اول و سوم، وجود واجب الوجود، ثابت است پس باید این فرض را مورد بررسی قرار داد که آیا ممکن است همه موجودات، ممکن الوجود باشند یا نه و با ابطال این فرض است که وجود واجب الوجود به صورت قطعی و یقینی، ثابت می گردد هر چند اثبات وحدت و سایر صفات او می بایست با براهین دیگری اثبات شود.

بنابراین، برای ابطال فرض

دوم، باید مقدمه دیگری را به برهان مزبور، ضـمیمه کرد و آن اینست که ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است. ولی این مقـدمه، بدیهی نیست و بهمین جهت درصدد اثبات و تبیین آن برآمده اند به این صورت: ممکن الوجود نیاز به علت دارد، و تسـلسل در علـل، محال است. پس بایـد سلسـله علل به موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشـد یعنی واجب الوجود باشد و از اینجاست که پای مفاهیم فلسفی دیگری به میان می آید که باید توضیحی پیرامون آنها داده شود.

علت و معلول

اگر موجودی نیازمند به موجود دیگری باشد و وجودش به نوعی توقف بر آن دیگری داشـته باشد به اصـطلاح فلسفی، موجود نیازمنـد را «معلـول» و آن دیگری را «علت» می نامنـد. ولی علت، ممکن است بی نیـاز مطلـق نباشـد بلکه خودش نیز نیازمنـد و معلول موجود دیگری باشد. اما اگر علتی هیچگونه نیاز و معلولیتی نداشت علت مطلق و بی نیاز مطلق خواهد بود.

تا اینجا با اصـطلاح فلسـفی علت و معلول و تعریف آنها آشـنا شدیم، اکنون باید به توضـیح این مقدمه بپردازیم که «هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است».

بـا توجه به اینکه ممکن الوجود خودبخود وجود نـدارد ناچار وجودش منوط به تحقق موجود یا موجودات دیگری خواهـد بود زیرا این قضیه، بدیهی است که هر محمولی که برای موضوعی در نظر گرفته شود یا خودبخود (بالذات) ثابت است و یا در اثر امر دیگری (بالغیر) ثابت می شود مثلا هر چیزی یا خودبخود روشن است و یا به واسطه چیز دیگری (نور) روشن

(صفحه ۶۰)

می شود، و هر جسمی یا خودبخود چرب است و یا به وسیله چیز

دیگری (روغن) چرب می شود و محال است که چیزی نه خودش روشنی و چربی داشته باشد و نه به وسیله چیز دیگری متّصف به این صفات گردد و در عین حال، روشن یا چرب باشد!

پس ثبوت وجود هم برای یک موضوع یا بالذات است و یا بالغیر، و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود، بنابراین، هر ممکن الوجودی که خودبخود متّصف به وجود نمی شود بواسطه موجود دیگری به وجود می آید و معلول آن خواهد بود و این همان اصل مسلم عقلی است که: هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.

ولی بعضی گمان کرده اند که مفاد اصل علیت اینست که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» و بر این اساس، اشکال کرده اند که باید برای خدا هم علتی در نظر گرفت! غافل از اینکه موضوع اصل علیت «موجود» به طور مطلق نیست بلکه موضوع آن «ممکن الوجود» و «معلول» است، و به دیگر سخن: هر موجود وابسته و نیازمندی محتاج به علت است نه هر موجودی.

محال بودن تسلسل علل

آخرین مقدمه ای که در این برهان بکار گرفته شده اینست که سلسله علل باید منتهی به موجودی شود که خودش معلول نباشد، و به اصطلاح تسلسل علل تا بی نهایت، محال است و بدین ترتیب، وجود واجب الوجود به عنوان نخستین علت که خودبخود موجود است و نیازی به موجود دیگری ندارد ثابت می شود.

فلاسفه، براهین متعددی برای ابطال تسلسل، اقامه کرده اند ولی حقیقت اینست که بطلان تسلسل در مورد علل، قریب به بداهت است و با اندک تأملی روشن می شود. یعنی با توجه به اینکه وجود معلول، نیازمند به علت و مشروط به وجود آن است اگر فرض

کنیم که این معلولیت و مشروطیت، عمومی باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت زیرا فرض مجموعه ای از موجودهای وابسته بدون وجود موجود دیگری که طرف وابستگی آنها باشد معقول نیست.

فرض کنید یک تیم دونده، جلو خط شروع ایستاده اند و آماده دویدن هستند ولی هر کدام

(صفحه ۶۱)

از ایشان تصمیم گرفته است که تا دیگری ندود او هم شروع به دویدن نکند، اگر این تصمیم واقعاً عمومیت داشته باشد هیچگاه هیچکدام از ایشان شروع به دویدن نخواهند کرد! همچنین اگر وجود هر موجودی مشروط به تحقق موجود دیگری باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت. پس تحقق موجودات خارجی، نشانه اینست که موجود بی نیاز و بی شرطی وجود دارد.

تقریر برهان

اکنون با توجه به مقدمات یاد شده، بار دیگر به تقریر برهان می پردازیم:

هر چیزی که بتوان آن را «موجود» دانست از دو حال، خارج نخواهد بود: یا وجودی برای آن، ضرورت دارد و خودبخود موجود، و به اصطلاح «واجب الوجود» است و یا وجودش ضرورت ندارد و مرهون موجود دیگری است و به اصطلاح «ممکن الوجود» می باشد و بدیهی است که اگر تحقق چیزی محال باشد هرگز وجود نخواهد یافت و هیچگاه نمی توان آن را موجود دانست. پس هر موجودی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود.

با دقت در مفهوم «ممکن الوجود» روشن می شود که هر چیزی مصداق این مفهوم باشد معلول و نیازمند به علت خواهد بود، زیرا اگر موجودی خودبخود وجود نداشته باشد ناچار به وسیله موجود دیگری به وجود آمده است چنانکه هر وصفی که بالذات نباشد ثبوت آن بالغیر خواهد بود، و مفاد قانون علیت هم همین است که هر موجود

وابسته و ممکن الوجودی نیازمند به علت است، نه اینکه هر موجودی نیاز به علت دارد تا گفته شود: پس خدا هم احتیاج به علت دارد، یا گفته شود: اعتقاد به خدای بی علت، نقض قانون علیت است!

از سوی دیگر اگر هر موجودی ممکن الوجود و نیازمند به علت باشد هیچگاه موجودی تحقق نخواهد یافت، و چنین فرضی نظیر آنست که هر یک از افراد یک گروه، اقدام خود را مشروط به شروع دیگری کند که در این صورت، هیچ اقدامی انجام نخواهد گرفت. پس وجود موجودات خارجی، دلیل آنست که واجب الوجودی موجود است.

(صفحه ۶۲)

۸ صفات خدا

مقدّمه

(صفحه ۶۵)

در دروس پیشین گفته شد که مفاد بسیاری از براهین فلسفی، اثبات موجودی به عنوان «واجب الوجود» است و با ضمیمه کردن براهین دیگری صفات سلبیه و ثبوتیه وی ثابت می گردد و از مجموع آنها خدای متعال با صفات ویژه خودش که او را از مخلوقات، متمایز می کند شناخته می شود. وگرنه صِرف واجب الوجود بودن برای شناختن او کافی نیست، زیرا ممکن است کسی گمان کند که مثلا ماده یا انرژی هم می تواند مصداق واجب الوجود باشد. از این روی، باید از یک سوی، صفات سلبیه الهی ثابت شود تا معلوم گردد که واجب الوجود از اتّصاف به صفات مخصوص مخلوقات، منزّه است و تطبیق بر یکی از مخلوقات وی نمی شود، و از سوی دیگر، باید صفات ثبوتیه الهی ثابت شود تا هم شایستگی او برای پرستش، روشن گردد و هم زمینه برای اثبات سایر عقاید مانند نبوت و معاد و فروع آنها فراهم شود.

از برهان گذشته به دست آمد که واجب الوجود، نیازی به علت ندارد و

او علت برای وجـود ممکنـات می باشـد و به دیگر سـخن: دو صـفت برای واجب الوجود، ثـابت شـد: یکی بی نیـازی او از هر موجود دیگری، زیرا اگر کمـترین نیـازی به موجود دیگری داشـته باشـد آن موجود دیگر، علت او خواهـد بود، و دانسـتیم که معنـای علت (در اصـطلاح فلسـفی) همین است که موجود دیگری نیازمنـد به او باشـد و دیگر آنکه موجوداتِ ممکن الوجود، معلول و نیازمند به او هستند و او نخستین علت برای پیدایش آنها می باشد.

اینک با استفاده از این دو نتیجه، به بیان لوازم هر یک از آنها می پردازیم و صفات سلبیه و

(صفحه ۶۶)

ثبوتیه واجب الوجود را اثبـات می کنیم البته برای اثبـات هر یک از آنها براهین متعـددی در کتب فلسـفی و کلامی، ذکر شـده است ولی ما برای رعایت سـهولت فراگیری و حفظ انسـجام و پیوسـتگی مطالب، براهینی را انتخاب می کنیم که ارتباط آنها با برهان گذشته، محفوظ باشد.

ازلی و ابدی بودن خدا

اگر موجودی معلول و نیازمنـد به موجود دیگری باشـد وجودش تـابع آن خواهـد بود و با مفقود بودن علتش به وجود نخواهد آمـد. به دیگر سـخن: معـدوم بـودن موجـودی در بره هـای از زمـان، نشـانه نیازمنـدی و ممکن الوجود بودن آن است، و چون واجب الوجود، خودبخود وجود دارد و نیازمند به هیچ موجودی نیست همیشه موجود خواهد بود.

بدین ترتیب، دو صـفت دیگر برای واجب الوجود، اثبات می شود: یکی ازلی بودن، یعنی در گذشته، سابقه عدم نداشته است، و دیگری ابـدی بودن، یعنی در آینده هم هیچگاه معدوم نخواهد شد و گاهی مجموع این دو صـفت را تحت عنوان «سـرمدی» بیان می کنند.

بنابراین، هر موجودی که سابقه عدم یا امکان زوال، داشته باشد واجب

الوجود نخواهد بود، و بطلان فرض واجب الوجود بودنِ هر پدیده مادی، آشکار می گردد.

صفات سلبیه

یکی دیگر از لوازم واجب الوجود، بساطت و مرکب نبودن از اجزاء است زیرا هر مرکبی نیازمند به اجزایش می باشد و واجب الوجود از هر گونه نیازی منزّه و مبرّی است.

و اگر فرض شود که اجزاء واجب الوجود، وجود بالفعلی ندارند بلکه مانند دو پاره خطِ مفروض در ضمن یک خط هستند، چنین فرضی نیز باطل است، زیرا چیزی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تجزیه خواهد بود هر چند در خارج، تحقق نیابد و معنای امکان تجزیه، امکان زوال کل است چنانکه اگر خط یک متری به دو پاره خط نیم متری، تقسیم شود دیگر خط یک متری، وجود نخواهد داشت، و قبلا دانستیم که واجب الوجود، امکان زوال ندارد.

و چون ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه، از خواص اجسام است ثابت می شود که هیچ موجود جسمانی، واجب الوجود نخواهد بود، و به دیگر سخن: تجرّد و جسمانی نبودن خدای متعال،

(صفحه ۶۷)

ثابت می گردد و نیز روشن می شود که خدای متعال، قابل رؤیت با چشم و قابل ادراک با هیچ حس دیگری نیست، زیرا محسوس بودن آن خواص اجسام و جسمانیات است.

از سوی دیگر، با نفی جسمیت، سایر خواص اجسام مانند مکان داشتن و زمان داشتن نیز از واجب الوجود، سلب می شود، زیرا مکان برای چیزی تصور می شود که دارای حجم و امتداد باشد و همچنین هر چیز زمانداری از نظر امتداد و عمر زمانی، قابل تجزیه می باشد و این نیز نوعی امتداد و ترکیب از اجزاء بالقوه بشمار می رود. بنابراین، نمی توان برای خدای متعال، مکان و زمانی در نظر

گرفت، و هیچ موجود مکاندار و زمانداری واجب الوجود نخواهد بود.

و سرانجام با نفی زمان از واجب الوجود، حرکت و تحول و تکامل هم از او نفی می شود زیرا هیچ حرکت و تحولی بدون زمان، امکان پذیر نیست.

بنابراین، کسانی که برای خدا مکانی مانند عرش، قائل شده اند یا حرکت و نزول از آسمان را به او نسبت داده اند یا او را قابل رؤیت با چشم پنداشته اند یا وی را قابل تحول و تکامل شمرده اند خدا را بدرستی نشناخته اند ۱.

بطور کلی هر گونه مفهومی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت و نیاز، داشته باشد از خدای متعال نفی می شود و معنای صفات سلبیه الهی همین است.

علت هستی بخش

نتیجه دومی که از برهان گذشته به دست آمد این بود که واجب الوجود، علت پیدایش ممکنات است. اینک به بررسی لوازم این نتیجه می پردازیم و نخست، توضیحی کوتاه پیرامون اقسام علت می دهیم و آنگاه ویژگیهای علیت الهی را بیان می کنیم.

علت به معنای عامش بر هر موجودی که طرف وابستگی موجود دیگری باشد اطلاق می گردد و حتی شامل شروط و معدّات هم می شود و علت نداشتن خدای متعال به این معنی

*****

۱. مکان داشتن و نزل از عرش و رؤیت با چشم از طوایفی از اهل سنت، و تحول و تکامل خدا از گروهی از فلاسفه غرب مانند هگل و برگسون و ویلیام جیمز و وایتهد، نقل شده است. ولی باید دانست که نفی حرکت و دگرگونی از خدا به معنای اثبات سکون برای او نیست بلکه به معنای ثبات ذات اوست، و ثبات، نقیض تغییر است اما سکون، عدم ملکه حرکت می باشد و جز چیزی که قابلیت حرکت داشته

باشد متصف به آن نمی گردد.

(صفحه ۶۸)

است که هیچ نوع وابستگی به موجود دیگری ندارد و حتی هیچ شرط و معدّی هم برای او نمی توان در نظر گرفت.

اما علت بودن خدای متعال برای مخلوقات، به معنای هستی بخش است که قسم خاصی از علیت فاعلی می باشد و برای توضیح این مطلب ناچاریم نظری اجمالی به اقسام علت بیفکنیم و تفصیل آنها را به کتب فلسفی، حواله دهیم.

می دانیم که برای روییدن گیاه، وجود بذر و خاک مناسب و آب و هوا و ... ضرورت دارد و نیز لازم است که یک عامل طبیعی یا انسانی، بذر را در خاک بیفشاند و آب را به آن برساند و همه اینها طبق تعریفی که برای علت، ذکر شد علتهای رویش گیاه بشمار می روند.

این علتهای گوناگون را می توان از دیدگاه های مختلف، به اقسامی تقسیم کرد، مثلا آن دسته از علل که وجود آنها همواره برای وجود معلول، ضرورت دارد «علل حقیقی» و آن دسته دیگر که بقاء آنها برای بقاء معلول، لازم نیست (مانند کشاورز برای گیاه) «علل اِعدادی» یا «معدّات» نامیده می شوند و نیز علتهای جانشین پذیر را «علل جانشینی» و سایر علتها را «علل انحصاری» می نامند.

اما نوع دیگری از علت هست که با همه آنچه در مورد رویش گیاه گفته شد تفاوت دارد، و نمونه آن را می توان در مورد نفس و بعضی از پدیده های نفسانی ملاحظه کرد: هنگامی که انسانی یک صورت ذهنی را در ذهن خودش ایجاد می کند یا تصمیم بر انجام کاری می گیرد پدیده ای نفسانی و روانی بنام «صورت ذهنی» و بنام «اراده» تحقق می یابد که وجود آن، منوط به وجود نفس است و

از این روی، معلول آن بشمار می رود. ولی این نوع معلول، بگونه ای است که هیچ استدلالی از علتش ندارد و نمی تواند جدا و مستقل از آن وجود داشته باشد. در عین حال، فاعلیت نفس، نسبت به صورت ذهنی یا اراده، مشروط به شرایطی است که از نقص و محدودیت و ممکن الوجود بودنِ آن، نشأت می گیرد. بنابراین، فاعلیت واجب الوجود برای جهان، از فاعلیت نفس نسبت به پدیده های روانی هم بالا-تر و کاملتر است و نظیری در میان سایر فاعلها ندارد زیرا او بدون هیچگونه نیازی معلول خود را به وجود می آورد معلولی که تمام هستیش وابسته به اوست.

(صفحه ۶۹)

ویژگیهای علت هستی بخش

با توجه به آنچه گفته شد می توان چند ویژگی مهم را برای علت هستی بخش در نظر گرفت:

۱ - علت هستی بخش باید کمالات همه معلولات را به صورت کاملتری دارا باشد تا بتواند به هر موجودی به اندازه ظرفیتش افاضه نماید برخلاف علتهای معدّ و مادّی که تنها زمینه تحول و تغییر معلولات را فراهم می کنند و لزومی ندارد که واجد کمالات آنها باشند، مثلا لزومی ندارد که خاک دارای گیاه باشد، یا پدر و مادر، واجد کمالات فرزندانشان باشند. اما خدای هستی بخش، باید در عین بساطت و تجزیه ناپذیری، همه کمالات وجودی را داشته باشد ۱.

۲ - علت هستی بخش، معلول خود را از نیستی به هستی می آورد، و در یک کلمه «آن را می آفریند» و با آفرینش آن، چیزی از وجود وی کاسته نمی شود برخلاف فاعلهای طبیعی که کار آنها تنها دگرگون ساختن معلول موجود، و مصرف کردن نیرو و انرژی است و فرض اینکه چیزی از ذات واجب الوجود، جدا

و کنده شود مستلزم تجزیه پذیری و تغییر پذیری ذات الهی است که بطلانش ثابت گردید.

۳ – علت هستی بخش، علتی است حقیقی، و از این روی وجود او برای بقاء معلول ضـرورت دارد، برخلاف علت اِعـدادی که بقاء معلول، نیازی به او ندارد.

بنابراین، آنچه از بعضی از متکلمین اهل سنت، نقل شده که عالم در بقاء خودش نیازی به خدا ندارد، و نیز سخنی که از برخی از فلاسـفه غربی نقـل شـده که جهان طبیعت هماننـد ساعتی است که یک بار و برای همیشه کوک شـده و دیگر کار کردنش نیاز به خدا ندارد، دور از حقیقت است. بلکه جهان هستی همواره در همه شـئون و اطوارش نیازمند به خدای متعال می باشد و اگر لحظه ای از افاضه هستی خودداری کند هیچ چیزی باقی نخواهد ماند «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها».

*****

۱. باید دانست که معنای واجد بودن کمالات مخلوقات، این نیست که مفاهیم آنها (مانند مفهوم جسم و انسان) هم قابل صدق بر خدای متعال باشد زیرا اینگونه مفاهیم، حکایت از موجودات محدود و ناقص دارد و از این روی قابل صدق بر خدای متعال که دارای وجود و کمالات بی نهایت است نمی باشد.

(صفحه ۷۰)

۹ صفات ذاتیه

مقدّمه

(صفحه ۷۳)

دانستیم که خـدای متعـال که علت هستی بخش جهـان است همه کمالاـت وجود را دارد و هر نوع کمـالی که در هر موجودی یـافت شود از اوست بـدون اینکه بـا افـاضه آن، چیزی از کمالاـت وی کاسـته شود و برای تقریب به ذهن می توان از این مثال بهره گرفت که معلم از علم خود به متعلم می آموزد بدون اینکه چیزی از علمش بکاهد. البته افاضه وجود

و کمالات وجودی از طرف خدای متعالی، بسی بالا‌تر از این مثال است، و شاید رساترین تعبیر در این زمینه این باشد که بگوییم: عالم هستی، پرتو و جلوه ای از ذات مقدس الهی است چنانکه از این آیه شریفه می توان استفاده کرد: «اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» ۱.

با توجه به کمالات نامتناهی الهی، هر گونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ نقص و محدودیتی نباشد قابل صدق بر خدای متعال خواهد بود چنانکه در آیات کریمه قرآن و روایات شریفه و ادعیه و مناجاتهای حضرات معصومین علیهم الصلوه و السلام مفاهیمی از قبیل نور و کمال و جمال و محبت و بهجت و مانند آنها به خدای متعال، نسبت داده شده است. اما آنچه در کتب عقاید و فلسفه و کلام اسلامی به عنوان صفات الهی، مطرح می شود تعداد معینی از صفات است که به دو دسته (صفات ذاتیه و صفات فعلیه) تقسیم می گردد. از این روی، نخست توضیحی درباره این تقسیم می دهیم و سپس به ذکر و اثبات

*****

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

مهمترین آنها می پردازیم.

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال، نسبت داده می شود یا مفاهیمی است که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتزاع می شود مانند حیات و علم و قدرت، و یا مفاهیمی است که از نوعی رابطه بین خدای متعال و مخلوقاتش انتزاع می شود مانند خالقیت و رزاقیت. دسته اول را «صفات ذاتیه» و دسته دوم را «صفات فعلیه» می نامند.

فرق اصلی بین این دو دسته از صفات آنست که در دسته اول، ذات مقدس الهی، مصداق عینی آنهاست، اما دسته دوم حکایت از نسبت و

اضـافه ای بین خـدای متعـال و آفریـدگان دارد و ذات الهی و ذوات مخلوقـات به عنـوان طرفین اضـافه در نظر گرفته می شوند مانند صـفت خـالقیت که از وابسـتگی وجودی مخلوقات به ذات الهی، انتزاع می شود و خـدا و مخلوقات، طرفین این اضافه را تشکیل می دهند و در خارج، حقیقت عینی دیگری غیر از ذات مقدس الهی و ذوات مخلوقات بنام «آفریدن» وجود ندارد. البته خـدای متعال در ذات خود قـدرت بر آفریـدن دارد ولی «قدرت» از صـفات ذات است و «آفریدن» مفهومی است اضافی که از مقام فعل، انتزاع می شود و از این روی «آفریدگار» از صفات فعلیه بشمار می آید مگر اینکه به معنای «قادر بر آفریدن» در نظر گرفته شود که بازگشت به صفت قدرت می کند.

مهمترین صـفات ذاتیه الهی، حیات و علم و قدرت است و اما سمیع و بصیر اگر به معنای عالم به مسموعات و مُبْصرات، یا قادر بر سـمع و ابصار باشـد بازگشت به علیم و قدیر می کند و اگر منظور از آنها شـنیدن و دیدن بالفعل باشد که از رابطه بین ذات شنونده و بیننده با اشـیاء قابل شـنیدن و دیدن انتزاع می شود باید از صـفات فعلیه شـمرده شود چنانکه گاهی «علم» نیز به همین عنایت بکار می رود و بنام «علم فعلی» موسوم می گردد.

بعضی از متکلمین، کلام و اراده را نیز از صفات ذاتیه به شمار آورده اند که بعداً درباره آنها بحث خواهد شد.

(صفحه ۷۵)

اثبات صفات ذاتیه

سـاده ترین راه برای اثبـات حیـات و قـدرت و علم الهی اینست که این مفـاهیم هنگـامی که در مـورد مخلوقـات بکـار می رود حکایت از کمالات آنها می کند پس باید کاملترین مرتبه آنها در علت هستی بخش،

موجود باشد. زیرا هر کمالی که در هر مخلوقی یافت شود از خدای متعال است و بخشنده آنها باید واجد آنها باشد تا به دیگران افاضه کند و ممکن نیست کسی که حیات را می آفریند خودش فاقد حیات باشد یا کسی که علم و قدرت را به مخلوقات، افاضه می کند خودش جاهل و ناتوان باشد. پس وجود این صفات کمالیه در بعضی از مخلوقات، نشانه وجود آنها در آفریدگار متعال می باشد. بدون اینکه توأم با نقص و محدودیتی باشد. به دیگر سخن: خدای متعال، دارای حیات و علم و قدرت نامتناهی است. اینک به توضیح بیشتری درباره هر یک از این صفات می پردازیم.

حیات

مفهوم حیات (= زنده بودن) در مورد دو دسته از مخلوقات بکار می رود: یکی گیاهان که دارای رشد و نمو هستند، و دیگری حیوانات و انسان که دارای شعور و اراده می باشند. اما معنای اول، مستلزم نقص و نیاز است زیرا لازمه رشد و نمو اینست که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل خارجی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی برسد، و چنین اموری را نمی توان به خدای متعال نسبت داد چنانکه در بحث از صفات سلبیه گذشت.

اما معنای دوم حیات، مفهومی است کمالی، و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقصها و محدودیتهایی هستند اما می توان برای آن، مرتبه ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد چنانکه مفهوم وجود و مفهوم کمال نیز چنین است.

اساساً حیات به معنایی که ملازم با علم و فاعلیت ارادی است لازمه وجود غیرمادی می باشد زیرا اگر چه حیات

به موجودات مادی جاندار، نسبت داده می شود اما در حقیقت، صفت روح آنهاست و بدنشان در اثر تعلق روح، متّصف به آن می گردد و به دیگر سخن: همچنانکه امتداد، لازمه وجود جسمانی است حیات نیز لازمه وجود مجرد (= غیرجسمانی) است و با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی به دست می آید، و آن اینست، ذات مقدس

(صفحه ۷۶)

الهی مجرد و غیر جسمانی است چنانکه در درس پیشین به اثبات رسید، و هر موجود مجردی ذاتاً دارای حیات است، پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات می شاد.

علم

مفهوم علم از بدیهی ترین مفاهیم است ولی مصادیقی که از آن در میان مخلوقات می شناسیم مصادیقی محدود و ناقص می باشد و با این ویژگیها قابل اطلاق بر خدای متعال نخواهد بود. اما چنانکه اشاره شد عقل می تواند برای این مفهوم کمالی، مصداقی را در نظر بگیرد که هیچگونه نقص و محدودیتی نداشته باشد و عین ذات عالم باشد و آن همان علم ذاتی خدای متعال است.

علم خدا را از راه های متعددی می توان اثبات کرد: یکی همان راهی است که در اثبات همه صفات ذاتیه، به آن اشاره شد یعنی چون علم در میان مخلوقات، وجود دارد باید کاملترین مرتبه آن در آفریننده آنها موجود باشد.

راه دیگر، کمک گرفتن از دلیل نظم است به این بیان: هر قدر پدیده ای نظم و اتقان بیشتری برخوردار باشد دلالت بیشتری بر علم و دانش پدید آورنده اش دارد چنانکه یک کتاب علمی یا یک شعر زیبا یا هر اثر هنری، دلالت بر دانش و ذوق و مهارت پدیدآورده اش دارد و هیچگاه هیچ عاقلی چنین نمی پندارد که مثلا یک

کتاب علمی یا فلسفی به وسیله فرد نادان و بی سوادی نوشته شده باشد. پس چگونه می توان احتمال داد که این جهان عظیم با آن همه اسرار و شگفتیها از موجود بی علمی به وجود آمده باشد؟!

و بالاخره راه سوم، استفاده از مقدمات فلسفی نظری (= غیربدیهی) است مانند این قاعده که «هر موجود مجرد مستقلی دارای علم است» چنانکه در کتب مربوطه به اثبات رسیده است.

توجه داشتن به علم الهی، اهمیت زیادی در خودسازی دارد و از این روی مکرراً در قرآن کریم بر آن تأکید شده است و از جمله می فرماید: «یعْلَمُ خائِنَهَ الْأَعْینِ وَ ما تُخْفِی الصُّدُورُ» ۱ یعنی خدای متعال از چشمهای خیانتکار و راز دلها آگاه است.

*****

۱. سوره مؤمن، آیه ۱۹.

(صفحه ۷۷)

قدرت

در مورد فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار خویش انجام می دهد گفته می شود که نسبت به کار خودش «قدرت» دارد. پس قدرت عبارتست از مبدأیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر بزند و هر قدر فاعل از نظر مرتبه وجودی، کاملتر باشد دارای قدرت بیشتری خواهد بود و طبعاً موجودی که دارای کمال بی نهایت باشد قدرتش نامحدود خواهد بود «إِنَّ اللّهَ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» ۱.

در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم:

۱ - کاری که متعلق قدرت قرار می گیرد باید امکان تحقق داشته باشد پس چیزی که ذاتاً محال یا مستلزم محال باشد مورد تعلق قدرت واقع نمی شود و قدرت داشتن خدا بر هر کاری بدین معنی نیست که فی المثل بتواند خدای دیگری را بیافریند (زیرا خدا آفریدنی نیست) یا بتواند عدد (۲) بودن از عدد (۳)

بزرگتر کند یا فرزندی را با فرض بودن، قبل از پدرش خلق کند.

۲ - لازمه قدرت داشتن بر هر کاری این نیست که همه آنها را انجام دهد بلکه هر کاری را که بخواهد انجام خواهد داد و خدای حکیم جز کار شایسته و حکیمانه را نمی خواهد و انجام نمی دهد هر چند قدرت بر انجام کارهای زشت و ناپسند هم دارد. در درسهای آینده توضیح بیشتری درباره حکمت الهی خواهد آمد.

۳ - قدرت به معنایی که گفته شد متضمن اختیار هم هست و خدای متعال همچنانکه بالاترین قدرتها را دارد، کاملترین مراتب اختیار را نیز دارد و هیچ عاملی را نمی تواند او را برای انجام کاری تحت فشار قرار دهد یا اختیار را از او سلب کند، زیرا وجود و قدرت هر موجودی از اوست و هیچگاه مغلوب نیرویی که خودش به دیگران داده است واقع نمی شود.

*****

۱. سوره بقره، آیه ۲۰ و چندین آیه دیگر.

(صفحه ۷۸)

۱۰ صفات فعلیه

مقدّمه

(صفحه ۸۱)

چنانکه در درس قبلی بیان شد صفات فعلیه عبارتست از مفاهیمی که از مقایسه ذات الهی با مخلوقاتش با در نظر گرفتن نسبت و اضافه و رابطه خاصی انتزاع می شود و آفریننده و آفریده، طرفین اضافه را تشکیل می دهند مانند خود مفهوم «آفریدن» که از ملاحظه وابستگی وجود مخلوقات به خدای متعال، انتزاع می شود و اگر این رابطه در نظر گرفته نشود چنین مفهومی به دست نمی آید.

اضافات و روابطی که بین خدا و خلق، در نظر گرفته می شود حد و حصری ندارد ولی از یک نظر می توان آنها را به دو دسته کلی، تقسیم کرد: یک دسته اضافاتی که مستقیماً بین خدا و مخلوقاتی در نظر گرفته می شود

مانند ایجاد و خلق و ابداع و مانند آنها و یک دسته اضافاتی که بعد از لحاظ اضافات و روابط دیگری منظور می گردد مانند رزق. زیرا باید نخست، رابطه موجود روزی خوار را با چیزی که از آن، ارتزاق می کند در نظر گرفت، آنگاه تأمین آن را از طرف خدای متعال، مورد توجه قرار داد تا مفهوم رازق و رزاق به دست آید و حتی ممکن است گاهی قبل از انتزاع صفت فعلی برای خدای متعال چندین نوع رابطه و اضافه، بین مخلوقات، لحاظ گردد و سرانجام، رابطه آنها با خدای متعال در نظر گرفته شود یا اضافه ای مترتّب بر چند اضافه قبلی بین خدا و خلق شود مانند مغفرت که مترتّب بر ربوبیت تشریعی الهی و تعیین احکام تکلیفی از طرف خدای متعال و عصیان آنها از طرف بنده، می باشد.

حاصل آنکه

برای به دست آوردن صفات فعلیه، باید مقایسه ای بین خدای متعال و

مخلوقات، انجام گیرد و نوعی رابطه و اضافه بین آفریننده و آفریدگان منظور شود تا مضهومی متضایف و قائم به طرفینِ اضافه به دست آید و از این روی، ذات مقدس الهی، خودبخود و بدون لحاظ این اضافات و نسبتها، مصداق صفات فعلیه نخواهد بود و همین است فرق اساسی بین صفات ذاتیه و فعلیه.

البته همآن گونه که قبلا اشاره شد ممکن است صفات فعلیه را به لحاظ مبادی آنها در نظر گرفت و در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه اگر خالق یا خلّاق به معنای کسی که می تواند بیافریند در نظر گرفته شود به صفت «قدیر» بازمی گردد یا صفت «سمیع» و «بصیر» اگر به معنای عالم به

مسموعات و مبصرات باشد بازگشت به «علیم» می کند.

از سوی دیگر ممکن است بعضی از مفاهیمی که از صفات ذاتیه شمرده می شود به معنای اضافی و فعلی در نظر گرفته شود و در این صورت از صفات فعلیه، محسوب می گردد چنانکه مفهوم «علم» در موارد متعددی در قرآن کریم به صورت صفت فعلی بکار رفته است ۱.

نکته مهمی را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم اینست: هنگامی که رابطه ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال، انتزاع می گردد صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می دهند مقید به قیود زمانی و مکانی می گردد هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرفِ دیگرِ اضافه می باشد منزه از چنین قیود و حدودی خواهد بود.

مثلاـ روزی دادن به یک روزی خوار، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می گیرد، اما این قیود، در حقیقت، مربوط به موجود روزی خوار است نه روزی دهنده و ذات مقدس الهی از هر گونه نسبت زمانی و مکانی، منزه است.

این، نکته ای است در خور دقت فراوان، و کلیدی است برای حل بسیاری از مشکلات در زمینه شناخت صفات و افعال الهی که مورد اختلاف شدیدی بین اهل بحث و نظر، واقع شده است.

*****

۱. ر. ک: آیه ۱۸۷ و آیه ۲۳۵، از سوره بقره، و آیه ۶۶، از سوره انفال، و آیه ۱۸ و ۲۷ از سوره الفتح و آیه ۱۴۰ و ۱۴۲ از سوره آل عمران و آیه ۹۴ از سوره مائده و آیه ۱۶ از سوره توبه و آیه ۳۱

از سوره محمد (ص) و ...

(صفحه ۸۳)

خالقیت

بعد از اثبات واجب الوجود به عنوان نخستین علت برای پیدایش موجوداتِ ممکن الوجود و در نظر گرفتن اینکه همگی آنها در هستی خودشان نیازمند به او هستند صفت خالقیت برای واجب الوجود، و مخلوقیت برای ممکنات انتزاع می شود. مفهوم «خالق» که براساس این رابطه وجودی به دست می آید مساوی با علت هستی بخش و موجد (= ایجاد کننده) می باشد و همه موجودات ممکن و نیازمند، طرف اضافه آن بوده، متّصف به مخلوقیت می گردند.

ولی گاهی واژه «خلق» به معنای محدودتری در نظر گرفته می شود و تنها موجوداتی که از ماده قبلی به وجود آمده اند طرف اضافه آن، قرار می گیرد و در مقابل آن، مفهوم «ابداع» در مورد موجوداتی که مسبوق به ماده قبلی نیستند (مانند مجردات و ماده نخستین) بکار می رود و بدین ترتیب، ایجاد به دو قسم خلق و ابداع، تقسیم می گردد.

به هر حال، خلق کردن خدا مانند تصرفات انسان در اشیاء و ساختن مصنوعات نیست که نیازی به حرکت و بکار گرفتن اندامهای بدن داشته باشد و حرکت به عنوان «فعل» و پدیده حاصل از آن به عنوان «نتیجه فعل» تلقی شود و چنان نیست که «آفریدن» چیزی و «آفریده» چیز دیگری باشد زیرا علاوه بر اینکه خدای متعال از حرکت و خواص موجودات جسمانی، منزه است اگر آفریدن خدا مصداق عینی زائد بر ذات آفریده می داشت موجودی ممکن الوجود و مخلوقی از مخلوقات خدا به شمار می رفت و سخن درباره آفریدن آن، تکرار می شد. بلکه همآن گونه که در تعریف صفاتِ فعلیه گفته شد اینگونه صفات، مفاهیمی هستند که از صفات و نسبتهایی بین خدا

و خلق، انتزاع می شوند و قوام اضافه و نسبت به لحاظ عقل است.

ربوبیت

از جمله روابطی که بین خدا و خلق، لحاظ می شود اینست که مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایششان نیازمند به خدا هستند بلکه همه شئونِ وجودی آنها وابسته به خدای متعال است و هیچگونه استقلالی ندارد و او به هر نحوی که بخواهد در آنها تصرف می کند و

(صفحه ۸۴)

امورشان را تدبیر می نماید.

هنگامی که این رابطه را به صورت کلی در نظر بگیریم مفهوم ربوبیت، انتزاع می شود که لازمه آن تدابیر امور است و مصادیق فراوانی، مانند حفظ و نگهداری کردن، حیات بخشیدن و میراندن، روزی دادن، به رشد و کمال رساندن، راهنمایی کردن و مورد امر و نهی قرار دادن و ... دارد.

شئون مختلف ربوبیت را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ربوبیت تکوینی که شامل اداره امور همه موجودات و تأمین نیازمندیهای آنها و در یک کلمه «کارگردانی جهان» می شود، و ربوبیت تشریعی که اختصاص به موجودات ذی شعور و مختار دارد و شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می گردد.

حاصل آنکه: ربوبیت مطلقه الهی بدین معنی است که مخلوقات در همه شئون وجودی، وابسته به خدای متعال هستند وابستگیهایی که به یکدیگر دارند سرانجام، به وابستگی همه آنها به آفریننده، منتهی می شود و اوست که بعضی از آفریدگان را به وسیله بعضی دیگر اداره می کند و روزی خواران را به وسیله روزیهایی که می آفریند روزی می دهد، و موجودات ذی شعور را با وسایل درونی (مانند عقل و سایر قوای ادراکی) و با وسایل

بیرونی (مانند پیامبران و کتب آسمانی) هدایت می کند و برای مکلفین، احکام و قوانینی وضع، و وظایف و تکالیفی تعیین می کند.

ربوبیت نیز مانند خالقیت، مفهومی است اضافی با این تفاوت که در موارد مختلف آن، اضافات خاصی بین خود مخلوقات هم در نظر گرفته می شود چنانکه در مورد رزاقیت گفته شد.

با دقت در مفهوم خالقیت و ربوبیت و اضافی بودن آنها روشن می شود که این دو با یکدیگر تلازم دارند و محال است ربّ جهان غیر از خالق آن باشد بلکه همان کسی که مخلوقات را با ویژگیهای خاص و وابستگی به یکدیگر می آفریند آنها را نگهداری و اداره هم می کند و در حقیقت، مفهوم ربوبیت و تدبیر، از کیفیت آفرینش مخلوقات و همبستگی آنها انتزاع می شود.

(صفحه ۸۵)

الوهیت

درباره مفهوم «اِله» و «اُلوهیت» بحثهای زیادی میان صاحبنظران، انجام گرفته که در کتب تفسیر قرآن، مضبوط است. معنایی که به نظر ما رجحان دارد اینست که «اِله» به معنای «پرستیدنی» یا «شایسته عبادت و اطاعت» است مانند «کتاب» به معنای «نوشتنی» و چیزی که شأنیت نوشتن را دارد.

طبق این معنی، الوهیت صفتی است که برای انتزاع آن باید اضافه عبادت و اطاعت بندگان را نیز در نظر گرفت و هر چند گمراهان، معبودهای باطلی را برای خودشان برگزیده اند اما کسی که شایستگی عبادت و اطاعت را دارد همان کسی است که خالق و ربّ ایشان می باشد و این حدّ نصاب اعتقادی است که می بایست هر کسی درباره خدای متعال داشته باشد یعنی علاوه بر اینکه خدا را به عنوان واجب الوجود و آفریدگار و کردگار و صاحب اختیار جهان می شناسد باید او را شایسته عبادت و

اطاعت نیز بداند و به همین جهت، این مفهوم در شعار اسلام (لا اله الاّ الله) اخذ شده است.

۱۱ سایر صفات فعلیه

مقدّمه

(صفحه ۸۹)

یکی از مسائل جنجالی علم کلام، مسأله اراده الهی است که از جهاتِ متعددی مورد بحث و اختلاف، واقع شده است مانند اینکه: آیا اراده از صفات ذاتی است یا از صفات فعلی و آیا قدیم است یا حادث و آیا واحد است یا متعدد و ...

و این همه، علاوه بر مباحثی است که در فلسفه، پیرامون مطلق اراده و به ویژه اراده الهی، مطرح شده است.

بدیهی است بحث گسترده پیرامون این موضوع، متناسب با این کتاب نیست. از این روی، نخست توضیحی درباره مفهوم اراده می دهیم و آنگاه به بیان فشرده ای پیرامون اراده الهی می پردازیم.

اراده

واژه «اراده» در محاورات عرفی، دست کم به دو معنی استعمال می شود: یکی دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار.

معنای اول از نظر مورد، خیلی وسیعتر است و شامل دوست داشتنِ اشیاء خارجی ۱ و افعال خود شخص و افعال دیگران نیز می شود. به خلاف معنای دوم که تنها در مورد افعال خود

*****

۱. مانند این آیه شریفه «تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنْیا وَ اللّهُ یرِیدُ الْآخِرَةَ» سوره انفال، آیه ۸۷.

(صفحه ۹۰)

شخص بکار می رود.

اراده به معنای اول (= محبت) هر چند در مورد انسان، از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی است اما عقل می تواند با تجرید جهات نقص، مفهوم عامّی را به دست بیاورد که قابل اطلاق بر موجودات جوهری و حتی بر خدای متعال باشد چنانکه در مورد علم نیز همین کار انجام می دهد و از این روی می توان «حبّ» را که قابل اطلاق بر محبت الهی نسبت به ذات خودش هم می باشد یکی از صفات ذاتیه به شمار آورد. پس اگر منظور از اراده الهی، حبّ کمال

باشـد که در مرتبه اول به کمـال نامتنـاهی الهی، تعلق می گیرد و در مراتب بعـدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال او هستند می توان آن را از صفات ذاتیه، قدیم و واحد و عین ذات مقدس الهی دانست.

و اما اراده به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کاری، بدون شک از صفات فعلیه می باشد که به لحاظ تعلق به امر حادث، مقید به قیود زمانی می گردد چنانکه در استعمالات قرآنی ملاحظه می شود مانند «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» ۱.

ولی بایـد تـوجه داشت که اتّصـاف خـدای متعـال به صـفات فعلیه، به این معنی نیست که تغییری در ذات الهی حاصـل شود یا عرَضـی در آن، پدیـد آید بلکه بدین معنی است که اضافه و نسـبتی بین ذات الهی و مخلوقاتش از دیدگاه خاص و در شـرایط معینی لحاظ می شود و مفهوم اضافی ویژه ای به عنوان یکی از صفات فعلیه، انتزاع می گردد.

در مـورد اراده، این رابطه در نظر گرفته می شـود که هر مخلوقی از آن جهت که دارای کمـال و خیر و مصـلحتی بوده آفریـده شـده است پس وجود آن در زمـان و مکـان خـاص و یـا کیفیت مخصوص، متعلق علم و محبت الهی قرار گرفته و به خواسـت خودش آن را آفریده است نه اینکه کسی او را مجبور کرده باشد. ملاحظه این رابطه، موجب انتزاع مفهومی اضافی بنام «اراده» می گردد که از نظر تعلق به شیء محدود و مقید، دارای حدود و قیودی خواهد بود، و همین مفهوم اضافی است که متّصف به حدوث و کثرت می شود زیرا اضافه، تابع طرفین است و حدوث و کثرتِ

یکی از طرفین، کافی است که این اوصاف به اضافه هم سرایت کند.

*****

۱. سوره یس، آیه ۸۲.

(صفحه ۹۱)

حکمت

با توجه به توضیحی که درباره اداره الهی داده شد ضمناً روشن گردید که این اراده به صورت گزافی و بی حساب، به ایجاد چیزی تعلق نمی گیرد بلکه آنچه اصالتاً مورد تعلق اراده الهی واقع می شود جهت کمال و خیر اشیاء است و چون تزاحم مادیات، موجب نقض و زیان بعضی از آنها به وسیله بعضی دیگر می شود مقتضای محبت الهی به کمال اینست که پیدایش مجموع آنها به گونه ای باشد که خیر و کمال بیشتری بر آنها مترتّب گردد، و از سنجیدن اینگونه روابط، مفهوم «مصلحت» به دست می آید و گرنه مصلحت، امری مستقل از وجود مخلوقات نیست که تأثیری در پیدایش آنها داشته باشد چه رسد به اینکه در اراده ی الهی اثر بگذارد.

حاصل آنکه: چون افعال الهی از صفات ذاتیه او مانند علم و قدرت و محبت به کمال و خیر، سرچشمه می گیرد همیشه به صورتی تحقق می یابد که دارای مصلحت باشد یعنی بیشترین کمال و خیر بر آنها مترتب گردد و چنین اراده ای به نام «اراده حکیمانه» نامیده می شود و از اینجا صفت دیگری برای خدای متعال در مقام فعل، به نام صفت «حکیم» انتزاع می گردد که مانند دیگر صفات فعلیه، قابل بازگشت به صفات ذاتیه خواهد بود.

البته باید توجه داشت که انجام کار به خاطر مصلحت به این معنی نیست که مصلحت، علت غایی برای خدای متعال باشد بلکه نوعی هدف فرعی و تبعی به شمار می رود و علت غایی اصلی برای انجام کارها همان حبّ به کمال نامتناهی ذاتی است که بالتّبع

به آثـار آن یعنی کمـال موجودات هم تعلق می گیرد، و از اینجاست که گفته می شود: علت غایی برای افعال الهی همان علت فاعلی است و خـدای متعال، هدف و غرضـی زائد بر ذات ندارد. اما این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه کمال و خیر و مصـلحت موجـودات به عنوان هـدف فرعی و تَبَعی به حسـاب آورده شود و به همین معنی است که افعـال الهی در قرآن کریم، تعلیـل به اموری شده که بازگشت همه آنها به کمال و خیر مخلوقات است چنانکه آزمایش شدن و انتخاب بهترین

(صفحه ۹۲)

کارها و بندگی خدا کردن و رسـیدن به رحمت خاص و جاودانی الهی ۱، به عنوان اهدافی برای آفرینش انسان، ذکر شده که به ترتیب، هر کدام از آنها مقدمه دیگری می باشد.

کلام الهی

یکی از مفاهیمی که به خدای متعال، نسبت داده می شود مفهوم تکلم و سخن گفتن است و بحث درباره کلام الهی از دیرباز، میـان متکلمین مطرح بوده و حتی گفته شـده که علت نامیـده شـدن «علم کلام» به این نـام، همین است که اصـحاب این علم، درباره کالم الهی بحث می کرده انـد و اشاعره، آن را از صـفات ذاتیه و معتزله آن را از صـفات فعلیه می شـمرده اند و یکی از موارد اختلاف شدیـد بین این دو دسـته از متکلمین همین مسأله بوده که آیا قرآن که کلام خـدا می باشـد مخلوق است یا غیر مخلوق و حتی گاهی یکدیگر را بر سر این موضوع، تکفیر می کرده اند!

با توجه به تعریفی که برای صـفات ذاتیه و صفات فعلیه شد به آسانی می توان دریافت که سخن گفتن از صفات فعل است که باید برای انتزاع آن، مخاطبی را در

نظر گرفت که مقصود گوینـده را به وسـیله شـنیدن صورت یـا دیـدن مکتوب یا یافتن مفهومی در ذهن خودش و یا به صورت دیگری دریابد و در حقیقت، این مفهوم از رابطه بین خدا که می خواهد حقیقتی را بر کسـی مکشوف سازد با مخاطبی که آن حقیقت را درک می کنـد انتزاع می شود. مگر اینکه برای تکلم، معنای دیگری منظور گردد و مثلا به قدرت بر سـخن گفتن یا علم به مفـاد سـخن، بازگردانـده شود که در این صورت، بـازگشت به صـفات ذاتیه می کنـد چنانکه نظیر آن در مورد بعضـی دیگر از صفات فعلیه گفته شد.

و امـا قرآن، به معنـای خطوط یـا الفاظ یا مفاهیم موجود در اذهان یا حقیقت نورانی و مجرد آن، از مخلوقات است. مگر اینکه کسی علم ذاتی الهی را به عنوان حقیقت قرآن تلقی کند که در این صورت، بازگشت آن به صفت ذاتی علم خواهد بود. ولی اینگونه تأویلات در مورد کلام

*****

۱. ر. ك: سوره هود: آیه ۷، سوره ملك: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره هود: آیه ۱۰۸ و ۱۱۹، سوره جاثیه: آیه ۲۳، سوره آل عمران: آیه ۱۵، سوره توبه: آیه ۷۲.

الهی و قرآن کریم و مانند آنها، خارج از عرف محاوره است و باید از آنها اجتناب کرد.

صدق

سخنان الهی اگر به صورت امر و نهی و انشاء باشد وظایف عملی بندگان را تعیین می کند و جای اتّصاف به صدق و کذب را ندارد. اما اگر به صورت اِخبار از حقایق موجود یا حوادث گذشته و آینده باشد متّصف به صدق می گردد چنانکه قرآن کریم می فرماید: «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ

حَدِیثاً» ۱ و هیچکس هیچ گونه عذری برای عدم قبول آنها نخواهد داشت.

این صفت، اساس اعتبار نوع دیگری از استدلال (استدلال نقلی و تعبّدی) برای اثبات مسائل فرعی جهان بینی و بسیاری از مسائل ایدئولوژی را تشکیل می دهد.

از جمله دلایل عقلی که برای اثبات این صفت می توان اقامه کرد اینست که سخن گفتن خدا از شئون ربوبیت الهی و تدبیر جهان و انسان، و براساس علم و حکمت، و به منظور هدایت مخلوقات و فراهم کردن وسیله شناختهای صحیح برای مخاطبین است و اگر امکان مخالفت با واقع داشته باشد اعتمادی بر آنها نخواهد بود و موجب نقض غرض شده خلاف حکمت الهی خواهد بود.

*****

۱. سوره نساء، آیه ۸۷.

(صفحه ۹۴)

۱۲ بررسی علل انحراف

مقدّمه

(صفحه ۹۷)

در نخستین درس، اشاره شد که جهان بینی ها را می توان به دو دسته کلی (جهان بینی الهی و جهان بینی مادی) تقسیم کرد و مهمترین اختلاف میان آنها مسأله وجود آفریدگار دانا و تواناست که جهان بینی الهی به عنوان یک اصل اساسی، بر آن پای می فشرد و جهان بینی مادی، آن را انکار می کند.

در درسهای قبلی در حدودی که متناسب با این کتاب بود به اثبات وجود خدا و بیان مهمترین صفات سلبیه و ثبوتیه و ذاتیه و فعلیه الهی پرداختیم و اینک برای مضاعف شدن اعتقاد به این اصل اساسی، به نقد کوتاهی از جهان بینی مادی می پردازیم تا علاوه بر تثبیت موضع جهان بینی الهی، سستی و بی پایگی جهان بینی مادی نیز مستقیماً روشن گردد.

برای این منظور، نخست به علل و عوامل انحراف از بینش الهی و گرایش به الحاد، اشاره ای می کنیم و سپس مهمترین نقاط ضعف جهان بینی مادی

را توضیح می دهیم.

علل انحراف

الحاد و مادّیگری، سابقه ای طولانی در تاریخ بشر دارد و علیرغم اینکه همواره در جوامع بشری تا آنجا که شواهد تاریخی و دیرینه شناسی نشان می دهد اعتقاد به آفریدگار، وجود داشته است از زمانهای قدیم، افراد یا گروه های ملحد و منکر خدا هم یافت می شده اند. ولی رواج بی دینی از قرن هجدهم میلادی در اروپا آغاز شد و اندك اندك به سایر مناطقِ جهان،

(صفحه ۹۸)

سرایت کرد.

این پدیده هر چند به صورت عکس العملی در برابر دستگاه کلیسا و بر ضدّ مسیحیت، شروع شد اما موج آن، سایر ادیان و مذاهب را نیز در برگرفت و گرایش به بی دینی همراه با صنعت و هنر و تکنولوژی مغرب زمین به دیگر سرزمینها صادر گردید و در قرن اخیر، توأم با اندیشه های اجتماعی اقتصادی مارکسیسم در بسیاری از کشورها شیوع یافت و بزرگترین آفت را برای انسانیت پدید آورد.

علل و عواملی که موجب پیدایش یا رشد گسترش این پدیده انحرافی شده فراوان است و بررسی همه آنها نیاز به کتاب مستقلی دارد ۱ ولی به طور کلی می توان از سه دسته علل و عوامل، یاد کرد:

۱ علل روانی

یعنی انگیزه هایی که ممکن است برای بی دینی و گرایش به الحاد، در شخص وجود داشته باشد هر چند خودش از تأثیر آنها آگاه نباشد و مهمترین آنها راحت طلبی و میل به بی بند و باری و نداشتن مسئولیت است. یعنی از یك سوی، زحمت تحقیق و پژوهش به خصوص درباره اموری که لذت مادّی و محسوسی ندارد مانع از این می شود که افراد تنبل و راحت طلب و دون همت، درصدد تحقیق برآیند، و از سوی دیگر، میل

به آزادی حیوانی و بی بند و باری و نداشتن مسئولیت و محدودیت، آنان را از گرایش به جهان بینی الهی، باز می دارد. زیرا پذیرفتن بینش الهی و اعتقاد به آفریدگار حکیم، ریشه یک سلسله اعتقادات دیگر را تشکیل می دهد که لازمه آنها مسئولیت انسان در همه رفتارهای اختیاری است، و چنین مسئولیتی اقتضاء دارد که در بسیاری از موارد، از خواسته های خودش چشم پوشی کند و محدودیتهایی را بپذیرد، و پذیرفتن این محدودیتها با میل به بی بند و باری، سازگار نیست. از این روی، این میل حیوانی، هر چند به صورت ناخودآگاه، موجب می شود که ریشه این مسئولیتها را بزند و اساساً وجود خدای متعال را انکار کند.

عوامل روانی دیگری نیز در گرایش به بی دینی مؤثر است که به دنبال سایر عوامل ظاهر می گردد.

*****

۱. بخشی از این علل و عوامل از مرحوم استاد مطهری در کتاب «علل گرایش مادّیگری» مورد بررسی قرار داده اند.

۲ علل اجتماعی

یعنی اوضاع و احوال اجتماعی نامطلوبی که در پاره ای از جوامع، پدید می آید و متصدّیان امور دینی، نقشی در پیدایش یا گسترش آنها دارند. در چنین شرایطی بسیاری از مردم که از نظر تفکر عقلانی، ضعیف هستند و نمی توانند مسائل را به درستی تجزیه و تحلیل کنند و علل واقعی رویدادها را تشخیص دهند این نابسامانیها را به دلیل دخالت دینداران در وقوع آنها، به حساب مکتب و دین می گذارند و چنین می پندارند که اعتقادات دینی، موجب پیدایش اینگونه اوضاع و احوال نامطلوب شده است و از این روی، از دین و مذاهب بیزار می شوند.

نمونه های بارز این دسته از علل و عوامل را می توان در اوضاع اجتماعی اروپا

در عهـد رنسانس، ملاحظه کرد که رفتارهای ناشایست کلیسائیان در زمینه های مـذهبی و حقوقی و سیاسـی، عامل مهمی برای بیزاری مردم از مسیحیت و به طور کلی از دین و دینداری گردید.

توجه به تأثیر این دسته از عوامل، برای همه دست اندرکاران امور دینی، ضرورت دارد تا حساسیت موقعیت و اهمیت مسئولیت خودشان را درک کنند و بدانند که لغزشهای آنان می تواند موجب گمراهی و بدبختی جامعه ای شود.

۳ علل فکری

یعنی اوهام و شـبهاتی که به ذهن شخص می آید یا از دیگران می شنود و در اثر ضعف نیروی تفکر و استدلال، قدرت بر دفع آنهـا را نـدارد و کمـابیش تحت تـأثیر آنهـا قرار می گیرد و دست کم، مـوجب تشـویش و اضـطراب ذهن، و مـانع از حصـول اطمینان و یقین می گردد.

این دسـته از عوامل نیز به نوبه خود، قابل تقسـیم به دسته های فرعی است مانند شـبهات مبنی بر حس گرایی، شبهات ناشی از عقاید خرافی، شـبهات ناشـی از تبیینهای نادرست و اسـتدلالهای ضـعیف، شبهات مربوط به حوادث و رویدادهای ناگوار که پنداشـته می شود خلاف حکمت و عـدل الهی است، شـبهات ناشـی از فرضـیه های علمی که مخالف با عقایـد دینی، تلقی می شود و شبهاتی که مربوط به پاره ای از احکام و مقررات دینی به خصوص در زمینه مسائل حقوقی و سیاسی است.

و گـاهی دو یـا چنـد عامـل، مجموعـاً موجب شـک و تردیـد، یـا انکـار و الحاد می شود چنانکه گاهی ناهنجاریهای گوناگون روانی، زمینه را برای دامن زدن به شبهات و اوهام، فراهم می کند

(صفحه ۱۰۰)

و بیمـاری روانی «وسواس فکری» را پدیـد می آورد و در نتیجه، شـخص بیمـار، به هیـچ دلیـل و برهـانی قانع نمی شود چنانکه شخص مبتلی به وسواس در

عمل، به صحّتِ کاری که انجام می دهد مطمئن نمی گردد و مثلا دهها بار دستش را در آب فرو می برد و باز هم اطمینان به طهارت آن پیدا نمی کند با اینکه چه بسا از اول، طاهر بوده و نیازی به تطهیر نداشته است!

مبارزه با عوامل انحراف

با توجه به تنوع و گونه گونی علل و عوامل انحراف، روشن می شود که مبارزه و برخورد با هر یک از آنها شیوه خاص و محل و شرایط ویژه ای را می طلبد. مثلا علل روانی و اخلاقی را باید به وسیله تربیت صحیح و توجه دادن به ضررهایی که بر آنها مترتّب می شود علاج کرد چنانکه در درس دوم و سوم، ضرورت پی جویی دین و ضرر بی تفاوتی نسبت به آن را بیان کردیم.

همچنین برای جلوگیری از تأثیر سوء عوامل اجتماعی علاوه بر جلوگیری عملی از بروز چنین عواملی می بایست فرق بین نادرستی دین با نادرستی رفتار دینداران را روشن ساخت. ولی بهرحال، توجه به تأثیر عوامل روانی و اجتماعی، دست کم این فایده را دارد که شخص، کمتر به صورت ناخودآگاه، تحت تأثیر آنها واقع شود.

نیز برای جلوگیری از تأثیرات سوء عوامل فکری باید شیوه های متناسبی را اتّخاذ کرد و از جمله، عقاید خرافی را از عقاید صحیح، تفکیک کرد، و از بکار گرفتن استدلالات ضعیف و غیرمنطقی برای اثبات عقاید دینی، اجتناب ورزید و نیز باید روشن کرد که ضعف دلیل، نشانه نادرستی مدّعا نیست و ...

بدیهی است بررسی همه علل و عوامل انحراف، و بیان روش مناسب برای مبارزه با هر یک از آنها مناسب این مبحث نیست. از این روی، تنها به ذکر پاره ای از علل فکری گرایش به

الحاد و پاسخ به شبهات مربوط به آنها بسنده خواهیم کرد.

(صفحه ۱۰۱)

۱۳ حلّ چند شبهه

شبهه ۱ اعتقاد به موجود نامحسوس

(صفحه ۱۰۵)

یکی از شبهات ساده در زمینه خداشناسی اینست که چگونه می توان به وجود موجودی معتقد شد که قابل درک حسّی نیست؟

این شبهه، در ذهن افراد ساده اندیش به صورت «استبعاد» پدید می آید ولی اندیشمندانی نیز پیدا شده اند که اساس تفکر خود را بر «اصالت حسّ» قرار داده اند و موجود نامحسوس را انکار کرده اند یا دست کم، آن را قابل شناخت یقینی ندانسته اند.

پاسخ این شبهه آنست که ادراکات حسّی، در اثر ارتباط اندامهای بدن با اجسام و جسمانیات، حاصل می شود و هر کدام از حواس ما نوعی از پدیده های مادّی و متناسب با خودش را در شرایط معینی درک می کند و همآن گونه که نمی توان توقّع داشت که چشم، صداها را درک کند یا گوش، رنگها را ببیند نباید انتظار داشت که مجموع حواسّ ما هم همه موجودات را درک کند.

زیرا اولاـ در میان موجودات مادّی هم چیزهایی وجود دارد که قابل درک حسی نیست چنانکه حواسّ ما از درک انوار ماوراء بنفش و مادون قرمز و امواج الکترومنیتیک و ... عاجز است.

ثانیاً ما بسیاری از حقایق را از غیر راه حواسّ ظاهری، درک می کنیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها پیدا می کنیم با اینکه قابل درک حسّی نیستند. مثلا از حالت ترس و محبت، یا اراده و تصمیم خودمان آگاه هستیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها داریم در صورتی که این پدیده های

(صفحه ۱۰۶)

روانی همانند خود روح، قابل درک حسّی نیستند و اساساً خود «ادراک» امری غیرمادّی و نامحسوس است.

پس درک نشدن چیزی به وسیله اندامهای حسّی، نه تنها دلیلی بر

عدم وجود آن نیست بلکه حتی نباید موجب استبعاد هم بشود.

شبهه ۲ نقش ترس و جهل در اعتقاد به خدا

شبهه دیگری که از سوی بعضـی از جـامعه شـناسان، مطرح شـده اینست که اعتقاد به وجود خـدا در اثر ترس از خطرها به ویژه خطرهای ناشـی از زلزله و صاعقه وماننـد آنها پدیـد آمده است و در واقع، بشـر برای آرامش روانی خودش (العیاذ باللّه) یک موجود خیالی را بنام «خدا» ساخته و به پرستش آن پرداخته است و به همین جهت، هر قدر علل طبیعی پدیده ها و راه ایمنی از خطرها بیشتر شناخته شود اعتقاد به وجود خدا ضعیفتر می گردد.

مارکسیستها این شبهه را با آب و تاب زیاد، در کتابهای خودشان به عنوان یکی از دستاوردهای «علم جامعه شناسی» مطرح می کنند و آن را وسیله ای برای فریفتن ناآگاهان، قرار می دهند.

در پاسخ باید گفت:

اولا مبنای این شبهه، فرضیه ای است که بعضی از جامعه شناسان، طرح کرده اند و هیچ دلیل علمی بر صحّت آن، وجود ندارد.

ثانیاً در همین عصـر، بسیاری از اندیشـمندان بزرگ که بیش از دیگران، از علل پدیـده ها آگاه بوده و هسـتند اعتقاد جزمی و یقینی به وجود خدای حکیم داشته و دارند ۱. پس چنان نیست که اعتقاد به وجود خدا، ناشی از ترس و جهل باشد.

ثالثاً اگر ترس از پاره ای از رویـدادها یا نشـناختن علل طبیعی پاره ای از پدیـده ها موجب توجه به خدا گردد بدین معنی نخواهد بود که خدا، زاییده ترس و جهل انسان است. چنانکه بسیاری

*****

۱. مانند انیشـتاین و کرسـی موریس و الکسـیس کارل و دانشـمندان برجسته دیگری که مقالاتی پیرامون جود خدا نوشته اند و بخشی از آنها در کتاب «اثبات وجود خدا» گردآوری شده است.

از انگیزه های روانی

مانند لذت طلبی و شهرت طلبی و ... موجب تلاشهای علمی و فنی و فلسفی می شود ولی زیانی به اعتبار آنها نمی زند.

رابعاً اگر کسانی خدا را به عنوان پدیدآورنده پدیده های مجهول العلّه شناخته اند و حتی اگر با کشف علل طبیعی آنها از ایمانشان کاسته شده است باید آن را دلیل ضعف بینش و ایمان آنان دانست نه دلیل بی اعتباری اعتقاد به خدا، زیرا حقیقت اینست که علیت خدای متعال نسبت به پدیده های جهان از سنخ تأثیر علتهای طبیعی و در عرض آنها نیست بلکه علیتی است فراگیر و در طول تأثر همه علتهای مادّی و غیرمادّی ۱ و شناختن و نشناختن علل طبیعی، تأثیری در اثبات و نفی آن ندارد.

شبهه ۳ آیا اصل علیت، یک اصل کلی است

شبهه دیگری که بعضی از اندیشمندان غربی، مطرح کرده اند اینست که اگر اصل علیت، دارای کلیت باشد باید برای خدا هم علتی در نظر گرفت در صورتی که فرض اینست که او علت نخستین می باشد و علتی ندارد. پس پذیرفتن خدای بی علت، نقض قانون علیت و دلیل بر عدم کلّیت آن است، و اگر کلّیت آن را نپذیریم نمی توانیم برای اثبات واجب الوجود، از این اصل، استفاده کنیم. زیرا ممکن است کسی بگوید که اصل مادّه یا انرژی، خودبخود و بدون علت به وجود آمده و تحوّلات آن به پیدایش سایر پدیده ها انجامیده است.

این شبهه همآن گونه که در درس هفتم اشاره شد در اثر تفسیر نادرست برای اصل علیت، پدید آمده است. یعنی چنین پنداشته اند که مفاد اصل مزبور اینست که «هر چیزی احتیاج به علت دارد» در صورتی که تعبیر صحیح آن اینست که «هر ممکن الوجود یا هر موجود وابسته

و نیازمندی احتیاج به علت دارد» و این قاعده ای است کلی و ضروری و استثناء ناپذیر. اما فرض اینکه اصل مادّه یا انرژی بدون علت، پدید آمده و تحوّلات آن، موجب پیدایش پدیده های جهان شده است اشکالات زیادی دارد که در درسهای آینده به بیان آنها خواهیم پرداخت.

*****

۱. در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

شبهه ۴ دستاوردهای علوم تجربی

یکی دیگر از شبهات اینست که اعتقاد به وجود آفریدگار برای جهان و انسان، با پاره ای از دستاوردهای علوم جدید، سازگار نیست. مثلا در شیمی، ثابت شده که مقدار مادّه و انرژی، همواره ثابت است و بنابراین، هیچ پدیده ای از نیستی به وجود نمی آید و هیچ موجودی هم به کلی نابود نمی گردد، در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا آفریدگان را از نیستی به هستی آورده است.

همچنین در زیست شناسی، ثابت شده که موجودات زنده، از موجودات بی جان پدید آمده اند و تدریجاً تطوّر و تکامل یافته اند تا به پیدایش انسان انجامیده است در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا هر یک از آنها را جداگانه آفریده است.

در پاسخ باید گفت:

اولاـ قانون بقاء مادّه و انرژی به عنوان یک قانون علمی و تجربی، تنها در مورد پدیده های قابل تجزیه، معتبر است و نمی توان براساس آن، این مسأله فلسفی را حل کرد که آیا مادّه و انرژی، ازلی و ابدی است یا نه؟

ثانیاً همیشگی بودن و ثابت بودن مقدار مجموع مادّه و انرژی، به معنای بی نیازی از آفریننده نیست بلکه هر قدر عمر جهان، طولانی تر باشد نیاز بیشتری به آفریدگار خواهد داشت زیرا ملاک احتیاج معلول به علت، امکان و وابستگی ذاتی آن است نه

حدوث و محدودیت زمانی آن.

به دیگر سخن: مادّه و انرژی علت مادی جهان را تشکیل می دهند نه علت فاعلی آن را، و خودشان نیز محتاج به علت فاعلی هستند.

ثالثاً ثابت بودن مقدار مادّه و انرژی، مستلزم نفی پیدایش پدیده های جدید و افزایش و کاهش آنها نیست و پدیده هایی از قبیل روح و حیات و شعور و اراده و ... از قبیل مادّه و انرژی نیستند تا افزایش و کاهش آنها منافاتی با قانون بقاء مادّه و انرژی داشته باشد.

رابعاً فرضیه تکامل علاوه بر اینکه هنوز هم از اعتبار علمی کافی، برخوردار نشده و از طرف بسیاری از دانشمندان بزرگ، مردود شناخته شده است منافاتی با اعتقاد به خدا ندارد و حداکثر، نوعی علیت اِعدادی را میان موجودات زنده، اثبات می کند نه اینکه رابطه آنها را با

(صفحه ۱۰۹)

خدای هستی بخش، نفی نماید و شاهد آن اینست که بسیاری از طرفداران همین فرضیه، معتقد به خدای آفریدگار برای جهان و انسان بوده و هستند.

۱۴ جهان بینی مادّی و نقد آن

اصول جهان بینی مادی

(صفحه ۱۱۳)

برای جهان بینی مادّی می توان اصولی را بدین شرح در نظر گرفت:

نخست آنکه هستی، مساوی با مادّه ۱ و مادیات است و چیزی را می توان موجود دانست که یا مادّه و دارای حجم و امتدادات سه گانه (طول و عرض و ضخامت) باشد، یا از خواص مادّه به شمار آید و به تَبع خود ماده، دارای کمیت و قابل انقسام باشد. براساس همین اصل، وجود خدا به عنوان یک موجود غیرمادّی و فوق طبیعی، انکار می گردد.

دوم آنکه مادّه، ازلی و ابدی و ناآفریدنی است و احتیاج به هیچ علتی ندارد، و طبق اصطلاح فلسفی ما «واجب الوجود» است.

سوم آنکه برای جهان،

هدف و علت غایی نمی توان قائل شد زیرا فاعلِ با شعور و اراده ای ندارد که بتوان هدفی را به او نسبت داد.

چهارم آنکه پدیده های جهان (نه اصل مادّه) در اثر انتقال ذرات مادّه و تأثیر آنها بر یکدیگر، پدید می آیند و از این روی می توان پدیده های قبلی را نوعی شرط و علت اِعدادی برای پدیده های بعدی دانست و حداکثر می توان نوعی فاعلیت طبیعی را در میان مادیات پذیرفت و مثلا درخت را فاعل طبیعی برای میوه به حساب آورد یا پدیده های فیزیکی و شیمیایی را به

*****

۱. برای آشنایی با مفهوم و تعریف ماده رجوع کنید به: پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، جهان بینی مادی ص ۲۹۲ ۲۹۷، و آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و یکم.

عاملهای آنها نسبت داد ولی هیچ پدیده ای احتیاج به فاعل الهی و هستی بخش ندارد.

اصل پنجمی را نیز می توان بر اصول یاد شده افزود که مربوط به شناخت شناسی است و از یک نظر، تقدّم بر سایر اصول دارد و آن اینست: تنها شناختی اعتبار دارد که برخاسته از تجربه حسّی باشد، و چون تجارب حسّی، تنها وجود مادّه و مادیات را اثبات می کند و وجود هیچ چیز دیگری قابل قبول نخواهد بود.

اما نادرستی این اصل، در درس سابق آشکار شد ۱ و دیگر احتیاج به نقد مجرد ندارد، از این روی به بررسی سایر اصول می پردازیم:

بررسی اصل ۱

این اصل که اساسی ترین اصل در جهان بینی مادّی به شمار می رود چیزی جز ادّعادی گزاف و بی دلیل نیست و هیچگونه برهانی بر نفی ماوراء طبیعت نمی توان اقامه کرد مخصوصاً براساس معرفت شناسی ماتریالیستی که بر اصالت حسّ و تجربه، استوار

است. زیرا روشن است که هیچ تجربه حسّی نمی توان در ماوراء قلمرو خودش که مادّه و مادیات می باشد سخنی بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند، و حداکثر چیزی که براساس منطقِ حسّ گرایی می توان اظهار داشت اینست که بر طبق آن نمی توان وجود ماوراء طبیعت را اثبات کرد، پس دست کم باید احتمال وجود آن را بپذیرند و قبلا اشاره کردیم که انسان، بسیاری از امور غیرمادّی را که دارای ویژگیهای مادّه و خواص مادّه نیستند و از جمله خود روح را با علم حضوری، درک می کند، و نیز براهین عقلی زیادی بر وجود امور مجرد، اقامه شده که در کتب فلسفی، مضبوط است ۲ و از بهترین شواهد بر وجود روح مجرد، رؤیاهای صادقانه و بسیاری از کارهای مرتاضان و نیز معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء خدا (علیهم الصلوه و السلام) است ۳. به هر حال، براهینی که بر وجود خدای متعال و جسمانی نبودن او اقامه شده ۴ برای ابطال این اصل، کفایت می کند.

*****

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس هشتم تا شانزدهم، و آموزش فلسفه، درس سیزدهم تا هیجدهم.

۲. برای نمونه، رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و چهارم و چهل و نهم.

۳. ر. ك: نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم، درس دوم.

۴. ر. ك: درس هفتم و هشتم از همین کتاب، درس شصت و دوم و شصت سوم از آموزش فلسفه.

(صفحه ۱۱۵)

بررسی اصل ۲

در این اصل بر ازلی و ابدی بودن مادّه، تأکید و سپس نتیجه گیری شده که مادّه، ناآفریدنی است.

ولی اولا ازلی و ابدی بودن مادّه، براساس دلایل علمی و تجربی، قابل

اثبات نیست، زیرا بُرد تجربه، محدود است و هیچ تجربه ای نمی تواند بی نهایت بودن جهان را از نظر زمان یا مکان، اثبات کند.

و ثانیاً فرض ازلی بودن مادّه، مستلزم بی نیازی آن از آفریننده نیست چنانکه فرض یک حرکت مکانیکی ازلی، مستلزم فرض نیروی محرک ازلی است نه بی نیازی آن از نیروی محرّک.

افزون بر این، ناآفریدنی بودن مادّه به معنای واجب الوجود بودنِ آن است و در درس هشتم اثبات کردیم که محال است ماده، واجب الوجود باشد.

بررسی اصل ۳

اصل سوم، انکار هدفمندی جهان است که نتیجه طبیعی انکار آفریدگار می باشد و طبعاً با اثبات وجود خدای حکیم، این اصل هم ابطال می شود. علاوه بر این، جای این سؤال هست که چگونه هر انسان عاقلی با مشاهده نظام شگفت آن چیز جهان و هماهنگی پدیده های آن و فواید و مصالح بیشماری که بر آنها مترتّب می شود، پی به هدفمندی جهان نمی برد؟!

بررسی اصل ۴

چهارمین اصلِ جهان بینی مادّی، منحصر دانستن علیت در روابط مادّی پدیده هاست که اشکالات زیادی بر آن، وارد می شود و مهمترین آنها از این قرار است:

نخست: آنکه طبق این اصل نباید هیچ گاه موجود جدیدی در جهان به وجود بیاید در صورتی که ما همواره شاهد پیدایش موجودات نوینی به خصوص در عالم حیوانات و انسان هستیم که مهمترین آنها حیات و شعور و عواطف و احساسات و فکر و ابتکار و اراده است.

(صفحه ۱۱۶)

ماتریالیستها می گویند: این پدیده ها هم چیزی جز خواصّ مادّه نیستند!

در جواب می گوییم: اولا ویژگی تفکیک ناپذیر مادّه و مادیات، امتداد و قسمت پذیری است و این ویژگی در پدیده های یاد شده، یافت نمی شود.

ثانیاً این پدیده ها را که بنام «خواصّ مادّه» می نامید شک در مادّه بی جان، موجود نبوده است، و به دیگر سخن: زمانی مادّه، فاقد این خواصّ بوده و بعد، واجد آنها شده است، پس پدید آمدن این موجوداتی که به نام خواصّ مادّه نامیده می شود نیاز به پدیدآورنده ای دارد که آنها را در مادّه به وجود آورد، و این همان علت ایجادی و هستی بخش است.

یکی دیگر از اشکالات مهم این قول آنست که براساس آن باید همه پدیده های جهان، جبری باشد زیرا در تأثیر و

تـأثّرات مادّه، جایی برای اختیار و انتخاب، وجود نـدارد و انکار اختیار، علاوه بر اینکه خلاف بـداهت و وجـدان است مسـتلزم انکـار هر گـونه مسـئولیت و هر گـونه ارزش اخلاـقی و معنـوی اسـت و نـاگفته پیـدا اسـت کـه انکـار مسـئولیت و ارزشـها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت.

و سرانجام، با توجه به اینکه مادّه نمی تواند واجب الوجود باشد چنانکه قبلا به اثبات رسید باید علتی را برای وجود آن در نظر گرفت، و چنین علتی از قبیـل علـل طبیعی و اِعـدادی نخواهـد بود زیرا این چونه ارتباطات و همبسـتگیها تنها در میان مادیات با یکـدیگر تصوّر می شود اما کل مادّه نمی توانـد چنین رابطه ای را با علت خودش داشـته باشـد. پس علتی که مادّه را به وجود آورده است علتی ایجادی و ماوراء مادّی می باشد.

۱۵ ماتریالیسم دیالکتیک و نقد آن

ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

(صفحه ۱۱۹)

ماتریالیسم، شاخه های مختلفی دارد که هر کـدام، پیدایش جهان و پدیده های آن را به شـکل خاصّی بیان می کنند. در آغاز عصـر جدیـد، ماتریالیسـتها با اسـتفاده از مفاهیم فیزیک نیوتنی، پیدایش پدیده های جهان را براساس حرکت مکانیکی، توجیه می کردند و هر حرکتی را معلول نیروی محرّکه خاصّی می دانستند که از خارج، وارد جسم متحرّک می شود، به دیگر سخن: جهان را همانند ماشـین بزرگی تصوّر می کردند که نیروی محرّک از جزیی به جزء دیگر، منتقل می شود و در نتیجه، کل این ماشین عظیم به حرکت در می آید.

این فرضـیه که بنام «ماتریالیسم مکانیکی» نامیـده شـد نقطه ضـعفهایی داشت که مورد انتقاد مخالفین، قرار می گرفت. از جمله آنکه: اگر هر حرکتی معلول نیروی خارجی باشد باید برای حرکت مادّه اولیه جهان، نیز نیرویی را در نظر گرفت که از خارج، وارد آن

شده باشد، و لازمه آن، پذیرفتن موجودی ماوراء مادی است که دست کم، منشأ نخستین حرکت در عالم مادّه شده باشد.

دیگر آنکه: تنها حرکات وضعی و انتقالی را می توان با نیروی مکانیکی توجیه کرد در صورتی که همه پدیده های جهان را نمی توان منحصر به تغییرات مکانی دانست و ناچار باید علت و عامل دیگری را برای پیدایش سایر پدیده ها پذیرفت.

ناتوانی ماتریالیسم مکانیکی از پاسخ دادن به این اعتراضات، موجب شد که ماتریالیستها درصدد یافتن عامل دیگری برای دگرگونیهای جهان برآیند و دست کم، بعضی از حرکات را به

(صفحه ۱۲۰)

دینامیکی تفسیر کنند و نوعی خودجُنبی برای مادّه در نظر بگیرند.

از جمله، بنیانگذاران مکتب ماتریالیسم دیالکتیک (مارکس و انگلس) با استفاده از مفاهیم فلسفی هگل، عامل حرکت را تضادّ درونی پدیده های مادّی، قلمداد کردند و علاوه بر پذیرفتن اصول: جاودانی و ناآفریدنی بودن مادّه، و حرکت همگانی، و تأثیر متقابل پدیده ها بر یکدیگر؛ سه اصل موضوع را برای تبیین فرضیه خودشان مطرح کردند:

۱ - اصل تضادّ داخلی.

۲ - اصل جهش یا تبدیل تغییرات کمّی به تغییرات کیفی.

۳ - اصل نفی نفی یا قانون تکاپوی طبیعت

در اینجا توضیح مختصری پیرامون هر یک از اصول یاد شده می دهیم و سپس به نقد آنها می پردازیم ۱:

اصل تضاد و نقد آن

ماتریالیسم دیالکتیک بر آنست که هر پدیده ای مرکب از دو ضد (تز و آنتی تز) است و تضاد آنها موجب حرکت و دگرگونی پدیده می شود تا اینکه «آنتی تز» غالب می گردد و پدیده جدیدی که «سنتز» آنهاست به وجود می آید. مثلا تخم مرغ، دارای نطفه ای است که تدریجاً رشد می کند و مواد غذایی را در خودش هضم می کند و سپس جوجه که سنتز آنهاست

به وجود می آید.

الکتریسته مثبت و منفی، نمونه ای از تضاد در پدیده های فیزیکی است چنانکه جمع و تفریق، تضادی در ریاضیات ابتدایی، و مشتق و انتگرال، تضادی در ریاضیات عالی به شمار می رود.

این جریان در پدیده های اجتماعی و تاریخی هم وجود دارد و از جمله در جامعه سرمایه داری، طبقه کارگر که آنتی تز طبقه سرمایه دار است رشد می کند و تدریجاً بر آن غالب می شود و سنتز آنها که جامعه سوسیالیستی و کمونیستی است تحقق می یابد.

*****

۱. برای اطلاع بیشتر به کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقالات حرکت و دیالکتیک و جهان بینی مادّی، مراجعه کنید.

(صفحه ۱۲۱)

* نقد

نخست باید توجه داشت که قرار گرفتن دو موجود مادّی در کنار یکدیگر به گونه ای که یکی از آنها دیگری را تضعیف کند و حتی به نابودی آن، منتهی شود مورد انکار هیچ کسی نیست چنانکه در آب و آتش، ملاحظه می شود ولی اولا این جریان، کلیت ندارد و نمی توان آن را به عنوان قانونی جهان شمول پذیرفت زیرا صدها و هزارها مثال برخلاف آن می توان یافت و ثانیاً وجود چنین تضادی در میان برخی از پدیده های مادّی، ربطی به تضاد و تناقضی که در منطق کلاسیک و فلسفه متافیزیک، محال شمرده شده ندارد زیرا آنچه محال دانسته شده اجتماع ضدّین و نقیضین در «موضوع واحد» است و در مثالهای یاد شده موضوع واحدی وجود ندارد. بگذریم از مثالهای مضحکی که مارکسیستها برای اجتماع ضدّین آورده اند مانند اجتماع جمع و تفریق یا مشتق و انتگرال و ... و یا غیبگوئیهای کاذبی که درباره تشکیل حکومت کارگری در کشورهای سرمایه داری کرده اند و ثالثاً اگر هر پدیده ای مرکب از دو

ضدّ باشد باید برای هر یک از تز و آنتی تز هم ترکیب دیگری در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها پدیده ای هستند و طبق اصل مزبور می بایست مرکب از دو ضدّ باشند و در نتیجه باید هر پدیده محدودی مرکب از بی نهایت اضداد باشد!

و اما اینکه تضاد درونی را به عنوان عامل حرکت، معرفی کرده اند و خواسته اند بدینوسیله نقطه ضعف ماتریالیسم مکانیکی را جبران کنند کمترین اشکالش اینست که هیچ دلیل علمی بر چنین فرضیه ای وجود ندارد. علاوه بر اینکه وجود حرکتهای مکانیکی که در اثر نیروی خارجی به وجود می آید به هیچ وجه قابل انکار نیست مگر اینکه حرکت توپ فوتبال را هم در اثر تضاد درونی توپ بدانند و نه در اثر برخورد پای فوتبالیست به آن!!

اصل جهش و نقد آن

با توجه به اینکه همه دگرگونیهای جهان، تدریجی و در خطّ واحدی نیست و در بسیاری از موارد، پدیده جدیدی به وجود می آید که شبیه پدیده پیشین نیست و نمی توان آن را دنباله حرکت و دگرگونی سابق، تلقی کرد مارکسیستها به اصل دیگری به نام «جهش» یا «گذار از تغییرات کمّی به تغییرات کیفی» تمسک و چنین وانمود کرده اند که تغییرات کمّی هنگامی که

(صفحه ۱۲۲)

به نقطه خاصی رسید موجب پیدایش تغییر کیفی و نوعی می شود چنانکه بالا رفتن درجه حرارت آب به حدّ معینی که برسد آب تبدیل به بخار می شود و هر فلزی نقطه ذوب خاصی دارد و هنگامی که در درجه حرارتش به آن نقطه برسد تبدیل به مایع می گردد. در جامعه هم هنگامی که اختلافات، شدت یابد و به حد معینی برسد انقلاب، رخ می دهد.

* نقد

اولا در هیچ موردی کمیت،

تبدیل به کیفیت نمی شود و حداکثر اینست که پیدایش پدیده خاصی مشروط به وجود کمیت معینی باشد مثلا درجه حرارت آب، تبدیل به بخار نمی شود بلکه تبدیل شدن آب به بخار، مشروط به وجود مقدار معینی از حرارت است.

ثانیاً ضرورتی ندارد که این کمیت لازم، در اثر افزایش تدریجی کمیتهای سابق، حاصل شود بلکه ممکن است در اثر کاهش کمیت پیشین، تحقق یابد چنانکه تبدیل شدن بخار به آب، مشروط به کاهش حرارت است.

ثالثاً تغییرات کیفی همیشه به صورت دفعی و ناگهانی نیست بلکه در بسیاری از موارد به صورت تدریجی حاصل می شود چنانکه ذوب شدن موم و شیشه، تدریجی است.

بنابراین، آنچه را می توان پذیرفت لزوم کمیت خاصی برای تحقق برخی از پدیده های طبیعی است، نه تبدیل کمیت به کیفیت، و نه لزوم افزایش تدریجی کمیت، و نه کلیت چنین شرطی برای همه تغییرات کیفی و نوعی. پس قانون جهان شمولی به نام جهش یا گذار از تغییرات کمّی به تغییرات کیفی، وجود ندارد.

اصل نفی نفی و نقد آن

منظور از اصل نفی نفی که گاهی به نام قانون تکامل ضدّین یا تکاپوی طبیعت نیز نامیده می شود اینست که در جریان تحولات فراگیر دیالکتیکی همواره «تز» به وسیله «آنتی تز» نفی می شود و «آنتی تز» نیز به نوبه خود به وسیله «سنتز» نفی می گردد. چنانکه گیاه، دانه را نفی می کند و خود آن با دانه های جدید، نفی می شود و نطفه، تخم مرغ را نفی می کند و خود به وسیله جوجه، نفی می گردد. اما هر پدیده نوی کاملتر از پدیده کهنه است و به دیگر سخن

(صفحه ۱۲۳)

سیر دیالکتیکی، همیشه صعودی و رو به تکامل می باشد، و اهمیت این اصل در همین

نکته، نهفته است که جهت سیر تحوّلات را نشان می دهد و بر صعودی بودن و تکاملی بودن جریان تحوّلات، تأکید می کند.

* نقد

شکی نیست که در هر دگرگونی و تحولی وضع و موقعیت سابق از بین می رود و وضع و موقعیت جدیدی پیش می آید و اگر اصل نفی نفی را به همین معنی بگیریم چیزی بیش از بیان لازمه تحول نخواهد بود، اما با توجه به تفسیری که برای این اصل کرده اند و آن را مبین جهت حرکت و تکاملی بودن آن دانسته اند باید گفت: تکاملی بودن همه حرکات و تحولات جهان به این معنی که هر پدیده جدیدی لزوماً کاملتر از پدیده پیشین باشد قابل قبول نیست. آیا اورانیوم که در اثر تشعشع، تبدیل به سرب می شود کاملتر می گردد؟ آیا آب که تبدیل به بخار می شود تکامل می یابد، یا بخار که تبدیل به آب می گردد؟ آیا گیاه و درختی که می خشکد و هیچ دانه و میوه ای از آن باقی نمی ماند کاملتر می شود؟ پس تنها چیزی را که می توان پذیرفت اینست که برخی از موجودات طبیعی در اثر حرکت و تحول، کاملتر می شوند. بنابراین، تکامل را هم به عنوان یک قانون کلی برای همه پدیده های جهان نمی توان پذیرفت.

در پایان، خاطر نشان می کنیم: به فرض اینکه همه این اصول به صورت کلی و جهان شمول، ثابت می بود تنها می توانست مانند قوانین ثابت شده در علوم طبیعی، چگونگی پیدایش پدیده ها را بیان کند. اما وجود قوانین کلی و ثابت در جهان به معنای بی نیازی پدیده ها از پدیدآورنده و علت هستی بخش نیست و چنانکه در درسهای گذشته بیان کردیم چون مادّه و مادیات، ممکن الوجود هستند، بالضروره

نیازمند به واجب الوجود خواهند بود.

(صفحه ۱۲۴)

۱۶ یگانگی خدا

مقدّمه

(صفحه ۱۲۷)

در درسهای گذشته، ضرورت وجود خدای جهان آفرین، ثابت گردید خدای دانا و توانایی که پدیده آورنده و نگهدارنده و تدبیر کننده جهان است و در درسهای اخیر، به بررسی جهان بینی مادّی پرداختیم و با بیان اشکالات انواع این جهان بینی، روشن شد که فرضِ جهانِ بی خدا، فرضِ نامعقولی است و توجیه قابل قبولی ندارد.

اکنون، نوبت آن رسیده است که به مسأله توحید بپردازیم و نادرستی اندیشه های مشرکان را آشکار سازیم.

درباره اینکه عقاید شرک آمیز چگونه در میان انسانها پدید آمده و چگونه تحول یافته، نظرهای مختلفی از طرف جامعه شناسان، اظهار شده است ولی هیچکدام از آنها دلیل روشن و قابل اعتمادی ندارد.

شاید بتوان گفت: نخستین عامل گرایش به شرک و چند خدایی، مشاهده تنوع پدیده های آسمانی و زمینی بوده که چنین تصوری را به وجود آورده است که هر نوع از آنها تحت تدبیر خدای خاصی قرار داد، و از جمله، بعضی پنداشتند که خوبیها مستند به خدای خیر، و بدیها مستند به خدای شرّ است و بدین ترتیب، قائل به دو مبدأ برای جهان شدند.

از سوی دیگر با توجه به تأثیری که نور خورشید و ماه و ستارگان در پدیده های زمینی دارد چنین پنداری به وجود آمد که آنها نوعی ربوبیت، نسبت به موجودات زمینی دارند.

و از سوی دیگر، میل به داشتن معبود محسوس و ملموس، موجب این شد که برای

(صفحه ۱۲۸)

خدایان مفروض، مجسمه ها و نشانه های سمبولیک بسازند و به پرستش آنها بپردازند و کم کم، خود بتها در میان توده های کوتاه فکر، جنبه اصالت پیدا کردند و هر ملت بلکه هر

قبیله ای براساس توهّمات خودشان آیینهایی برای پرستش بتها وضع نمودند تا از طرفی گرایش فطری به خداپرستی را به صورت بَدَلی، ارضاء کنند و از طرف دیگر، به تمایلات حیوانی و هوسهای خودشان رنگ تقدس ببخشند و آنها را در قالب مراسم مذهبی بریزند و هنوز هم برگزاری جشنهای توأم با رقص و پایکوبی و میگساری و شهوترانی به عنوان مراسم مذهبی در میان بت پرستان، رواج دارد.

افزون بر همه اینها اغراض خودخواهانه و برتری جویانه قدرتمندان و جبّاران بود که موجب سوء استفاده از افکار و عقاید ساده لوحانه توده های مردم می شد و از این روی، برای توسعه قدرت و سلطه خودشان افکار شرک آمیز را القاء و ترویج می کردند و برای خودشان نیز نوعی ربوبیت قائل می شدند و پرستش طاغوتها را جزء مراسم مذهبی، قلمداد می نمودند. چنانکه نمودهای روشنی از این انگیزه ها را در میان سلاطین چین و هند و ایران و مصر و دیگر کشورها می توان یافت.

به هر حال، آیینهای شرک آمیز، تحت تأثیر علل و عوامل مختلفی در میان انسانها شکل گرفت و رواج یافت و مانع رشد و تکامل واقعی انسانها در سایه پیروی از دین الهی و توحیدی گردید و از این روی، بخش عظیمی از تلاشهای پیامبران خدا به مبارزه با شرک و مشرکان، اختصاص داده شد، چنانکه داستانهای ایشان در قرآن کریم مکرراً بیان شده است.

بنابراین، اساس عقاید شرک آمیز را اعتقاد به ربوبی موجودی غیر از خدای متعال برای برخی از پدیده های جهان، تشکیل می داده است و حتی بسیاری از مشرکان، معتقد به یگانگی آفریننده جهان بوده اند و در واقع، توحید در خالقیت را پذیرفته بوده اند

ولی در مرتبه نـازلتر، خـدایان درجه دومی قائـل بوده انـد که به گمان ایشان، اداره و تـدبیر جهان را مسـتقلا به عهـده دارنـد و خدای آفریننده را خدای خدایان و ربّ الأرباب می نامیده اند.

این خـدایان کارگردان به گمان بعضـی، فرشـتگان هسـتند که اعراب مشـرک، ایشان را دختران خدا می پنداشـتند، و به گمان بعضـی جنّیـان و پریان هسـتند، و به گمان بعضـی دیگر، ارواح سـتارگان یا ارواح بعضـی از انسانهای پیشـین یا نوع خاصـی از موجودات نامرئی.

(صفحه ۱۲۹)

در درس دهم اشاره کردیم که خالقیت و ربوبیت حقیقی، قابل انفکاک از یکدیگر نیستند و اعتقاد به خالقیت خدا با اعتقاد به ربوبیت دیگری سازگار نیست و کسانی که چنین اعتقادات متناقضـی داشـته انـد توجه به تناقض آنها نداشـته انـد و برای ابطال عقایدشان کافی است که وجه تناقض آنها بیان شود.

برای اثبات یگانگی خـدای متعال، براهین متعددی اقامه شده که در کتب مختلف کلامی و فلسـفی، مذکور است و ما در اینجا به بیان برهانی می پردازیم که مستقیماً ناظر به توحید در ربوبیت و ردّ عقاید مشرکان است.

برهانی بر یگانگی خدا

فرض اینکه جهان، دارای دو یا چند خدا باشد از چند حال، بیرون نخواهد بود: یا اینکه هر یک از پدیده های جهان، مخلوق و معلول همه آنها فرض می شونـد، و یا هر دسـته از آنها معلول یکی از خدایان مفروض، به حساب می آیند، و یا همگی آفریده یک خدا شمرده شده خدایان دیگر به عنوان مدبّر و کارگردان جهان، فرض می شوند.

اما فرض اینکه هر پدیـده ای دارای چند آفریننده باشد محال است زیرا معنای اینکه دو، یا چند آفریننده (= علت هستی بخش) موجودی را بیافرینند اینست که هر کدام از آنها وجودی را

افاضه کننـد و در نتیجه، چنـد وجود پدیـد می آیـد در صورتی که هر موجودی فقط یک وجود دارد و گرنه موجود واحـدی نخواهد بود.

امـا فرض اینکه هر یـک از آنها آفریننـده یک مخلوق یا مجموعه خاصـی از مخلوقات باشـند لازمه اش اینست که هر مخلوقی قائم به آفریننـده خودش باشـد و نیازی به موجود دیگری نداشـته باشـد مگر نیازی که در نهایت به آفریننـده اش منتهی شود و چنین نیازی تنها به آفریدگانِ همان آفریننده خواهد بود.

به دیگر سـخن: لازمه فرض چند خدا برای جهان، وجود نظامهای متعدد و منعزل از یکدیگر است، در صورتی که جهان، نظام واحـدی دارد و هم پدیـده های همزمان، با یکـدیگر مرتبطنـد و بر یکـدیگر اثر می گذارند و به یکدیگر نیاز دارند، و هم بین پدیده های گذشته با پدیده های فعلی، و بین پدیده فعلی با پدیده های آینده، ارتباط برقرار است و هر پدیده قبلی

(صفحه ۱۳۰)

زمینه پیدایش پدیده بعدی را فراهم می کند. پس چنین جهانی که دارای اجزاء همبسته و مرتبط می باشد و نظام واحدی بر آن حکمفرماست نمی تواند معلول چند علت هستی بخش باشد.

و اگر فرض شود که آفریننـده همه آفریـدگان، یکی است و دیگران عهده دار اداره و تدبیر جهان می باشـند چنین فرضـی هم صحیـح نخواهـد بود زیرا هر معلولی با تمام شـئون هستیش قائم به علت هستی بخش می باشـند و هیچ موجود مسـتقل دیگری راهی برای تصـرّف در آن نـدارد مگر تأثیر و تأثّراتی که بین معلولات یک علت، حاصل می شود و همگی در حیطه قـدرت و سیطره فاعل هستی بخش، قرار دارد و با اذن تکوینی او انجام می گیرد و در این صورت، هیچکدام از آنها در

حقیقت «ربّ» نخواهد بود زیرا معنای حقیقی ربّ اینست که تصرّف استقلالی در مربوب خود انجام دهد و فرض اینست که اینگونه تصرّفات و تأثیرات، استقلالی نیست بلکه همگی آنها در شعاع ربوبیت آفریننده و با نیرویی که او می دهد انجام می گیرد و فرض چنین ارباب و کارگردانانی منافاتی با توحید در ربوبیت ندارد چنانکه خالقیتی هم که به اذن الهی باشد منافاتی با توحید در خالقیت نخواهد داشت و در قرآن کریم و روایات شریفه، وجود اینگونه خلق و تدبیرهای تطفّلی و غیر استقلالی برای بعضی از بندگان خدا ثابت شده است چنانکه درباره حضرت عیسی (ع) می فرماید:

«وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ کهَیئَةِ الطَّیرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُخُ فِیها فَتَکونُ طَیراً بِإِذْنِی» ۱ و نیز می فرماید: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً» ۲.

حاصل آنکه: توهّم امکان چند خدا برای جهان، از مقایسه خدا با علل مادی و اِعدادی برخاسته است که تعدّد آنها برای معلول واحد، اشکالی ندارد. در صورتی که علت هستی بخش را نمی توان به اینگونه علتها تشبیه کرد و برای هیچ معلولی نمی توان چند علت هستی بخش یا چند ربّ و مدبّر استقلالی فرض نمود.

بنابراین، برای دفع این توهّم باید از یک سوی، در معنای علت هستی بخش و ویژگیهای این نوع علیت، دقت کرد تا معلوم شود که تعدّد چنین علتی برای معلول واحد، محال است، و از سوی دیگر باید در همبستگی جهان، تأمل نمود تا روشن گردد که چنین نظام همبسته ای

*****

۱. سوره مائده، آیه ۱۱۰.

۲. سوره نازعات، آیه ۵.

(صفحه ۱۳۱)

نمی تواند آفریده چند خدا یا تحت تدبیر چند ربّ مستقلّ باشد.

ضمناً روشن شد که قائل شدن به ولایت تکوینی برای بعضی از بندگان شایسته

خدا در صورتی که به معنای خالقیت و ربوبیت استقلالی نباشد منافاتی با توحید نخواهد داشت چنانکه ولایت تشریعی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (سلام اللّه علیهم اجمعین) منافاتی با ربوبیت تشریعی الهی ندارد چون از طرف خدای متعال و با اذن الهی است.

۱۷ معانی توحید

مقدّمه

(صفحه ۱۳۵)

واژه توحید که از نظر لغوی به معنای «یگانه دانستن و یکتا شمردن» است در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان، به معنای گوناگونی بکار می رود که در همه آنها یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می گردد و گاهی به عنوان «اقسام توحید» و یا «مراتب توحید» از آنها یاد می شود، و بررسی همه آنها متناسب با سبک این نوشتار نیست.

از این روی، در اینجا به بیان معروفترین و مناسبترین اصطلاحات آن با این بحثها بسنده می کنیم:

۱ نفی تعدّد

نخستین اصطلاح معروف توحید، همان اعتقاد به وحدانیت خدا و نفی تعدّد و کثرت برون ذاتی است در برابر شرک صریح و اعتقاد به دو، یا چند خدا به گونه ای که هر کدام وجود مستقل و جداگانه ای از دیگری داشته باشد.

۲ نفی ترکیب

دومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به اَحدیت و بساطت درون ذاتی و مرکب نبودن ذات الهی از اجزاء بالفعل و بالقوه است.

این معنی را غالباً به صورت صفت سلبی (نفی ترکیب) بیان می کنند چنانکه در درس

(صفحه ۱۳۶)

دهم اشاره شد زیرا ذهن ما با مفهوم ترکیب و متقابلا با نفی آن، آشناتر است تا با مفهوم بساطت.

۳ نفی صفات زائد بر ذات

سومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به یگانگی صفات ذاتیه با خود ذات الهی و نفی صفات زائد بر ذات است که به نام «توحید صفاتی» نامیده می شود و در لسان روایت به عنوان «نفی صفات» مطرح شده است، در برابر کسانی (مانند اشاعره) که صفات الهی را اموری زائد بر ذات پنداشته و قائل به «قدماء ثمانیه» شده اند.

دلیل بر توحید صـفاتی اینست که اگر هر یک از صفات الهی، مصداق و «ما بازاء» جداگانه ای داشته باشد از چند حال، خارج نخواهد بود: یا مصادیق آنها در داخل ذات الهی فرض می شوند و لازمه اش اینست که ذات الهی، مرکب از اجزاء باشد و قبلا ثـابت کردیم که چنین چیزی محـال است، و یـا اینکه مصادیق آنها خارج از ذات الهی آفریننـده، تصور می گردنـد؛ و یا اینکه ممکن الوجود و آفریده خدا انگاشـته می شوند. اما فرض واجب الوجود بودن آنها به معنای تعدّد ذات و شرک صریح است و گمان نمی رود که هیچ مسـلمانی مسـتلزم به آن شود و اما فرض ممکن الوجود بودن صـفات، مستلزم اینست که ذات الهی که علی الفرض فاقد این صفات است آنها را بیافریند و سپس به آنها متّصف گردد، مثلا با اینکه ذاتاً فاقد حیات است موجودی را به نام «حیات»

بیافریند و به وسیله آن، دارای حیات گردد، و همچنین در مورد علم و قدرت و ... در صورتی که محال است علت هستی بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقاتش باشد، و از آن رسواتر اینست که در سایه آفریدگانش دارای حیات و علم و قدرت، و متّصف به سایر صفات کمالیه شود!

با بطلان این فرضها روشن می شود که صفات الهی مصادیق جداگانه ای از یکدیگر و از ذات الهی ندارند بلکه همگی آنها مفاهیمی هستند که عقل، از مصداق واحد بسیطی که همان ذات مقدس الهی است، انتزاع می کند.

(صفحه ۱۳۷)

۴ توحید افعالی

اصطلاح چهارم توحید که در لسان فلاسفه و متکلمین «توحید افعالی» نامیده می شود اینست که خدای متعال در انجام کارهای خودش نیازی به هیچ کس و هیچ چیز ندارد و هیچ موجودی نمی تواند هیچ گونه کمکی به او بکند.

این مطلب با توجه به ویژگی علت هستی بخش که همان قیومیت نسبت به همه معلولاتش می باشد ثابت می گردد زیرا معلول چنین علتی با تمام وجود، قائم به علت، و به اصطلاح فلسفی «عین ربط و تعلق» به اوست و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد.

به دیگر سخن: هر کس هر چه دارد از او و در حیطه قدرت و سلطنت و مالکیتِ حقیقی و تکوینی اوست و قدرت و مالکیت دیگران در طول قدرت الهی و از فروع آن است نه اینکه مزاحمتی با آن داشته باشد، چنانکه مالکیتِ اعتباری «عبد» بر اموالی که کسب می کند در طول مالکیت اعتباری «مولی» است «العبد و ما فی یده لمولاه». پس چگونه ممکن است خدای متعال نیازمند به کمک کسانی باشد که تمام هستی و شئون وجود آنها از او

و قائم به اوست؟!

۵ تأثیر استقلالی

اصطلاح پنجم توحید، استقلال در تأثیر است ۱ یعنی مخلوقات الهی در کارهای خودشان نیز بی نیاز از خدای متعال نیستند و تأثیرهایی که در یکدیگر دارند به اذن خدا و در سایه نیرویی است که خدای متعال به آنها عطا فرموده و می فرماید و در حقیقت، تنها کسی که مستقلا و بدون احتیاج به دیگری در همه جا و در همه چیز، تأثیر می بخشد همان ذات مقدس الهی است و فاعلیت و تأثیر دیگران در طول فاعلیت و تأثیر او و در پرتو آن می باشد.

بر همین اساس است که قرآن کریم، آثار فاعلهای طبیعی و غیرطبیعی (مانند ملك و جنّ و انسان) را به خدای متعال، نسبت می دهد و فی المثل، باریدن باران و روییدن گیاه و میوه دادن درختان را هم مستند به او می کند و اصرار دارد که مردم، این استناد به خدا را که در طول استناد به فاعلهای قریب می باشد درک کنند و بپذیرند و همواره به آن، توجه داشته باشند.

*****

۱. عرفا، تعبیر «توحید افعالی» را در این معنی بکار می برند.

(صفحه ۱۳۸)

برای تقریب به ذهن، مثالی از امور اعتباری می آوریم: اگر رئیس اداره ای به کارمند یا خدمتگزاری فرمان دهد که کاری را انجام دهد با اینکه کار از دست خدمتگزار انجام می یابد در عین حال، در مرتبه بالاتری مستند به رئیس و فرمانده است بلکه عقلاء، استناد کار را به فرمان دهنده، بیشتر و قویتر می شمارند.

فاعلیت تکوینی نیز دارای سلسله مراتبی است و از آنجا که وجود هر فاعلی قائم به اراده الهی است و از جهتی نظیر صورتهای ذهنی است که قائم به تصوّر کننده

آنها می باشـد «و للّه المثل الأعلی» از این روی همه آثار وجودی که از هر فاعل و مؤثری پدید می آید در مرتبه بالاتری منوط به اذن و اراده تکوینی الهی و مستند به خدای متعال خواهد بود «و لا حول و لا قوه الا باللّه العلی العظیم».

دو نتیجه مهم

نتیجه توحید افعالی اینست که انسان، هیچ کس و هیچ چیزی را جز خدای متعال، سزاوار پرستش نداند زیرا چنانکه قبلا اشاره کردیم جز کسی که خالق و ربّ بنده باشد سزاوار عبادت نخواهد بود و به دیگر سخن: اولوهیت، لازمه خالقیت و ربوبیت است.

از سوی دیگر، نتیجه توحید به معنای اخیرش اینست که تمام اعتمادِ انسان، بر خدا باشد و در همه کارها بر او توکل کند و تنها از او یاری بخواهد و ترس و امیدی جز از او و به او نداشته باشد، و حتی هنگامی که اسباب عادی برای تأمین خواسته ها و نیازمندیهایش فراهم نباشد باز هم نومید نشود زیرا خدا می تواند از راه های غیرعادی هم نیاز او را تأمین کند.

چنین انسانی تحت ولایت خاص الهی قرار می گیرد و از آرامش روحی بی نظیری برخوردار می گردد «أَلا إِنَّ أَوْلِیاءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَیهِمْ وَ لا هُمْ یحْزَنُونَ» ۱.

این دو نتیجه در این آیه شریفه که هر مسلمانی روزانه دست کم ده مرتبه آن را تکرار می کند گنجانیده شده است: «إِیاكَ نَعْبُدُ وَ إِیاكَ نَسْتَعین».

*****

۱. سوره یونس، آیه ۶۲.

(صفحه ۱۳۹)

دفع یک شبهه

در اینجا ممکن است شبه های به ذهن بیاید که اگر مقتضای توحید کامل اینست که انسان از هیچ کسی جز خدا یاری نخواهد پس نباید توسّل به اولیاء خدا هم صحیح باشد.

جواب اینست که متوسّل شدن به اولیاء خدا اگر به این عنوان باشد که ایشان مستقلا و بدون نیاز به اذن خدا کاری برای توسّل کننده انجام می دهند چنین توسّلی با توحید، سازگار نیست. اما اگر به این عنوان باشد که خدا ایشان را وسیله ای برای رسیدن به رحمتهای خودش قرار

داده و به مردم هم دستور داده است که متوسّل به ایشان شوند نه تنها منافاتی با توحید ندارد بلکه از شئون توحید در عبادت و اطاعت خواهد بود زیرا به امر او انجام می گیرد.

و اما اینکه چرا خدای متعال چنین وسایلی را قرار داده و چرا مردم را امر به توسّل به ایشان کرده است؟ پاسخ اینست که این امر الهی، حکمتهایی دارد و از جمله آنها می توان این امور را برشمرد: معرفی مقام والای بندگان شایسته، و تشویق دیگران به عبادت و اطاعتی که موجب رسیدن آنان به چنین مقامی شده است، و جلوگیری از اینکه کسانی به عبادتهای خودشان مغرور شوند و خود را در عالیترین مقامات و دارای برترین کمالات انسانی بپندارند، چنانکه متأسفانه برای کسانی که از نعمت ولایت اهل بیت (علیهم الصلوه و السلام) و توسّل به ایشان محروم بوده اند رخ داده است.

۱۸ جبر و اختیار

مقدّمه

(صفحه ۱۴۳)

چنانکه در درس پیشین، اشاره شد توحید در تأثیر استقلالی، از معارف ارزشمندی است که نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد و به همین جهت، در قرآن کریم، مورد تأکید فراوان واقع شده و با بیانات گوناگونی زمینه فهم صحیح آن، فراهم گردیده است و از جمله آنها منوط دانستن همه پدیده ها به اذن و مشیت و اراده و قضا و قدر الهی است.

اما درک صحیح این مطلب، از یک سوی، نیاز به رشد فکری و عقلانی، و از سوی دیگر، نیاز به تعلیم و تبیین صحیح دارد و کسانی که یا فاقد رشد عقلی کافی بوده اند و یا از تعالیم پیشوایان معصوم و مفسرین حقیقی قرآن، استفاده نکرده اند دچار لغزش شده و آن را

به معنای اختصاص هر گونه تأثیر و علیت، به خدای متعال پنداشته و برخلاف صریح بسیاری از آیات محکمه قرآن، هر گونه تأثیر و علیتی را از اسباب و وسایط، نفی نموده اند و چنین وانمود کرده اند که مثلا عادت الهی بر این، جاری شده که هنگام وجود آتش، حرارت را ایجاد کند یا هنگام خوردن غذا و نوشیدن آب، سیری و سیرابی را به وجود آورد و گرنه، آتش و غذا و آب، تأثیری در حرارت و سیری و سیرابی ندارند؟

آثار شوم این انحراف فکری هنگامی آشکار می گردد که پی آمدهای آن را در مورد افعال اختیاری انسان و مسئولیت وی مورد بررسی قرار دهیم. یعنی نتیجه چنین طرز فکری اینست.

افعال انسانی هم مستقیماً مستند به خدای متعال گردد و فاعلیت انسان نسبت به آنها به

(صفحه ۱۴۴)

دیگر سخن: یکی از نتایج تباه کننده این کژاندیشی، جبرگرایی و سلب مسئولیت از انسان است که به معنای نفی مهمترین ویژگی انسان، و پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی و از جمله نظام تشریعی اسلام است. زیرا در صورتی که انسان، اختیاری در انجام کارهایش نداشته باشد دیگر جایی برای وظیفه و تکلیف و امر و نهی و پاداش و کیفر، باقی نخواهد ماند. بلکه مستلزم پوچی و بی هدف بودن نظام تکوین نیز می باشد زیرا چنانکه از آیات کریمه ۱ و روایات شریفه و براهین عقلی به دست می آید هدف از آفرینش جهان طبیعت، فراهم شدن زمینه آفرینش انسان است تا با فعالیت اختیاری و عبادت و بندگی خدای متعال، به والاترین کمالات امکانی و مقام قرب الهی نائل گردد و شایسته دریافت

رحمتهای ویژه پروردگار شود، و در صورتی که انسان، اختیار و مسئولیتی نداشته باشد شایسته دریافت پاداش و نعمتهای جاودانی و رضوان الهی نخواهد شد و هدف آفرینش، نقض خواهد گردید و دستگاه آفرینش به صورت یک صحنه وسیع خیمه شب بازی در خواهد آمد که انسانها عروسکهای آن را تشکیل می دهند و بی اختیار، حرکاتی در آنان پدید می آید و سپس بعضی مورد نکوهش و کیفر، و برخی مورد ستایش و پاداش، قرار می گیرند.

مهمترین عاملی که موجب رواج و گسترش این گرایش خطرناک شد اغراض سیاسی حکومتهای ستمگری بود که می توانستند به وسیله این افکار، رفتارها و کردارهای ناشایست خودشان را توجیه کنند و توده های ناآگاه را به پذیرفتن سلطه و سیادتشان وادار نمایند و ایشان را از مقاومت و حرکت و قیام باز دارند و به راستی باید جبرگرایی را مهمترین عامل تخدیرکننده ملتها به حساب آورد.

از سوی دیگر، کسانی که کمابیش به نقاط ضعف این گرایش، پی برده بودند ولی نه خودشان توانِ جمع بین توحید کامل و بین نفی جبر را داشتند و نه از تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) بهره می گرفتند معتقد به تفویض شدند و افعال اختیاری انسان را از دایره فاعلیت الهی، خارج دانستند و به نوع دیگری از انحراف و کژاندیشی مبتلی شدند و از معارف بلند اسلامی و نتایج والای آن، محروم گردیدند.

*****

۱. به این آیات، مراجعه کنید: سوهر هود: آیه ۷، سوره ملک: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره توبه: آیه ۷۲.

(صفحه ۱۴۵)

اما کسانی که هم استعداد کافی برای درک این معارف را داشتند و

هم معلمین و مفسرین حقیقی قرآن را شناخته بودند از این کژاندیشی مصون ماندند و از طرفی فاعلیت اختیاری خود را در شعاع قدرتی که خدای متعال به ایشان عطا فرموده و مسئولیت مترتّب بر آن را پذیرفتند، و از طرف دیگر، تأثیر عالی و استقلالی الهی را در مرتبه بالاتری درک کردند و به نتایج این معرفت ارزشمند، دست یافتند.

در روایاتی که از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) به ما رسیده است بیانات روشنگری در این زمینه، یافت می شود که در کتب حدیث، تحت عنوان استطاعت و نفی جبر و تفویض، و نیز در ابواب اذن و مشیت و اراده و قضاء و قدر الهی، مضبوط است و همچنین روایاتی یافت می شود که افراد کم استعداد را از غور در این مسائل دقیق، نهی کرده اند تا دچار انحراف و لغزش نگردند.

باری، مسأله جبر و اختیار، ابعاد گوناگونی دارد که بررسی همه آنها متناسب با این نوشتار نیست ولی باتوجه به اهمیت موضوع، می کوشیم بیان ساده ای پیرامون بعضی از ابعادِ مورد حاجت آن، ارائه دهیم و به کسانی که علاقه به تحقیق بیشتر دارند توصیه می کنیم که برای آموختن مبانی عقلی و فلسفی مسأله، شکیبایی داشته باشند.

توضیح اختیار

قدرت تصمیم گیری و انتخاب، یکی از یقینی ترین اموری است که مورد شناسایی انسان، واقع می شود زیرا هر کسی آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر، می یابد چنانکه از سایر حالات روانی خودش با چنین علمی آگاه می شود و حتی هنگامی که درباره چیزی شک دارد وجود خود «شک» را با علم حضوری درک می کند و نمی تواند درباره آن تردیدی

به خود، راه دهد.

همچنین هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می یابد که می تواند سخنی را بگوید یا نگوید، یا دستش را حرکت دهد یا ندهد، یا غذایی را تناول کند یا نکند و ...

تصمیم گرفتن بر انجام کاری، گاهی در جهت اشباع تمایلات غریزی و حیوانی است مانند گرسنه ای که اراده خوردن غذا می کند یا تشنه ای که تصمیم بر نوشیدن آب می گیرد؛ و گاهی

در جهت ارضاء خواستهای عقلانی و تحقق بخشیدن به آرمانهای بلند انسانی است مانند مریضی که برای باز یافتن سلامتی داروی تلخی را می خورد و از خوردن غذای لذیذی خودداری می کند، یا دانش پژوهی که در راه تحصیل علم و کشف حقایق، چشم از لذایذ مادّی می پوشد و رنجهای فراوانی را بر خود هموار می کند، یا سرباز فداکاری که حتی حیات خودش را در راه رسیدن به آرمانهای والایش فدا می کند.

در واقع، ارزش انسانی هنگامی ظاهر می شود که بین خواستهای گوناگون، تزاحمی پدید آید و شخص برای رسیدن به فضایل اخلاقی و کمالات روحی و ابدی و قرب و رضوان الهی، از خواستهای پست و حیوانی خودش بگذرد و هر کاری که با اختیار بیشتر و انتخاب آگاهانه تر انجام گیرد تأثیر بیشتری در تکامل یا تنزّل روحی و معنوی خواهد داشت و استحقاق بیشتری را برای پاداش و کیفر، پدید خواهد آورد.

البته قدرت مقاومت در برابر تمایلات نفسانی، در همه افراد و نسبت به همه چیز یکسان نیست ولی هر انسانی کمابیش از این موهبت خدادادی (اراده آزاد) بهره ای دارد و هر قدر بیشتر تمرین کند می تواند آن را تقویت نماید.

بنابراین، جای هیچ تردیدی در وجود اراده و

اختیار نیست و نباید شبهات گوناگون، موجب تشویش ذهن و شک درباره چنین امر وجدانی و بدیهی گردد و چنانکه اشاره کردیم وجود اختیار به عنوان یک اصل بدیهی در همه نظامهای تربیتی و اخلاقی و ادیان و شرایع آسمانی پذیرفته شده، و بدون آن، جایی برای وظیفه و تکلیف و نکوهش و ستایش و کیفر و پاداش، وجود نخواهد داشت.

آنچه موجب انحراف از این حقیقت بدیهی و گرایش به جبر شده شبهاتی است که باید به آنها پاسخ داده شود تا جایی برای وسوسه و تردید، باقی نماند. از این روی، در اینجا به طور فشرده به دفع مهمترین آنها می پردازیم.

دفع شبهات جبرگرایان

مهمترین شبهات جبرگرایان از این قرار است:

۱ - اراده انسان در اثر برانگیخته شدن میلهای درونی، شکل می گیرد، و نه وجود این میلها

(صفحه ۱۴۷)

در اختیار انسان است و نه برانگیخته شدن آنها به وسیله عوامل بیرونی. پس جایی برای اختیار و انتخاب، باقی نمی ماند.

پاسخ اینست که برانگیخته شدن میلها زمینه را برای اراده و تصمیم گیری، فراهم می کند نه اینکه تصمیم بر انجام کاری، نتیجه جبری برانگیخته شدن میلها باشد به طوری که قدرت مقاومت را سلب کند و شاهدش اینست که در بسیاری از موارد، حالت تردید و دودلی برای انسان، دست می دهد و تصمیم گیری، احتیاج به تأمل و سنجش سود و زیان کار دارد و گاهی به دشواری انجام می گیرد.

۲ - برحسب آنچه در علوم مختلف، ثابت شده عوامل گوناگونی از قبیل وراثت، ترشح غدد (که تحت تأثیر مواد غذایی و دارویی خاصی می باشد) و نیز عوامل محیطی و اجتماعی، در شکل گرفتن اراده انسان، مؤثر است و اختلاف رفتار

انسانها تابع اختلاف این عوامل می باشد. چنانکه در متون دینی نیز این مطالب کمابیش مورد تأیید، واقع شده است. بنابراین، نمی توان افعال انسان را برخاسته از اراده آزاد وی دانست.

پاسخ اینست که پذیرفتن اختیار و اراده آزاد، به معنای نفی تأثیر این عوامل نیست بلکه بدین معنی است که با وجود همه این عوامل، انسان می تواند مقاومت کند و هنگام تزاحم انگیزه های مختلف، یکی را برگزیند.

البته قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری که در جهت خلاف آنهاست را دشوار می سازد ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته استحقاق پاداش را افزایش می دهد چنانکه هیجانات فوق العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می گردد.

۳ - شبهه دیگر جبرگرایان اینست که خدای متعال، به همه پدیده های جهان، و از جمله افعال انسان، قبل از وقوع آنها آگاه است، و علم الهی، خطا بردار نیست. پس ناچار همه حوادث بر طبق علم ازلی الهی، واقع خواهد شد و تخلّف از آن، ممکن نیست. بنابراین جایی برای اختیار و انتخاب انسان، وجود نخواهد داشت.

پاسخ اینست که علم الهی بر هر حادثه ای آنچنان که واقع می شود تعلق گرفته است، و افعال اختیاری انسان هم به وصف اختیاریت، برای خدای متعال، معلوم است پس اگر به

(صفحه ۱۴۸)

وصف جبریت، تحقق یابد برخلاف علم الهی، واقع می شود.

مثلا خدای متعال می داند که فلان شخص در فلان شرایطی تصمیم بر انجام کاری خواهد گرفت و آن را انجام خواهد داد، نه اینکه علم الهی فقط به وقوع فعل، صرف نظر از ارتباط آن با اراده و اختیار فاعل، تعلق گرفته باشد، پس

علم ازلی الهی، منافاتی با اختیار و اراده آزاد انسان ندارد.

یکی دیگر از شبهات جبرگرایان، مربوط به مسأله قضاء و قدر است که به گمان آنان با اختیار انسان، سازگار نیست و ما در درس آینده به توضیح این مسأله خواهیم پرداخت.

۱۹ دین چیست؟

مفهوم قضا و قدر

(صفحه ۱۵۱)

واژه «قدَر» به معنای اندازه، و «تقدیر» به معنای سنجش و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن است و واژه «قضاء» به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن و داوری کردن (که آن هم نوعی به انجام رساندنِ اعتباری است) استعمال می شود و گاهی این دو واژه به صورت مترادف و به معنای «سرشت» بکار می رود.

منظور از تقدیر الهی اینست که خدای متعال برای هر پدیده ای اندازه و حدود کمّی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می یابد و منظور از قضاء الهی اینست که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایطِ یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می رساند.

طبق این تفسیر، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضاء و دارای مراتب تدریجی است و شامل مقدمات بعید و متوسط و قریب می شود و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط، تغییر می یابد، مثلا سیر تدریجی جنین از نطفه و علقه و مضغه تا حد یک چنین کامل، مراحل مختلف تقدیر آنست که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می شود، و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن بشمار می رود. ولی مرحله قضاء، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط، و نیز حتمی و غیرقابل تغییر است

(صفحه ۱۵۲)

«إِذا

قَضی أَمْراً فَإِنَّما یقُولُ لَهُ کنْ فَیکونُ» ۱.

اما چنانکه اشاره شد گاهی «قضاء و قدر» به صورت مترادف بکار می رود، و از این روی، تقسیم به حتمی و غیرحتمی می گردد، و بدین لحاظ است که در روایات و ادعیه، از تغییر قضاء، یاد شده، و صدقه و بِرّ به والدین و صله رحم و دعاء، از عوامل تغییر قضاء، معرفی گردیده است.

قضاء و قدر علمی و عینی

گاهی تقدیر و قضاء الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده ها و نیز علم به وقوع حتمی آنها بکار می رود، و آن را «قضاء و قدر علمی» می نامند، و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده ها و نیز انتساب تحقق عینی آنها به خدای متعال، استعمال می شود و «قضاء و قدر عینی» نام می گیرد.

برحسب آنچه از آیات و روایات، استفاده می شود علم الهی به همه پدیده ها به صورتی که عیناً در خارج، تحقق می یابد در مخلوقی شریف و متعالی به نام «لوح محفوظ» منعکس است و هر کس به اذن الهی، با آن، تماس پیدا کند از حوادث گذشته و آینده، آگاه می گردد، و نیز الواح نازلتری هست که حوادث را به صورت ناتمام و مشروط، منعکس می سازد و کسانی که بر آنها اشراف یابند اطلاعات محدودی به دست می آورند که مشروط و قابل تغییر است و شاید این آیه شریفه، ناظر به این دو نوع سرنوشت باشد: «یمْحُوا اللّٰهُ ما یشاءُ وَ یثْبِتُ وَ عِنْدَه ام الْکتابِ» ۲ و تغییر یافتن تقدیراتِ مشروط و غیرحتمی، در لسان روایات، به نام «بداء» نامیده شده است.

به هر حال، اعتقاد به قضاء و قدر علمی، مشکلی را

بیش از آنچه در مورد علم ازلی الهی گفته شد به وجود نمی آورد، و در درس سابق، شبهه جبرگرایان مربوط به علم الهی، مورد بررسی واقع شد و سستی و بی مایگی آن، روشن گردید.

*****

۱. سوره آل عمران به آیه ۴۷ و به این آیات نیز رجوع کنید: سوره بقره: آیه ۱۱۷، سوره مریم: آیه ۳۵، سوره غافر: آیه ۶۸.

۲. سوره رعد، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۳)

اما اعتقاد به قضاء و قدر عینی، مخصوصاً اعتقاد به سرنوشت حتمی، اشکال دشوارتری دارد که باید به پاسخ آن بپردازیم هر چند پاسخ اجمالی آن در بحث از توحید به معنای تأثیر استقلالی، دانسته شد.

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

دانستیم که مقتضای اعتقاد به قضاء و قدر عینی الهی اینست که وجود پدیده ها را از آغاز پیدایش تا دوران شکوفایی و تا پایان عمر، بلکه از هنگام فراهم شدن مقدماتِ بعیده تحت تدبیر حکیمانه الهی بدانیم و فراهم شدن شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی را مستند به اراده الهی بشماریم ۱.

به دیگر سخن: همآن گونه که وجود هر پدیده ای انتساب به اذن و مشیت تکوینی خدا دارد و بدون اذن او هیچ موجودی پا به عرصه وجود نمی نهد همچنین پیدایش هر چیزی مستند به تقدیر و قضاء الهی است و بدون آن، هیچ موجودی شکل و حدود ویژه خودش را نمی یابد و به سرانجام خودش نمی رسد و بیان این انتساب و استنادات، در واقع، تعلیم تدریجی توحید به معنای استقلال در تأثیر است که از والاترین درجات توحید می باشد و نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد چنانکه قبلا اشاره کردیم.

اما استناد پدیده ها به اذن و حتی به مشیت خدا، آسان یابتر و

قابل فهم تر است به خلاف استناد مرحله نهایی و تعین قطعی آنها به قضاء الهی که به دلیلِ دشواریابی آن، بیشتر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. زیرا جمع بین چنین اعتقادی با پذیرفتن اختیار انسان در رقم زدن سرنوشت خویش بسیار مشکل است و از این روی، گروهی از متکلمین (اشاعره) که شمول قضاء الهی را نسبت به رفتار انسانها پذیرفته بودند گرایش به جبر پیدا کردند، و گروهی دیگر (معتزله) که نمی توانستند جبر و پی آمدهای وخیم آن را بپذیرند منکر شمول قضاء الهی نسبت به افعال اختیاری انسان شدند و هر دسته، آیات و روایاتِ مخالف با نظریه خودشان را

*****

۱. انطباق اراده و قضاء الهی بر یکدیگر (بحسب مورد) از تطبیق آیه (۴۷) آل عمران بر آیه (۸۲) از سوره یس «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيئاً أَنْ يقُولَ لَهُ كنْ فَيكونُ» روشن می شود.

(صفحه ۱۵۴)

مورد تأویل قرار دادند چنانکه در کتب مفصل کلامی و در رساله های خاصی که درباره جبر و تفویض نوشته شده، آمده است.

نقطه اصلی اشکال اینست که اگر کار انسان، واقعاً اختیاری و مستند به اراده اوست چگونه می توان آن را مستند به اراده و قضاء الهی دانست و اگر مستند به قضاء الهی است چگونه می توان آن را تابع اختیار و انتخاب انسان بشمار آورد؟

بنابراین، برای رفع این اشکال و بیان جمع بین استناد فعل به اراده و اختیار انسان و استناد آن به اراده و قضاء الهی، باید توضیحی پیرامون انواع استناد معلول واحد به چند علت بدهیم تا نوع استناد فعل اختیاری به انسان و خدای متعال، آشکار گردد.

انواع تأثير علل متعدّد

تأثیر چند علت در پیدایش یک

پدیده، به چند صورت تصور می شود:

۱ - چند علت با هم و در کنار یکدیگر، تأثیر کنند مانند اینکه اجتماع بذر و آب و حرارت و ... موجب شکفتن بذر و روییدن گیاه می شود.

۲ - هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشد که به نوبت، تأثیر خود را می بخشند چنانکه چند موتور، علی التناوب روشن شوند و موجب ادامه حرکت هواپیما گردند.

۳ - تأثیر آنها مترتّب بر یکدیگر باشد چنانچه در برخورد چند توپ با یکدیگر یا در تصادفات زنجیره ای ملاحظه می شود و نمونه دیگر آن، تأثیر اراده انسان در حرکت دست، و تأثیر دست در حرکت قلم، و تأثیر قلم در پیدایش نوشته است. به طوری که طول عمر پدیده بر تعداد آنها تقسیم می شود و هر بخشی از آن معلول یکی از عواملی باشد.

۴ - تأثیر مترتّب چند عامل طولی، به گونه ای که وجود هر یک از آنها وابسته به وجود دیگری باشد برخلاف فرض قبلی که وجود قلم، وابسته به وجود دست نبود و وجود دست هم وابسته به اراده انسان نبود.

در همه این صورتها اجتماع چند علت برای پیدایش معلولِ واحد، ممکن بلکه لازم است و تأثیر اراده الهی و اراده انسان در فعل اختیاری از همین قسم اخیر می باشد زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به اراده الهی است.

و اما آن صورتی که اجتماع دو علت بر معلول واحد، ممکن نیست عبارتست از اجتماع دو

(صفحه ۱۵۵)

علت هستی بخش یا دو علت مانعه الجمع که در عرض هم و علی البدل تأثیر می کنند مانند فرض اینکه اراده واحدی از دو فاعل مرید، سر بزند یا دو پدیده واحدی مستند به

دو مجموعه علل (دو علت تامّه) باشد.

دفع شبهه

با توضیحاتی که داده شد روشن گردید که استناد وجودِ افعال اختیاری انسان به خدای متعال، منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد زیرا این استنادها در طول یکدیگر هستند و تزاحمی با هم ندارند.

به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود مادّه ای که کارش را روی آن انجام می دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می دهد همگی مستند به اوست.

پس تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامّه» در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزاء علت تامّه، به خدای متعال ندارد و این، خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه شئون وجودی او را در یدِ قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می بخشد و نو به نو آنها را می آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی بی نیاز از او نیست و استقلالی از او ندارد. بنابراین، کارهای اختیاری انسان هم بی نیاز از خدای متعال، و خارج از قلمرو اراده او نخواهد بود و همه صفات و ویژگیها و حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضاء الهی می باشد و چنان نیست که یا باید مستند به اراده انسان باشند و یا مستند به اراده خدا. زیرا این دو اراده در عَرض یکدیگر و مانعه الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها علی البدل انجام نمی گیرد بلکه اراده انسان مانند اصل

وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده خدای متعال برای تحقق آن، ضرورت دارد «وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ یشاءَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمِینَ» ۱.

*****

۱. سوره تکویر، آیه ۲۹.

(صفحه ۱۵۶)

آثار اعتقاد به قضاء و قدر

اعتقاد به قضاء و قدر الهی، علاوه بر اینکه درجه ارزشمندی از معرفت خدا و موجب تکامل انسان در بُعد عقلی بشمار می رود آثار عملی فراوانی دارد که به برخی از آنها اشاره شد و اینک به بیان برخی دیگر از آنها می پردازیم:

کسی که پیدایش حوادث را تابع اراده حکیمانه خدای متعال و مستند به تقدیر و قضاء الهی می داند از پیشامدهای ناگوار نمی هراسد و در برابر آنها خود را نمی بازد و به جزع و فزع نمی افتد بلکه توجه به اینکه این حوادث، جزیی از نظام حکیمانه جهان است و طبق مصالح و حکمتهایی رخ داده و می دهد با آغوش باز از آنها استقبال می کند و ملکات فاضله ای از قبیل صبر و توکل و رضا و تسلیم را به دست می آورد.

و نیز شیفته و فریفته خوشیها و شادیهای زندگی نمی شود و به آنها مغرور و سرمست نمی گردد و نعمتهای خدا داده را وسیله فخرفروشی و به خود بالیدن، قرار نمی دهد.

این آثار ارزنده، همان است که در این آیه شریفه، به آنها اشاره شده است:

«ما أَصابَ مِنْ مُصِیبَه فِی الْأَرْضِ وَ لا فِی أَنْفُسِکمْ إِلاّ فِی کتاب مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِک عَلَی اللّهِ یسِیرٌ. لِکیلا تَأْسَوْا عَلی ما فاتَکمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاکمْ وَ اللّهُ لا یحِبُّ کلَّ مُخْتال فَخُور» ۱.

در عین حال، باید توجه داشته باشیم که برداشت نادرست از مسأله قضاء و قدر و توحید در تأثیر استقلالی، موجب سستی و

تنبلی و زبونی و ستم پذیری و تهی کردن شانه از زیر بار مسئولیت نشود و بدانیم که سعادت و شقاوت جاودانی اینان در گرو فعالیتهای اختیاری خود اوست: «لَها ما کسَبَتْ وَ عَلَیها مَا اکتَسَبَتْ» ۲ «وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعی» ۳.

*****

۱. سوره حدید، آیه ۲۲ و ۲۳.

۲. سوره بقره، آیه آخر.

۳. سوره نجم، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۷)

۲۰ عدل الهی

مقدّمه

(صفحه ۱۶۱)

در درسهای گذشته، در موارد متعددی به اختلاف بین دو نحله کلامی (اشعری و معتزلی) برخورد کردیم که از جمله آنها مسائل کلام و اراده الهی و توحید صفاتی و جبر و اختیار و قضاء و قدر بود و غالباً نظریات ایشان در دو طرف افراط و تفریط قرار داشت.

یکی دیگر از موارد اختلاف اساسی بین این دو گروه، مسأله عدل الهی است که در این مسأله، نظر شیعه موافق گروه معتزله، تلقی شده و مجموعاً در برابر اشاعره، بنام «عدلیه» نامیده شده اند و نظر به اهمیتی که این مسأله در علم کلام دارد از مسائل محوری بشمار آمده و حتی از اصول عقاید و از مشخصات مذهب کلامی شیعه و معتزله، محسوب شده است.

باید توجه داشت که اشاعره نیز عدل الهی را نفی نمی کنند و چنان نیست که (العیاذ باللّه) خدا را ظالم بدانند در حالی که آیات صریح و غیرقابل تأویل قرآن کریم، عدل الهی را اثبات و هر گونه ظلمی را از ساحت مقدسش نفی می کند، بلکه بحث بر سر این است که آیا عقل انسان می تواند به خودی خود و صرف نظر از بیانات شرعی (کتاب و سنت) ضوابطی را برای افعال، و بخصوص افعال الهی، در نظر بگیرد و

براساس آنها حکم به لزوم انجام کاری و ترک کار دیگری بکند و مثلا بگوید: «لازم است خدای متعال، مؤمنان را به بهشت و کافران را به دوزخ ببرد» یا اینگونه قضاوتها تنها براساس وحی، صورت می گیرد و صرف نظر از آنها عقل نمی تواند قضاوتی داشته باشد؟

پس نقطه اصلی اختلاف، همان است که بنام مسأله «حسن و قبح عقلی» نام گذاری شده،

(صفحه ۱۶۲)

و اشاعره آن را انکار کرده و معتقد شده اند که (در امور تکوینی) آنچه را خدا انجام می دهد نیکو است، و (در امور تشریعی) آنچه را خدا امر می کند خوب است نه اینکه چون کاری خوب است خدا آن را انجام می دهد یا به آن، امر می کند.

اما عدلیه معتقدند که افعال، صرف نظر از انتساب تکوینی و تشریعی آنها به خدای متعال متّصف به حسن و قبح می شوند و عقل انسان هم تا حدودی می تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تنزیه نماید، البته نه بدان معنی که (العیاذ باللّه) به خدا فرمان بدهد و امر و نهی کند بلکه بدین معنی که تناسب کاری را با آنها کشف می کند و بر این اساس، صدور کارهای قبیح را از خدای متعال محال می داند.

بدیهی است بررسی تفضیلی این مسأله و پاسخ به شبهاتی که موجب انکار حسن و قبح عقلی از طرف اشاعره شده و سرانجام، ایشان را رویاروی عدلیه قرار داده است در حوصله این نوشتار نیست. همچنین ممکن است سخنان معتزله در این زمینه نیز نقطه ضعفهایی داشته باشد که باید در جای خودش مورد بررسی قرار گیرد. ولی اصل اعتقاد به

حسن و قبح عقلی، مورد قبول شیعیان و تأیید کتاب و سنت و تأکید پیشوایان معصوم (علیهم الصلوه و السلام) می باشد.

از این روی، ما در اینجا نخست توضیحی پیرامون مفهوم عدل می دهیم و سپس اشاره ای به دلیل عقلی بر این صفت که از صفات فعلیه الهی است می کنیم و در پایان، به حل مهمترین شبهاتی که پیرامون این مسأله، وجود دارد می پردازیم.

مفهوم عدل

معنای لغوی عدل، برابری و برابر کردن است، و در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (= تجاوز به حقوق دیگران) بکار می رود، و از این روی، عدل را به این صورت، تعریف کرده اند:

«إعطاء کلِّ ذی حقٍّ حقَّه» و بنابراین باید نخست موجودی را در نظر گرفت که دارای حقی باشد تا رعایت آن «عدل» و تجاوز به آن «ظلم» نامیده شود. ولی گاهی توسعه ای در مفهوم

(صفحه ۱۶۳)

عدل داده می شود و به معنای «هر چیزی را بجای خود نهادن، یا هر کاری را به وجه شایسته، انجام دادن» بکار می رود و به این صورت، تعریف می شود: «وَضْعُ کلِّ شیء فی مَوضعِه» و طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت، و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می گردد. اما درباره اینکه چگونه «حق صاحب حق» و «جایگاه شایسته هر چیزی» تعیین می شود سخن بسیار است که بخش مهمی از فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق را به خود، اختصاص داده است و طبعاً در اینجا نمی توان به تحقیق پیرامون اینگونه مسائل بپردازیم.

آنچه لازم است در اینجا به آن، توجه شود این است که هر عاقلی درک می کند که اگر کسی بدون هیچ علتی لقمه نانی را از دست طفل یتیمی برباید

یا خون انسان بی گناهی را بریزد ظلم کرده و مرتکب کار قبیحی شـده است، و برعکس اگر لقمه نان ربوده شـده را از دسـت ربایـنـده بگیرد و به طفـل یتیم برگردانـد و قاتـل جنایتکـار را به کیفر برسانـد کـار عادلاـنه و شایسـته ای انجام داده است و این قضاوت، متکی به امر و نهی الهی نیست و حتی اگر کسی معتقد به وجود خدا هم نباشد چنین قضاوتی را خواهد داشت.

اما اینکه راز این قضاوت چیست و چه نیروی درک کننده ای این حسن و قبح را درک می کند و مانند اینها، مسائلی است که باید در شاخه های مختلف فلسفه، مورد بررسی قرار گیرد.

حاصـل آنکه: برای عـدل می توان دو مفهوم خـاصّ و عـامّ در نظر گرفت: یکی رعـایت حقوق دیگران، و دیگری انجام دادن کار حکیمانه که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن می باشد.

بنابراین، لازمه عدل، برابر قرار دادن همه انسانها یا همه اشـیاء نیست، و مثلا معلم عادل کسی نیست که همه شاگردان را، خواه کوشا باشـند و خواه تنبل، به طور یکسان مورد تشویق یا توبیـخ قرار دهـد، و قاضـی عادل کسـی نیست که مال مورد نزاع را به طور مسـاوی بین طرفین دعوی تقسـیم کنـد، بلکه معلم عـادل کسـی است که هر کـدام از شـاگردان را به انـدازه اسـتحقاقشان ستایش یا نکوهش کند، و قاضی عادل کسی است که مال مورد نزاع را به صاحبش بدهد.

همچنین مقتضـای حکمت و عـدل الهی این نیست که همه مخلوقـات را یکسان بیافرینـد و مثلا به انسان هم شاخ و یال و بال و ... بدهد بلکه اقتضای حکمت آفریدگار اینست که جهان را به گونه ای

بیافریند که بیشترین خیر و کمال، بر آن مترتّب گردد و موجودات مختلف را که

اجزاء همبسته آن را تشکیل می دهند به گونه ای بیافریند که متناسب با آن هدف نهایی باشد و نیز مقتضای حکمت و عدل الهی اینست که هر انسانی را به اندازه استعدادش مورد تکلیف قرار دهد ۱ و سپس با توجه به توانایی و تلاش اختیاری وی درباره او قضاوت کند ۲ و سرانجام، پاداش یا کیفری در خور کارهایش به او عطا فرماید ۳.

دلیل عدل الهی

چنانکه اشاره شد عدل الهی، طبق یک تفسیر، بخشی از حکمت الهی، و طبق تفسیر دیگر، عین آنست و طبعاً دلیل اثبات آن هم همان دلیلی خواهد بود که حکمت الهی را اثبات می کند و در درس یازدهم به آن اشاره شد و در اینجا به توضیح بیشتری درباره آن می پردازیم:

دانستیم که خدای متعال، بالاترین مراتب قدرت و اختیار را دارد و هر کار ممکن الوجودی را می تواند انجام دهد یا ندهد بدون اینکه تحت تأثیر هیچ نیروی مجبور کننده و مقهور کننده ای قرار بگیرد. ولی همه آنچه را می تواند انجام نمی دهد بلکه آنچه را می خواهد و اراده می کند انجام می دهد.

و نیز دانستیم که اراده او گزافی و بی حساب نیست، بلکه آنچه را که مقتضای صفات کمالیه اش باشد اراده می کند و اگر صفات کمالیه او اقتضای کاری را نداشته باشد هرگز آن را انجام نخواهد داد و چون خدای متعال، کمال محض است اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد جهت شرّ آن، مقصود بالتّبع خواهد بود یعنی

چون لازمه انفکاک ناپذیر خیر بیشتری است بالتَبع آن خیر غالب، مورد اراده الهی واقع می شود.

پس مقتضای صفات کمالیه الهی اینست که جهان به گونه ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن الحصول باشد، و از اینجا صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت

*****

۱. «لا یکلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها». سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۲. «وَ قُضِی بَینَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ». سوره یونس، آیه ۵۴.

۳. «فَالْیوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیئاً وَ لا تُجْزَوْنَ إِلاّ ما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ». سوره یس، آیه ۵۴

(صفحه ۱۶۵)

می گردد.

بر همین اساس، اراده الهی به آفرینش انسان در شرایطی که امکان وجود داشته باشد و وجود او منشأ بیشترین خیرات باشد تعلق گرفته است، و یکی از امتیازات اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و بی شک، داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی بشمار می رود و موجودی که واجد آن باشد کاملتر از موجود فاقد آن، محسوب می شود. اما لازمه مختار بودن انسان اینست که هم بتواند مرتکب کارهای زشت و ناپسند گردد و بسوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند و البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می گیرد همان تکامل اوست ولی چون لازمه تکامل اختیاری انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست که در اثر پیروی از هواهای نفسانی و انگیزه های شیطانی حاصل می شود چنین سقوط اختیاری هم بالتَبع مورد اراده الهی واقع خواهد شد.

و چون انتخاب آگاهانه، نیازمند به شناخت صحیح راه های خیر و شرّ است خدای متعال، انسان را به آنچه موجب خیر و مصلحت اوست امر فرموده و از آنچه موجب فساد و سقوط اوست نهی کرده است تا

وسیله حرکت تکاملی او فراهم گردد و چون تکالیف الهی به منظور رسیدن انسان به نتایج عمل به آنها وضع شده و نفعی برای خدای متعال در برندارد از این روی، حکمت الهی اقتضاء دارد که این تکالیف، متناسب با تواناییهای مکلفین باشد، زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد لغو و بیهوده خواهد بود.

بدین ترتیب، نخستین مرحله عدل (به معنای خاص) یعنی عدالت در مقام تکلیف، به این دلیل، ثابت می شود که اگر خدای متعال تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند امکان عمل نخواهد داشت و کار بیهوده ای خواهد بود.

و اما عدالت در مقام قضاوت بین بندگان، با توجه به این نکته، ثابت می شود که این کار به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می گیرد و اگر برخلاف قسط و عدل باشد نقض غرض خواهد شد.

و سرانجام، عدالت در مقام دادن پاداش و کیفر با توجه به هدف نهایی آفرینش، ثابت می گردد. زیرا کسی که انسان را برای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است اگر او را

(صفحه ۱۶۶)

برخلاف اقتضای آنها پاداش یا کیفر دهد به هدف خودش نخواهد رسید.

پس دلیل عدل الهی به معنای صحیح و در همه مظاهرش اینست که صفات ذاتیه او موجب رفتار حکیمانه و عادلانه می باشد و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در او وجود ندارد.

حل چند شبهه

۱ - اختلافاتی که در آفرینش مخلوقات و به ویژه انسانها وجود دارد چگونه با عدل و حکمت الهی سازگار است و چرا خدای حکیم و عادل، همه مخلوقات را یکسان نیافریده است؟

پاسخ اینست که اختلاف آفریدگان

در بهره هـای وجودی، لازمه نظـام آفرینش و تابع قوانین علّی و معلولی حاکم بر آنست، و فرض یکسان بودن همه آنها پنـدار خـامی است و اگر انـدکی دقت کنیم خواهیم دانست که چنین فرضـی مساوی با ترک آفرینش است زیرا اگر مثلا همه انسانها مرد یا زن بودنـد توالـد و تناسل انجام نمی گرفت و نسل انسان، منقرض می گردیـد، و اگر همه مخلوقات، انسان بودند چیزی برای خوردن و تـأمین سـایر نیازمنـدیها نمی یافتنـد، و نیز اگر همه حیوانـات یـا نباتـات یـک نوع و یک رنگ و دارای خواص یکسان می بودند این همه فواید بیشمار و زیباییهای خیره کننده پدید نمی آمد و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده ها، با این یا آن شـکل و ویژگی، تابع اسـباب و شـرایطی است که در جریان حرکت و تحول مادّه، فراهم می شود و هیـچ کس را قبل از آفرینش، حقی بر خـدا نیست که او را چنین یا چنان بیافرینـد یا در این یا در آن مکان، و در این یا آن زمان قرار دهـد تا جایی برای عدل و ظلم داشته باشد.

۲ - اگر حکمت الهی اقتضای حیات انسان را در این جهان داشته است پس چرا او را می میراند و به حیات او خاتمه می دهد؟

پاسـخ اینست که اولاـ مرگ و حیـات موجودات در این جهـان هم تـابع قوانین تکوینی و روابـط علّی و معلولی، و لازمه نظـام آفرینش است و ثانیاً اگر موجودات زنـده نمی مردند زمینه پیدایش موجودات بعدی فراهم نمی شد و آیندگان از نعمت وجود و حیات، محروم می گردیدند و ثالثاً اگر تنها فرض کنیم که همه انسانها زنده بمانند طولی نمی کشد که پهنه

زمین برای

(صفحه ۱۶۷)

زندگی ایشان، تنگ می شود و از رنج و گرسنگی، آرزوی مرگ خواهند کرد و رابعاً هدف اصلی آفرینش انسان، رسیدن به سعادت ابدی است و تا انسانها به وسیله مرگ، از این جهان منتقل نشوند به آن هدف نهایی نخواهند رسید.

۳ – وجود این همه رنجها و امراض و بلاهای طبیعی (مانند سیل و زلزله) و گرفتاریهای اجتماعی (مانند جنگلها و ستمها) چگونه با عدل الهی، سازگار است؟

پاسخ اینست که اولاـ حوادث ناگوار طبیعی، لازمه فعل و انفعالات و تزاحمات عوامل مادی است و چون خیرات آنها بر شرورشان غلبه دارد مخالف حکمت نیست، و نیز پدید آمدن فسادهای اجتماعی، لازمه مختار بودن انسان است که مقتضای حکمت الهی می باشد و در عین حال، مصالح زندگی اجتماعی، بیش از مفاسد آن است و اگر مفاسد، غالب بود انسانی در زمین باقی نمی ماند.

ثانیاً وجود این رنجها و گرفتاریها از یک سوی، موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانشها و صنایع مختلف می شود، و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختیها عامل بزرگی برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقّی و تکامل انسانها می گردد و بالاخره، تحمل هر سختی و رنجی در این جهان اگر به منظور صحیحی باشد پاداش بسیار ارزنده ای در جهان ابدی خواهد داشت و به نحو احسن، جبران خواهد شد.

۴ – عذاب ابدی برای گناهان محدودی که در این جهان، ارتکاب می شود چگونه با عدل الهی، سازگار است؟

پاسخ اینست که بین اعمال نیک و بد و بین پاداش و کیفر اُخروی نوعی رابطه علیت وجود دارد که به وسیله وحی الهی، کشف و به

مردم گوشزد شده است و همچنانکه در این جهان، بعضی از جنایات، موجب آثار شوم طولانی می شود و مثلا کور کردن چشم خود یا دیگران در یک لحظه، انجام می گیرد اما نتیجه آن، تا پایان عمر ادامه دارد، همچنین گناهان بزرگ هم دارای آثار اخروی جاویدان است و اگر کسی وسایل جبران آنها را در همین جهان (مثل توبه) فراهم نکند آثار سوء آن تا ابد، دامنگیر وی خواهد شد و همآن گونه که کور ماندن انسانها تا پایان عمر به وسیله یک جنایت لحظه ای، منافاتی با عدل الهی ندارد مبتلی شدن به عذاب ابدی هم در اثر گناهان بزرگ، منافاتی با عدل الهی نخواهد داشت زیرا نتیجه عملی است که

(صفحه ۱۶۸)

شخص گنهکار، آگاهانه به آن، اقدام کرده است.

نبوت

۲۱ درآمدی بر مسائل نبوّت

مقدّمه

(صفحه ۱۷۱)

دانستیم که اساسی ترین مسائلی که هر شخص عاقلی باید آنها را حل کند تا بتواند یک زندگی انسانی و خردپسند داشته باشد عبارتست از:

۱ - هستی جهان و انسان از کیست و تدبیر و اراده آنها به دست چه کسی است؟

۲ - سرانجام زندگی و مقصد نهایی انسان کجاست؟

۳ - باتوجه به نیازی که هر انسانی برای شناختن راه صحیح زندگی دارد تا با پیمودن آن، به سعادت حقیقی و کمال مطلوبش برسد چه وسیله تضمین شده ای برای تحصیل این شناخت وجود دارد و در اختیار چه کسانی است؟

پاسخ صحیح به این پرسشها همان اصول سه گانه (توحید، معاد، نبوّت) است که اصلی ترین عقاید در همه ادیان آسمانی بشمار می رود.

در نخستین بخش از این کتاب، به بررسی مسائل «خداشناسی» پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که همه آفریدگان، هستی خود را از آفریدگار

یگانه، دریافت می دارند و همگی تحت تدبیر حکیمانه او هستند و هیچکدام در هیچ شأنی و در هیچ کاری و در هیچ زمان و مکانی بی نیاز از او نیستند.

این مطالب را با براهین عقلی، اثبات کردیم ۱ و توضیح دادیم که اینگونه مسائل را تنها از

*****

۱. اشاره به بعضی از آیات کریمه قرآن در خلال بحثها به عنوان استدلال نبود بلکه به منظور توجه دادن به موارد طرح این مسائل قرآن کریم بود.

راه عقل می توان اثبات کرد، زیرا استدلال تعبّدی و استناد به کلام خدا، هنگامی صحیح است که وجود خدا و سخن وی و نیز اعتبار آن سخن، با دلیل عقلی ثابت شده باشد چنانکه استناد به سخن پیامبر و امام، متوقف بر اثبات نبوّت و امامت و حجت سخنان ایشان است. پس اصل نبوّت را نیز باید از راه وحی، ثابت کرد اگر چه اصل معاد، هم با دلیل عقلی و هم با دلیل نقلی، قابل اثبات است.

بنابراین، برای تبیین مسائل این دو بخش (نبوّت و معاد) می توان نخست، اصل معاد و اصل نبوّت را با دلیل عقلی اثبات کرد و هنگامی که نبوّت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم به ثبوت رسید تفاصیل مسائل هر دو بخش را براساس مضامین کتاب و سنت، تبیین کرد. ولی نظر به اینکه تفکیک مسائل بخشها از یکدیگر، برای آموزش، مناسبتر و دلنشینتر است ما هم طبق روش سنتی، نخست به بیان مسائل نبوّت، و سپس به بیان مسائل معاد می پردازیم و اگر در بعضی از موارد نیاز به مطلبی بود که باید بعداً ثابت شود آن مطلب مورد نیاز در استدلال را به

عنوان «اصل موضوع» می پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

هدف از مباحث این بخش

نخستین هدف از مباحث این بخش، اثبات این مطلب است که برای شناختن حقایق هستی و راه صحیح زندگی، وسیله دیگری غیر از حسّ و عقل، وجود دارد که خطا و اشتباهی در آن، راه ندارد، و آن عبارتست از «وحی» که نوعی تعلیم الهی می باشد و اختصاص به بعضی از بندگان برگزیده خدای متعال دارد و عموم مردم، از حقیقت آن، آگاه نیستند زیرا نمونه آن را در خودشان نمی یابند ولی می توانند از راه آثار و علائمی به وجود آن، پی ببرند و ادعای انبیاء (علیهم السلام) را مبنی بر دریافت وحی الهی، تصدیق کنند و طبعاً هنگامی که نزول وحی بر کسی ثابت شد و پیام آن به دیگران رسید آنان موظفند آن را بپذیرند و بر طبق آن، عمل کنند و هیچکس در مخالفت با آن، معذور نخواهند بود مگر اینکه پیامی اختصاص به فرد یا گروه خاصی داشته باشد و یا مخصوص به زمان معینی باشد.

بنابراین، مسائل بنیادی این بخش، عبارتست از: ضرورت بعثت انبیاء، ضرورت مصونیت وحی از هر گونه تصرف عمدی و سهوی تا هنگام رسیدن محتوای آن به مردم، و به

(صفحه ۱۷۳)

دیگر سخن: وجوب عصمت انبیاء در تلقی و ابلاغ پیام الهی، و همچین لزوم وجود راهی برای اثبات نبوت پیامبران برای دیگران.

پس از آنکه مسائل بنیادی وحی و نبوت به وسیله دلیل عقلی، تبیین شد آنگاه نوبت می رسد به مسائل دیگری از قبیل تعدّد انبیاء و کتب و شرایع آسمانی، و تعیین آخرین پیامبر و آخرین کتاب آسمانی، و نیز تعیین جانشینان او.

اما اثبات همه این

مسائل با برهان عقلی، میسر نیست و در بسیاری از موارد باید از دلایل نقلی و تعبّدی، بهره گرفت.

متد تحقیق در علم کلام

بـا توجه به آنچه گفته شـد فرقهای اساسـی بین فلسـفه و علم کلام، روشن می شود زیرا فلسـفه، تنها از مسائلی است که با دلیل عقلی، اثبات می گردد ولی علم کلام، شامل مسائلی است که جز با دلیل نقلی و تعبّدی، قابل اثبات نیست.

به دیگر سـخن: نسـبت بین مسائـل فلسـفه و مسائل علم کلام «عموم و خصوص من وجه» است. یعنی در عین حال که فلسـفه و کلام، دارای مسائل مشترکی هسـتند با اسـلوب تعقّلی، اثبات می شود هر کـدام از آنها مسائل ویژه خود دارند ولی مسائل ویژه فلسـفه نیز که بـا اسـلوب تعقّلی، بیان می شود. به خلاف مسائل ویژه کلام که با اسـلوب نقلی و تعبّـدی، اثبات می گردد، و به دیگر سـخن: متـد تحقیق در علم کلام «تلفیقی» و «دو گانه» است و در این علم، هم از اسـلوب تعقّلی و هم از اسـلوب تعبّـدی، استفاده می شود.

یکی آنکه هرکدام از آنها علاوه بر مسائل مشترک (مانند مسائل خداشناسـی) دارای مسائل ویژه ای است که در دیگری مورد بحث واقع نمی شود.

دو دیگر آنکه: متـد تحقیق در همه مسائـل فلسـفه، متـد تعقّلی است بخلاـف علم کلاـم که در پاره ای از مسائل (ماننـد مسائل مشترک بین فلسفه و کلام) از متد تعقّلی استفاده می کند و در پاره ای از مسائل (مانند مسائل امامت) از اسلوب نقلی، بهره می گیرد و در پاره ای دیگر از هر دو روش (مانند اثبات اصل معاد). لازم به تذکر است که مسائل خاص علم کلام که با

(صفحه ۱۷۴)

روش نقلی و تعبّدی، اثبات می شوند همگی در یک سطح

نیستند بلکه یک دسته از مطالب، و از جمله، حجیت رفتار و گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) «= سنت» مستقیماً به وسیله آیات کریمه قرآن، ثابت می شود (بعد از آنکه حقانیت قرآن کریم به وسیله دلیل عقلی به ثبوت رسید) سپس مسائل دیگری مانند تعیین جانشین آن حضرت و حجیت سخنان ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) تبیین می شود.

بدیهی است نتیجه ای که از دلایل نقلی به دست می آید در صورتی یقینی خواهد بود که سند آنها قطعی و دلالت آنها صریح باشد.

۲۲ نیاز بشر به وحی و نبوّت

ضرورت بعثت انبیاء

(صفحه ۱۷۷)

این مسأله را که بنیادی ترین مسائل بخش نبوّت است می توان با برهانی اثبات کرد که از سه مقدمه، تشکیل می یابد:

۱ – هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعال اختیاری، مسیر تکامل خود را بسوی کمال نهایی بپیماید کمالی که جز از مجرای اختیار و انتخاب به دست نمی آید. به دیگر سخن: انسان برای این، آفریده شده که با عبادت و اطاعت خدای متعال، شایستگی دریافت رحمتهایی را پیدا کند که ویژه انسانهای کامل است و اراده حکیمانه الهی اصالتاً به کمال و سعادت انسان، تعلق گرفته است اما از آنجا که این کمال و سعادت والا و ارجمند جز از راه انجام دادن افعال اختیاری، حاصل نمی شود مسیر زندگی بشر، دو راهه و دو سویه قرار داده شده تا زمینه انتخاب و گزینش برای وی فراهم شود و طبعاً یک راه آن هم بسوی شقاوت و عذاب خواهد بود که بالتّبع (و نه بالاصاله) مورد اراده الهی واقع می شود.

این مقدمه ضمن بحث از حکمت و عدل الهی ۱ روشن شد.

۲ – اختیار

و انتخاب آگاهانه، علاوه بر قدرت بر انجام کار و فراهم شدن زمینه های بیرونی برای کارهای گوناگون و وجود میل و کشش درونی بسوی آنها، نیاز به شناخت صحیح نسبت به کارهای خوب و بد و راه های شایسته و ناشایسته دارد و در صورتی انسان می تواند راه

*****

۱. ر. ک: درس یازدهم و درس بیستم.

(صفحه ۱۷۸)

تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه، انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فراز و نشیبها و پیچ و خمها و لغزشگاه های آن، آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم برای تحصیل چنین شناختهایی را در اختیار بشر قرار دهد و گرنه همانند کسی خواهد بود که مهمانی را به مهمانسرایی دعوت کند ولی محل مهمانسرایش و راه رسیدن به آن را به او نشان ندهد! و بدیهی است که چنین رفتاری خلاف حکمت و موجب نقض غرض است.

این مقدمه هم روشن و بی نیاز از تفصیل و توضیح بیشتر است.

۳ - شناختهای عادی و متعارف انسانها که از همکاری حس و عقل، به دست می آید هر چند نقش مهمی را در تأمین نیازمندیهای زندگی، ایفاء می کند اما برای باز شناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگری برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد هدف الهی از آفرینش انسان، تحقق نخواهد یافت.

با توجه به مقدمات سه گانه، به این نتیجه می رسیم که مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل

همه جانبه، در اختیار بشر، قرار دهد تا انسانها بتوانند مستقیماً یا با وساطت فرد یا افراد دیگری از آن، بهره مند شوند ۱ و آن همان راه وحی است که در اختیار انبیاء (علیهم السلام) قرار داده شده و ایشان به طور مستقیم، و دیگران به وسیله ایشان، از آن بهره مند می شوند و آنچه را برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی، لازم است فرا می گیرند.

در میان مقدمات این برهان، ممکن است مقدمه اخیر، مورد تشکیک واقع شود، از این روی به توضیح بیشتری پیرامون آن می پردازیم تا نارسایی دانش بشری برای تشخیص مسیر تکامل همه جانبه انسان، و نیاز وی به راه وحی کاملا روشن گردد.

*****

۱. این برهان از موارد استنتاج قضیه عملی (باید) از قضیه نظری (هست) و از مصادیق اثبات ضرورت بالقیاس برای معلول از راه ضرورت علت، و نیز از موارد جریان براهین لّمی در الهیات است.

(صفحه ۱۷۹)

نارسایی دانش بشر

برای اینکه راه صحیح زندگی در همه ابعاد و جوانبش شناخته شود باید آغاز و انجام وجود انسان و پیوندهایی که با موجودات دیگر دارد و روابطی که می تواند با همنوعان و سایر آفریدگان برقرار کند و تأثیراتی که انواع روابط گوناگون می تواند در سعادت یا شقاوت او داشته باشد، معلوم گردد و نیز باید کسر و انکسار بین سودها و زیانها و مصالح و مفاسد مختلف، شناخته شود و مورد ارزیابی قرار گیرد تا وظایف میلیاردها انسانی که دارای ویژگیهای بدنی و روانی متفاوت هستند و در شرایط مختلف طبیعی و اجتماعی، زندگی می کنند مشخص شود. ولی احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد، میسر

نیست بلکه هزارها گروه متخصـص در رشـته های علوم مربوط به انسان هم، نمی توانند چنین فرمولهای پیچیده ای را کشف و به صورت قوانین و مقررات دقیق و اخروی همه انسانها تضـمین گردد و در صورت تزاحم بین انواع مصالح و مفاسد که فراوان اتفاق می افتد مصلحت اهمّ دقیقاً تعیین و مقدم داشته شود.

روند تغییرات حقوقی و قانونی در طول تاریخ بشـر، نشان می دهد که با وجود پژوهشها و تلاشهای هزاران دانشمند متخصص، در طول هزارهـا سال هنوز هم یک نظام حقوقی صـحیح و کامل و همه جانبه به وجود نیامـده است و همواره محافل حقوقی و قانونگـذاری جهان به نقص قوانین خود ساخته شان پی می برنـد و با لغو و نَسخِ مادّه ای یا اضافه کردن مادّه و تبصـره جدیدی به اصلاح و تکمیل آنها می پردازند.

نباید فراموش کنیم که برای تدوین همین قوانین هم، بهره های فراوانی از نظامهای حقوقی الهی و شرایع آسمانی برده اند و نیز باید توجه داشـته باشـیم که تمام همّ و تلاش حقوقدانان و قانونگذاران، صَرف تأمین مصالح دنیوی و اجتماعی شده و می شود و هرگز اهتمامی به تأمین مصالح اخروی و کسـر و انکسار آنها با مصالح مادّی و دنیوی نداشته و ندارد و اگر می خواستند این جهت را هم که مهمترین جهات مسأله است رعایت کننـد هرگز نمی توانسـتند به نتیجه قطعی، دست یابند زیرا مصالح مادّی و دنیوی را تا حدودی می توان به وسیله تجارب عملی، تشخیص داد اما مصالح معنوی و اخروی، قابل تجربه حسّی نیست و

(صفحه ۱۸۰)

نیز نمی توان آنها را دقیقاً ارزشیابی کرد و در صورت تزاحم با مصالح مادّی و دنیوی، میزان اهمیت هر یک را باز شناخت.

با توجه

به وضع فعلی قوانین بشری می توان میزان کارآیی دانش انسانها را در هزاران یا صدها هزار سال قبل، حدس زد و به این نتیجه قطعی رسید که بشر ابتدایی، برای تشخیص راه صحیح زندگی بسیار ناتوانتر از بشر این عصر بوده است و به فرض اینکه انسان این عصر با استفاده از تجارب هزاران ساله توانسته بود. به نظام حقوقی صحیح و کامل و فراگیری دست یابد و به فرض اینکه چنین نظامی ضامن سعادت ابدی و اخروی هم بود تازه، جای این سؤال باقی می ماند که رها کردن میلیاردها انسان در طول تاریخ و وانهادن ایشان با جهل خودشان، چگونه با حکمت الهی و غرض از آفرینش آنان سازگار است؟!

حاصل آنکه: هدف از آفرینش انسانها آغاز تا انجام، هنگامی قابل تحقق است که راه دیگری ورای حسی و عقل برای شناختن حقایق زندگی و وظایف فردی و گروهی، وجود داشته باشد و آن، چیزی جز راه وحی نخواهد بود.

ضمناً روشن است که مقتضای این برهان، آن است که نخستین انسان، پیامبر خدا باشد تا راه صحیح زندگی را به وسیله وحی بشناسد و هدف آفرینش در مورد شخص او تحقق یابد و سپس دیگر انسانها بواسطه او هدایت شوند.

فواید بعثت انبیاء

انبیاء الهی علاوه بر نشان دادن راه صحیح برای تکامل حقیقی انسان، و دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم، تأثیرات مهم دیگری نیز در تکامل انسانها داشته اند که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ - بسیاری از مطالب هست که عقل انسان، توانایی درک آنها را دارد ولی یا نیاز به گذشت زمان و تجارب فراوان دارد و یا در اثر اهتمام افراد به

امور مـادی و غلبه گرایشـهای حیوانی بر ایشان مورد غفلت و فراموشـی قرار می گیرد و یا در اثر بـدآموزیها و تبلیغات سوء، بر توده هـای مردم، پنهـان می مانـد. چنین مطـالبی نیز به وسـیله انبیـاء، بیـان می گردد و بـا تـذکرات و یادآوریهای پی در پی، از فراموش شدن کلی آنها جلوگیری بعمل می آید و با آموزشهای صحیح و منطقی،

جلوی مغالطات و بدآموزیها گرفته می شود.

از اینجا نکته نامیده شدن انبیاء به «مذکر» و «نذیر» و نامیده شدن قرآن کریم به «ذِکر» و «تذکره» روشن می گردد.

امیرمؤمنان (علیه السلام) در مقام بیان حکمتهای بعثت انبیاء می فرماید:

«لِیسْتَأدُوهم میثـاقَ فِطْرَته، و یـذکروهم مَنْسِیّ نِعْمتِه، و یحتجّوا عَلَیهم بِالتّبلیغ» یعنی خـدای متعـال، پیـامبران خود را پی در پی فرستاد تا وفاداری به پیمان فطرت را از مردم بخواهنـد، و نعمتهای فراموش شـده را به یادشان آورنـد، و با تبلیغ و بیان حقایق، حجت را برایشان تمام کنند.

۲ - یکی از مهمـترین عوامـل تربیـت و رشـد و تکامـل انسـان، وجـود الگـو و نمـونه رفتـار اسـت کـه اهمیـت آن، در مبـاحث روانشناسـی به ثبوت رسـیده است. انبیـاء الهی به عنوان انسانهـای کامل و تربیت شـده الهی، این نقش را به بهترین وجهی ایفاء می کننـد و علاـوه بر تعلیمـات و آموزشـهای مختلـف، بـه تربیـت و تزکیه مردم نیز می پردازنـد و می دانیم که در قرآن کریم «تعلیم و تزکیه» توأماً ذکر شده و حتی در بعضی از موارد «تزکیه» مقدم بر «تعلیم» آمده است.

۳ - یکی دیگر از برکـات وجـود انبیـاء در میـان مردم این است که در صـورت فراهم بودن شـرایط لاـزم، رهـبری اجتمـاعی و سیاسی و قضایی مردم را به عهده می گیرند و بدیهی

است که رهبر معصوم، یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای جامعه می باشد و به وسیله او جلو بسیاری از نابسامانیهای اجتماعی گرفته می شود و جامعه از اختلاف و پراکندگی و کجروی نجات می یابد و به سوی کمال مطلوب رهبری می گردد.

(صفحه ۱۸۲)

۲۳ حلّ چند شبهه

حلّ چند شبهه

(صفحه ۱۸۵)

پیرامون برهانی که برای ضرورت بعثت انبیاء (علیهم السلام) بیان شده، سؤالات و شبهاتی مطرح می شود که اینک به ذکر و پاسخ آنها می پردازیم:

چرا بسیاری از مردم، از هدایت انبیاء محروم مانده اند؟

۱ - اگر حکمت الهی، اقتضای بعثت انبیاء برای هدایت همه انسانها را دارد پس چرا همگی ایشان در یک منطقه خاص جغرافیایی (خاورمیانه) مبعوث شده اند و سایر بخشهای روی زمین از این نعمت، محروم مانده اند؟ مخصوصاً با توجه به اینکه در روزگارهای پیشین، وسایل ارتباط و تبادل اطلاعات، خیلی محدود بوده و انتقال اخبار از نقطه ای به نقطه دیگر به کندی، انجام می گرفته است و شاید اقوام و مللی بوده اند که اصلا اطلاعی از دعوت انبیاء، پیدا نکرده اند.

پاسخ این است که اولاـ ظهور انبیاء (علیهم السلام) اختصاص به منطقه خاصی نداشته و آیات کریمه قرآن، دلالت دارد بر اینکه هر قوم و امتی پیامبری داشته اند، چنانکه در آیه (۲۴) از سوره فاطر می فرماید:

«وَ إِنْ مِنْ أُمَّه إِلّا خَلا فِیها نَذِیرٌ» و در آیه (۳۶) از سوره نحل می فرماید: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کلِّ أُمَّه رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ» و اگر در قرآن مجید تنها نام عده معدودی از انبیاء عظام (علیهم السلام) برده شده، بدین معنی نیست که تعداد ایشان منحصر به همین افراد بوده است، بلکه در خود قرآن، تصریح شده به اینکه بسیاری از پیامبران بوده اند که نامی از ایشان در این کتاب شریف به میان نیامده است. چنانکه در آیه (۱۶۴) از سوره نساء می فرماید:

(صفحه ۱۸۶)

«وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَیک».

ثانیاً مقتضای برهان مزبور این است که باید راهی و رای حس و عقل باشد که بتوان از آن برای هدایت مردم، استفاده

کرد. اما فعلیت یافتن هدایت افراد، مشروط به دو شرط است: یکی آنکه خودشان بخواهند از این نعمت الهی، بهره مند شوند؛ دوم آنکه دیگران موانعی برای هدایت آنان فراهم نکنند و محروم ماندن بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، در اثر سوء اختیار خودشان بوده است، چنانکه محرومیت بسیاری دیگر، در اثر موانعی بوده که دیگران در راه گسترش دعوت انبیاء به وجود آورده بودند و می دانیم که پیامبران الهی همواره برای برداشتن این موانع می کوشیده اند و با دشمنان خدا و به ویژه زورمندان و مستکبران به ستیز بر می خاسته اند و بسیاری از ایشان در راه ابلاغ رسالت الهی و هدایت مردم، جان خود را فدا کرده اند و در مواردی که پیروان و یارانی یافته اند به جنگ و نبرد نظامی با جباران و ستمگران که مهمترین عامل ایجاد موانع برای گسترش دین خدا بوده اند پرداخته اند.

نکته قابل توجه این است که ویژگی اختیاری بودن حرکت تکاملی انسان، ایجاب می کند که همه این جریانات به صورتی انجام یابد که زمینه حسن یا سوء انتخاب برای طرفین حق و باطل، فراهم باشد مگر اینکه تسلط زورمندان و اهل باطل بجایی برسد که راه هدایت دیگران را بکلّی مسدود کنند و نور حق و هدایت را در جامعه، خاموش سازند که در این صورت، خدای متعال از راه های غیبی و غیرعادی، طرفداران حق را یاری خواهد فرمود.

حاصل آنکه: اگر چنین موانعی بر سر راه انبیاء نمی بود دعوت ایشان بگوش همه جهانیان می رسید و همگی از نعمت هدایت الهی به وسیله وحی و نبوت، بهره مند می شدند. پس گناه محرومیت بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، بگردن کسانی است

که جلو گسترش دعوت ایشان را گرفته اند.

چرا خدای متعال جلو اختلافات و انحرافات را نگرفته است؟

۲ - اگر انبیاء برای تتمیم شرایط کامل انسانها مبعوث شده اند چرا با وجود ایشان این همه فساد و انحطاط، پدید آمده و اکثریت مردم در اکثر زمانها مبتلی به کفر و عصیان شده اند و حتی پیروان ادیان آسمانی نیز به دشمنی و ستیز با یکدیگر برخاسته اند و جنگهای خونین و خانمان براندازی برپا ساخته اند؟ آیا حکمت الهی، اقتضاء نداشت که خدای متعال اسباب دیگری نیز فراهم کند که جلو این فسادها گرفته شود و دست کم، پیروان انبیاء به نبرد با

(صفحه ۱۸۷)

یکدیگر برنخیزند؟

پاسخ این سؤال از تأمّل در ویژگی اختیاری بودن تکامل انسان، روشن می شود زیرا چنانکه گفته شد حکمت الهی، اقتضاء دارد که اسباب و شرایط تکامل اختیاری (و نه جبری) برای انسانها فراهم شود تا کسانی که بخواهند، بتوانند راه حق را بشناسند و با پیمودن آن به کمال و سعادت خودشان برسند، ولی فراهم شدن اسباب و شرایط برای چنین تکاملی بدین معنی نیست که همه انسانها از آنها حسن استفاده کرده لزوماً راه صحیح را برگزینند و به تعبیر قرآن کریم، خدای متعال انسانها را در شرایط این جهانی بدین منظور، آفریده است که ایشان را بیازماید که کدامیک نیکوکارترند ۱ و همچنانکه مکرراً در قرآن کریم، تأکید شده است اگر خدای متعال می خواست می توانست همه را به راه راست بدارد و جلو انحراف و کجروی را به طور کلی بگیرد ۲، ولی در این صورت، زمینه ای برای انتخاب و گزینش، باقی نمی ماند و رفتار انسانها فاقد ارزش انسانی می شد و غرض الهی از آفرینش انسان مختار و انتخابگر، نقض می گشت.

حاصل آنکه:

گرایش انسانها به فساد و تبهکاری و کفر و عصیان، مستند به سوء اختیار خودشان است و داشتن قدرت بر چنین رفتارهایی در متن آفرینش ایشان ملحوظ است و رسیدن به لوازم و تبعات آنها مقصود بالتَبَع می باشد و هر چند اراده الهی اصالت به تکامل انسانها تعلق گرفته است ولی چون متعلق این اراده مشروط به اختیاریت می باشد سقوط و انحطاط ناشی از سوء اختیار را نفی نمی کند و مقتضای حکمت الهی، این نیست که همه انسانها خواه ناخواه در مسیر صحیح به حرکت در آیند هر چند برخلاف میل و اراده ایشان باشد.

چرا انبیاء دارای امتیازات صنعتی و اقتصادی نبودند؟

۳ - با توجه به اینکه حکمت الهی اقتضاء دارد که انسانها هر چه بیشتر و هر چه بهتر، به کمال و سعادت برسند آیا بهتر این نبود که خدای متعال، اسرار طبیعت را به وسیله وحی، بر

*****

۱. ر. ك: آیات (۷) از سوره هود، و (۷) از سوره کهف، و (۲) از سوره ملك، و (۴۸) از سوره مائده، و (۱۶۵) از سوره انعام.

۲. ر. ك: آیات (۳۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۲۸) از سوره انعام، (۹۹) از سوره یونس، (۱۱۸) از سوره هود، (۹ و ۹۳) از سوره نحل، (۸) از سوره شوری، (۲) از سوره شعراء، و (۲۵۳) از سوره بقره.

مردم مکشوف سازد تا با بهره گیری از انواع نعمتها بتوانند به سیر تکاملی خودشان شتاب بخشند؟ چنانکه کشف بسیاری از نیروهای طبیعی در چند قرن اخیر و اختراع اسباب و وسایل زندگی، تأثیر شگرفی در پیشرفت تمدن داشته و آثار مطلوبی را در حفظ سلامتی و مبارزه با امراض و نیز تبادل اطلاعات و توسعه ارتباطات

و مانند آنها به ارمغان آورده است. بدیهی است اگر انبیاء با ارائه علوم و صنایع شگفت انگیز و فراهم کردن وسایل آسایش، به مردم کمک می کردند می توانستند بر نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی خودشان بیفزایند و بهتر به اهدافشان برسند.

پاسخ این است که نیاز اصلی به وجود وحی و نبوت، در اموری است که بشر با ابزار و شناختهای عادی نتواند به آنها پی ببرد و در صورت جهل به آنها، نتواند جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی، تعیین کند و در مسیر آن، گام بردارد. به دیگر سخن: وظیفه اصلی انبیاء (علیهم السلام) این است که انسانها را در جهت دادن به زندگی و حرکت تکاملی، یاری دهند تا بتوانند در هر شرایطی وظیفه خود را بشناسند و نیروهایشان را در راه رسیدن به هدف مطلوب بکار بگیرند، خواه مردمی بیابانگرد و چادرنشین باشند و خواه مردمی اقیانوس پیما و فضانورد، ارزشهای اصیل انسانی را بشناسند و بدانند چه وظایفی در مورد پرستش خدای متعال و درباره فردفرد خودشان و نیز نسبت به همنوعان و سایر آفریدگان دارند تا با انجام دادن آنها به کمال و سعادت حقیقی و ابدی، نائل گردند، اما اختلاف استعدادها و امکانات طبیعی و صنعتی، چه در زمان واحد و چه در زمانهای مختلف، امری است که بر طبق اسباب و علل خاصی پدید می آید و نقش تعیین کننده ای در تکامل حقیقی و سرنوشت ابدی ندارد چنانکه پیشرفتهای علمی و صنعتی امروز که موجب گسترش و افزایش بهره های مادی و دنیوی شده، تأثیری در تکامل معنوی و روحی مردم نداشته بلکه می توان گفت که با آن،

تناسب معکوس داشته است.

حاصل آنکه: مقتضای حکمت الهی این است که انسانها بتوانند با بهره گیری از نعمتهای مادی، به زندگی دنیوی خودشان ادامه دهند و با بهره گیری از عقل و وحی، جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی و سعادت ابدی، تعیین کنند، اما اختلاف در توانشهای بدنی و روحی و نیز اختلاف در شرایط طبیعی و اجتماعی و همچنین اختلاف در بهره مندی از علوم و صنایع، تابع اسباب و شرایط تکوینی خاصی است که بر طبق نظام علّی و معلولی، پدید می آید و این

(صفحه ۱۸۹)

اختلافات، نقش تعیین کننده ای در سرنوشت ابدی انسانها ندارد و چه بسا فردی یا گروهی که به ساده ترین وجهی زندگی کرده و از حداقل نعمتهای مادی و دنیوی، بهره مند شده و در عین حال، به درجات والایی از کمال و سعادت، نائل گشته است و چه بسا فرد یا گروهی که از پیشرفته ترین صنایع و علوم و بهترین وسایل زندگی، برخوردار بوده و در اثر ناسپاسی و غرور و استکبار و ستم به دیگران در پست ترین درکاتِ شقاوت، سقوط کرده است.

البته انبیاء الهی غیر از انجام وظیفه اصلی یعنی هدایت بشر بسوی کمال و سعادت حقیقی و ابدی کمکهای فراوانی به بهتر زیستن مردم در همین زندگی دنیا کرده اند و هر جا حکمت الهی، اقتضاء داشته تا حدودی پرده از حقایق ناشناخته و اسرار طبیعت برداشته اند و به پیشرفت تمدن بشر کمک کرده اند چنانکه نمونه های این گونه کمکها را در زندگی حضرات داود و سلیمان و ذوالقرنین (علیهم السلام) می توان یافت ۱ و یا در اداره جامعه و حُسن تدبیر امور، تلاشهایی

انجام داده اند چنانکه حضرت یوسف (علیه السلام) در سرزمین مصر، انجام داد ۲ ولی همه اینها خدماتی زائد بر وظیفه اصلی ایشان بوده است.

و اما درباره اینکه چرا انبیاء الهی برای پیشبرد مقاصدشان از قدرت صنعتی و اقتصادی و نظامی، استفاده نکردند باید گفت: هدف انبیاء (علیهم السلام) همآن گونه که بارها گفته شد فراهم کردن زمینه برای انتخاب آگاهانه و آزادانه بوده است و اگر می خواستند با توسّل به قدرتهای غیرعادی، قیام کنند رشد معنوی و تکامل آزادانه برای انسانها حاصل نمی شد بلکه مردم تحت فشار قدرت ایشان تن به پیروی در می دادند نه با انگیزه الهی و براساس انتخاب آزاد.

امیرمؤمنان (علیه السلام) در این باره می فرماید:

«اگر خدای متعال می خواست هنگامی که پیامبران را برمی انگیخت گنجینه های زر و سیم و معادن گوهرهای ناب و باغ و بستانهای پرمیوه را در اختیار ایشان قرار می داد و پرندگان هوا و چرندگان زمین را به خدمت ایشان می گماشت و اگر چنین می کرد زمینه

*****

۱. ر. ك: سوره انبیاء: آیه ۷۸ – ۸۲، سوره کهف: آیه ۸۳ – ۹۷، سوره سبأ: آیه ۱۰ – ۱۳، لازم به تذکر است که بر حسب چند روایت ذوالقرنین پیامبر نبوده بلکه از اولیاء خدا بوده است.

۲. ر. ك: سوره یوسف، آیه ۵۵.

(صفحه ۱۹۰)

آزمایش و پاداش از بین می رفت.

... و اگر می خواست به پیامبران، قدرتی دست نیافتنی و عزتی شکست ناپذیر و ملك و سلطنتی عطا می کرد که دیگران از روی ترس یا طمع، تسلیم ایشان شوند و دست از گردنکشی و بزرگی فروشی بردارند و در آن صورت، انگیزه ها و ارزشها همسان می شد ولی خدای متعال چنین خواسته است که پیروی

از پیامبران و تصدیق کتابهای او و کرنش و فروتنی و تسلیم مردم، تنها با انگیزه الهی و بدون شائبه باشد. هر قدر بلاء و آزمایش، بزرگتر باشد پاداش و ثواب الهی فراوانتر و افزونتر خواهد بود» ۱.

البته هنگامی که مردمی با میل و رغبت و با گزینش آزاد، به دین حق گرویدند و جامعه ای الهی و خداپسند تشکیل دادند استفاده از انواع قدرتها در راه پیشبرد اهداف الهی به ویژه برای سرکوبی تجاوزگران و دفاع از حقوق مؤمنان، مطلوب خواهد بود چنانکه نمونه آن در حکومت حضرت سلیمان (علیه السلام) ملاحظه می شود ۲.

۲۴ عصمت انبیاء

ضرورت مصونیت وحی

(صفحه ۱۹۳)

بعد از آنکه ضرورت وحی به عنوان راه دیگری برای دستیابی به شناختهای لازم، و جبران نارسایی حس و عقل انسانی، به ثبوت رسید مسأله دیگری مطرح می شود و آن این است:

با توجه به اینکه افراد عادی انسان مستقیماً از این وسیله شناخت، بهره مند نمی شوند و استعداد و لیاقت دریافت وحی الهی را ندارند و ناچار پیام الهی به وسیله افراد خاصی (پیامبران) باید به ایشان ابلاغ شود چه ضمانتی برای صحّت چنین پیامی دارد و از کجا می توان مطمئن شد که شخص پیامبر، وحی الهی را درست دریافت کرده و آن را درست به مردم رسانده است و نیز اگر واسطه ای بین خدا و پیامبر، وجود داشته، او نیز رسالت خود را به طور صحیح انجام داده است؟ زیرا راه وحی، در صورتی کارآیی لازم را دارد، و می تواند نارسایی دانش بشری را جبران کند که از مرحله صدور تا مرحله وصول به مردم، از هر گونه تحریف و دستبرد عمدی و سهوی، مصون باشد و گرنه با

وجود احتمال سهو و نسیان در واسطه یا وسائط، یا تصرف عمدی در مفاد آن، باب احتمال خطاء و نادرستی در پیام واصل به مردم، باز می شود و موجب سلم اعتماد از آن می گردد. پس از ۱ چه راهی می توان اطمینان یافت که وحی الهی به طور صحیح و سالم به دست مردم می رسد؟

بدیهی است هنگامی که حقیقت وحی، بر مردم مجهول باشد و استعداد دریافت و آگاهی

*****

۱. قرآن کریم در این باره می فرماید: «وَ ما کانَ اللّهُ لِیطْلِعَکمْ عَلَی الْغَیبِ وَ لکنَّ اللّهَ یجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یشاءُ». سوره آل عمران، آیه ۱۷۹.

از آن را نداشته باشند راهی برای کنترل و نظارت بر درستی کار وسائط نخواهند داشت و تنها در صورتی که محتوای پیامی مخالف احکام یقینی عقل باشد خواهند فهمید که خللی در آن، وجود ندارد. مثلا اگر کسی ادعا کرد که از طرف خدا به او وحی شده که اجتماع نقیضین جایز یا واجب است یا (العیاذ باللّه) تعدّد یا ترکیب یا زوال، در ذات الهی راه دارد می توان به کمک حکم یقینی عقل به بطلان چنین مطالبی کذب ادعا وی را اثبات کرد اما نیاز اصلی به وحی، در مسائلی است که عقل، راهی برای اثبات یا نفی آنها ندارد و نمی تواند با ارزیابی مفاد و محتوای پیام، صحّت و سقم آن را تشخیص دهد. در چنین مواردی از چه راهی می توان صحّت محتوای وحی و مصونیت آن را از تصرف عمدی یا سهوی وسائط، اثبات کرد؟

جواب این است: همآن گونه که عقل، با توجه به حکمت الهی طبق برهانی که در درس بیست و دوم بیان شد درمی

یابد که باید راه دیگری برای شناختن حقایق و وظایف عملی، وجود داشته باشد هر چند از حقیقت و کنه آن راه، آگاه نباشد به همین ترتیب درک می کند که مقتضای حکمت الهی این است که پیامهای او سالم و دست نخورده به دست مردم برسد و گرنه نقض غرض خواهد شد.

به دیگر سخن: بعد از آنکه معلوم شد که باید پیامهای الهی با یک یا چند واسطه به مردم برسد تا زمینه تکامل اختیاری انسانها فراهم شود و هدف الهی از آفرینش بشر تحقق یابد با استناد به صفات کمالیه الهی ثابت می شود که این پیامها مصون از تصرفات عمدی و سهوی خواهد بود. زیرا اگر خدای متعال نخواهد که پیامهایش به طور صحیح به بندگانش برسد خلاف حکمت خواهد بود و اراده حکیمانه الهی، آن را نفی می کند، و اگر خدا نداند که پیام خود را از چه راهی و به وسیله چه کسانی بفرستد که سالم به بندگانش برسد با علم نامتناهی او منافات خواهد داشت، و اگر نتواند وسایط شایسته ای را برگزیند و ایشان را از هجوم شیاطین، حفظ کند با قدرت نامحدود او سازگار نخواهد بود.

پس با توجه به اینکه خدای متعال، عالم به همه چیز است نمی توان احتمال داد که واسطه ای را برگزیده که از خطاکاریهای او آگاه نبوده است ۱، و با توجه به قدرت نامحدود الهی نمی توان

*****

۱. قرآن کریم در این باره می فرماید: «اللّهُ أَعْلَمُ حَیثُ یجْعَلُ رِسالَته». سوره انعام، آیه ۱۲۴.

(صفحه ۱۹۵)

احتمال داد که نتوانسته است وحی خودرا از دستبرد شیاطین و تأثیر عوامل سهو نسیان، حفظ کند ۱، چنانکه با توجه به حکمت الهی نمی توان

پذیرفت که نخواسته است پیام خود را مصون از خطا بدارد ۲. بنابراین، مقتضای علم و قدرت و حکمت الهی آن است که پیام خود را سالم و دست نخورده به بندگانش برساند و بدین ترتیب؛ مصونیت وحی با برهان عقلی، ثابت می شود.

با این بیان، مصونیت فرشته یا فرشتگان وحی و نیز مصونیت پیامبران در مقام دریافت وحی، و همچنین عصمت آنان از خیانت عمدی یا سهو و نسیان در مقام ابلاغ پیام الهی، به اثبات می رسد.

و از اینجا نکته تأکیدات قرآن کریم بر امین بودن فرشته وحی و نیرومندی وی بر حفظ امانت الهی و دفع تصرفات شیاطین و امین بودن پیامبران و به طور کلی تأکید بر حراست وحی تا هنگام رسیدن به مردم، روشن می شود ۳.

سایر موارد عصمت

عصمتی که براساس برهان مزبور، برای فرشتگان و انبیاء (علیهم السلام) ثابت می شود اختصاص به تلقی و ابلاغ وحی دارد، لیکن موارد دیگری برای عصمت هست که با این برهان، ثابت نمی شود و آنها را می توان به سه دسته، تقسیم کرد: یک دسته، مربوط به عصمت فرشتگان است، و دسته دیگر مربوط به عصمت پیامبران، و دسته سوم مربوط به عصمت بعضی دیگر از انسانها مانند ائمه معصومین (علیهم السلام) و حضرت مریم و حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیهما).

در مورد عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، دو مسأله را می توان مطرح ساخت:

*****

۱. قرآن مجید در این باره می فرماید: «عالِمُ الْغَیبِ فَلا یظْهِرُ عَلی غَیبِهِ أَحَداً. إِلاّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُول فَإِنَّهُ یسْلُک مِنْ بَینِ یدَیهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً. لِیعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَیهِمْ وَ أَحْصی کلَّ شَیء

عَدَداً».

سوره جن، آیه ۲۶ – ۲۸.

۲. «لِیهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَینَه وَ یحْیی مَنْ حَی عَنْ بَینَه».

سوره انفال، آیه ۴۲

۳. سوره شعراء: آیه ۱۹۳، سوره تکویر: آیه ۲۱، سوره اعراف: آیه ۶۸، سوره شعراء: آیات ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۷۸، سوره دخان: آیه ۱۸، سوره تکویر: آیه ۲۰، سوره نجم: آیه ۵، سوره الحاقه: آیه ۴۴ – ۴۷، سوره جن: آیه ۲۶ – ۲۸.

(صفحه ۱۹۶)

یکی عصمت فرشتگان وحی در آنچه مربوط به دریافت و رساندن وحی نیست، و دیگری عصمت سایر فرشتگان که ارتباطی با موضوع وحی ندارند مانند موکلین ارزاق و کتابت اعمال و قبض ارواح و ...

درباره عصمت انبیاء در آنچه مربوط به رسالتشان نیست نیز دو مسأله، مطرح است: یکی عصمت پیامبران از گناه و عصیان عمدی، و دیگری عصمت ایشان از سهو و نسیان، عین این دو مسأله را درباره غیر انبیاء نیز می توان مورد بحث قرار داد.

اما مسائل مربوط به عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، در صورتی به وسیله برهان عقلی، قابل حل است که ماهیت ملائکه، شناخته شود. ولی بحث درباره ماهیت ایشان نه آسان است و نه متناسب با مباحث این بخش. از این روی تنها به ذکر دو آیه شریفه از قرآن کریم که دلالت بر عصمت ملائکه دارد بسنده می کنی: یکی آیه (۲۷) از سوره انبیاء است که می فرماید: «بَلْ عِبادٌ مُکرَمُونَ. لا یسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یعْمَلُونَ» و دیگری آیه (۶) از سوره تحریم است که می فرماید: «لا یعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یفْعَلُونَ ما یؤْمَرُونَ». این دو آیه بصراحت، دلالت دارند بر اینکه ملائکه، بندگانی ارجمندند که تنها به فرمان

الهی کارشان را انجام می دهند و هرگز از فرمان او سرپیچی نمی کنند، هر چند عمومیت آیات، نسبت به همه فرشتگان، قابل بحث است.

و اما بحث درباره عصمت بعضی از انسانهای دیگر (غیر از پیامبران) با مباحث امامت، مناسبتر است. از این جهت در اینجا به مسائل مربوط به عصمت پیامبران می پردازیم هر چند بعضی از این مسائل را تنها به وسیله دلایل نقلی و تعبّدی می توان حل کرد و علی القاعده می بایست بعد از اثبات حجیت کتاب و سنت، مطرح شود ولی برای رعایت تناسب بین موضوعات مسائل، آنها را در همین جا مورد بحث قرار می دهیم و حجیت کتاب و سنت را به عنوان اصل موضوع می پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

عصمت پیامبران

درباره اینکه پیامبران تا چه اندازه، مصون از ارتکاب گناهان هستند بین طوایف مسلمین، اختلاف است: شیعیان اثناعشری معتقدند که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر، از همه

(صفحه ۱۹۷)

گناهان، اعم از کبیره و صغیره، معصومند و حتی از روی سهو نسیان هم گناهی از ایشان سر نمی زند، ولی بعضی از طوایف دیگر، عصمت انبیاء را تنها از کبائر می دانند، و بعضی دیگر از هنگام بلوغ، و برخی از هنگام نبوت و از بعضی از طوایف اهل سنت (حشویه و بعضی از اهل حدیث) نقل شده که اساساً منکر عصمت انبیاء شده اند و صدور هر گناهی را از ایشان حتی در زمان نبوت و به صورت عمدی هم ممکن پنداشته اند.

پیش از آنکه منظور از معصوم بودن پیامبران یا بعضی دیگر از انسانها تنها عدم ارتکاب گناه نیست، زیرا ممکن است یک فرد عادی هم مرتکب گناهی نشود مخصوصاً اگر عمرش

کوتاه باشد.

بلکه منظور این است که شخص، دارای مَلکه نفسانی نیرومندی باشد که در سخت ترین شرایط هم او را از ارتکاب گناه، بازدارد مَلَکه ای که از آگاهی کامل و دائم به زشتی گناه و اراده قوی بر مهار کردن تمایلات نفسانی، حاصل می گردد و چون چنین مَلَکه ای با عنایت خاص الهی، تحقق می یابد فاعلیت آن، به خدای متعال نسبت داده می شود و گرنه، چنان نیست که خدای متعال، انسان معصوم را جبراً از گناه، باز دارد و اختیار را از او سلب کند. عصمت کسانی که دارای مناصب الهی مانند نبوت و امامت هستند و به معنای دیگری نیز به پروردگار، نسبت داده می شود و آن اینکه او مصونیت آنان را تضمین کرده است.

نکته دیگر آنکه: لازمه عصمت هر شخص، ترک اعمالی است که بر او حرام باشد مانند گناهانی که در همه شرایع، حرام است و کارهایی که در شریعت متبوع او در زمان ارتکاب، حرام باشد. بنابراین، عصمت یک پیامبر با انجام دادن عملی که در شریعت خود وی و برای شخص او جایز است و در شریعت قبلی حرام بوده، یا بعداً حرام می شود خدشه دار نمی گردد.

و نکته سوم آنکه: منظور از «گناه» که شخص معصوم، مصونیت از ارتکاب آن دارد عملی است که در لسان فقه «حرام» نامیده می شود و همچنین ترک عملی که در لسان فقه «واجب» شمرده می شود. اما واژه «گناه» و معادلهای آن، مانند «ذنب» و «عصیان» کاربرد وسیعتری دارد که شامل «ترک اولی» هم می شود و انجام دادن چنین گناهانی منافات با عصمت ندارد.

(صفحه ۱۹۸)

۲۵ دلایل عصمت انبیاء

مقدّمه

(صفحه ۲۰۱)

اعتقاد به عصمت انبیاء (علیهم السلام) از گناهان عمدی و

سهوی، یکی از عقایـد قطعی و معروف شـیعه است که ائمه اطهار (علیهم السـلام) آن را به پیروانشان تعلیم داده اند و با بیانات گونـاگونی به احتجـاج بـا مخالفـان پرداخته انـد و یکی از معروفـترین احتجاجـات ایشـان در این زمینه احتجـاج حضـرت رضـا (صلوات الله و سلامه علیه) است که در کتب حدیث و تاریخ، مضبوط می باشد.

و امـا نفی سـهو و نسـیان از ایشـان در امور مبـاح و عادی کمابیش مورد اختلاف، واقع شـده و ظاهر روایات منقول از اهل بیت (علیهم السلام) هم خالی از اختلاف نیست و تحقیق درباره آنها نیاز به مجالی گسترده تر دارد و بهرحال، نمی توان آن را یکی از اعتقادات ضروری قلمداد کرد.

و اما دلایلی که برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آورده شده به دو دسته، تقسیم می شود: یکی دلایل عقلی، و دیگری دلایل نقلی.

هر چنـد بیشترین اعتمـاد، بر دلایـل نقلی است. مـا در اینجـا به ذکر دو دلیل عقلی، مبادرت میورزیم و سـپس به ذکر بعضـی از دلایل قرآنی می پردازیم.

دلایل عقلی بر عصمت انبیاء

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیاء (علیهم السلام) از ارتکاب گناهان این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر بسوی حقایق و وظایفی است که خدای متعال برای

(صفحه ۲۰۲)

انسانها تعیین فرموده است و ایشان در حقیقت، نماینـدگان الهی در میان بشـر هسـتند که بایـد دیگران را به راه راست، هـدایت کننـد. حال اگر چنین نماینـدگانی و سـفیرانی پای بنـد به دسـتورات الهی نباشـند و خودشان بر خلاف محتوای رسالتشان عمل کننـد مردم، رفتار ایشان را بیانی مناقض با گفتارشان تلقی می کننـد و دیگر به گفتارشان هم اعتماد لازم را پیـدا نمی کننـد، و در نتیجه، هدف از بعثت

ایشـان به طور کامـل، تحقق نخواهـد یـافت. پس حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که پیامبران، افرادی پاک و معصوم از گناه باشـند و حتی کار ناشایسته ای از روی سهو و نسیان هم از ایشان سر نزند تا مردم، گمان نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه ای برای ارتکاب گناه، قرار داده اند.

دومین دلیل عقلی بر عصـمت انبیاء (علیهم السـلام) این است که ایشان علاوه بر اینکه موظفنـد محتوای وحی و رسالت خود به مردم، ابلاغ کنند و راه راست را به ایشان نشان دهند همچنین وظیفه دارند که به تزکیه و تربیت مردم بپردازند و افراد مستعد را تا آخرین مرحله کمال انسانی برسانند. به دیگر سخن: ایشان علاوه بر وظیفه تعلیم و راهنمایی، وظیفه تربیت و راهبری را نیز به عهـده دارنـد آن هم تربیـتی همگـانی که شامـل مسـتعدترین و برجسـته ترین افراد جـامعه نیز می شـود و چنین مقـامی در خور کسـانی است که خودشـان به عـالیترین مـدارج کمال انسانی رسـیده باشـند و دارای کاملترین ملکات نفسانی (ملکه عصـمت) باشند.

افزون بر این، اساساً نقش رفتـار مربی در تربیت دیگران بسـی مهمتر از نقش گفتـار اوست و کسـی که از نظر رفتار، نقصـها و کمبودهـایی داشـته باشـد گفتـارش هم تأثیر مطلوب را نمی بخشـد. پس هنگامی هـدف الهی از بعثت پیامبران به عنوان مربیان جامعه، به طور کامل تحقق می یابد که ایشان از هر گونه لغزشی در گفتار و کردارشان مصون باشند.

دلایل نقلی بر عصمت انبیاء

۱ - قرآن کریم، گروهی از انسانها را مُخْلَص ۱، (= خالص شده برای خدا) نامیده است که

*****

۱. باید توجه داشت که مخلَص (به فتح لام) غیر از مخلِص (به کسر لام) است

و اولی دلالت دارد بر اینکه خدا شخص را خالص کرده است، و معنای دومی این است که شخص اعمالش را با اخلاص انجام می دهد.

(صفحه ۲۰۳)

ابلیس هم طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد و در آنجا که سوگند یاد کرده که همه فرزندان آدم (ع) را گمراه کند مخلَصین را استثناء کرده است چنانکه در آیه (۸۲ و ۸۳) از سوره ص از قول وی می فرماید: «قالَ فَبِعِزَّتِک لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِین. إِلاّ عِبادَک مِنْهُمُ الْمُخْلَصِین» و بی شک، طمع نداشتن ابلیس در گمراهی ایشان بخاطر مصونیتی است که از گمراهی و آلودگی دارند و گرنه دشمنی وی شامل ایشان هم می شود و در صورتی که امکان می داشت هرگز دست از گمراه کردن ایشان برنمی داشت.

بنابراین، عنوان «مُخلَص» مساوی با «معصوم» خواهد بود و هر چند دلیلی بر اختصاص این صفت به انبیاء (علیهم السلام) نداریم ولی بدون تردید، شامل ایشان هم می شود، چنانکه قرآن کریم تعدادی از انبیاء را از مخلصین شمرده و از جمله در آیه (۴۵ و ۴۶) از سوره ص می فرماید:

«وَ اذْکرْ عِبادَنا إِبْراهِیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یعْقُوبَ أُولِی الْأَیدِی وَ الْأَبْصار. إِنّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَه ذِکرَی الدّار» و در آیه (۵۱) از سوره مردم می فرماید: «وَ اذْکرْ فِی الْکتابِ مُوسی إِنَّهُ کانَ مُخْلَصاً وَ کانَ رَسُولاً نَبیا» و نیز علت مصونیت حضرت یوسف (ع) را که در سخت ترین شرایط لغزش، قرار گرفته بود مُخلَص بودن وی دانسته و در آیه (۲۴) سوره یوسف می فرماید:

«کذلِک لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبادِنَا الْمُخْلَصِین».

۲ – قرآن کریم، اطاعت پیامبران را به طور مطلق، لازم دانسته، و از جمله در آیه (۶۳) از

سوره نساء می فرماید: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُول إِلاّ لِیطاعَ بِإِذْنِ اللّه» و اطاعت مطلق از ایشان در صورتی صحیح است که در راستای اطاعت خدا باشد و پیروی از آنان منافاتی با اطاعت از خدای متعال نداشته باشد و گرنه امر به اطاعت مطلق از خدای متعال و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطا و انحراف باشند موجب تناقض خواهد بود.

۳ – قرآن کریم، مناصب الهی را اختصاص به کسانی داده است که آلوده به «ظلم» نباشند و در پاسخ حضرت ابراهیم (ع) که منصب امامت را برای فرزندانش درخواست کرده بود

(صفحه ۲۰۴)

می فرماید: «لا ینالُ عَهْدِی الظّالِمِین» ۱، و می دانیم که هر گناهی دست کم، ظلم به نفس می باشد و هر گنهکاری در عرف قرآن کریم «ظالم» نامیده می شود پس پیامبران یعنی صاحبان منصب الهی نبوت و رسالت هم منزه از هر گونه ظلم و گناهی خواهند بود.

از آیات دیگر و نیز از روایات فراوانی می توان عصمت انبیاء (علیهم السلام) را استفاده کرد که از پرداختن به آنها صرف نظر می کنیم.

راز عصمت انبیاء

در پایان این درس، مناسب است اشاره ای به راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) داشته باشیم. اما راز مصونیت ایشان در مقام دریافت وحی این است که اساساً ادارک وحی از قبیل ادراکات خطابردار نیست و کسی که استعداد دریافت آن را داشته باشد واجد یک حقیقت علمی می شود که حضوراً آن را با وحی کننده خواه فرشته ای واسطه باشد یا نباشد مشاهده می کند ۲ و امکان ندارد که گیرنده وحی، دچار تردید شود که آیا وحی را دریافت داشته یا نه و یا چه کسی به او وحی کرده است

و یا مفاد و محتوای آن چیست و اگر در پاره ای از داستانهای ساختگی آمده است که پیامبری در پیامبری خودش شک کرد یا مفاد وحی را درک نکرد یا وحی کننده را نشناخت کذب محض است و چنین اباطیلی شبیه آن است که گفته شود کسی در وجود خودش یا در امور حضوری و وجدانیش شک کرده است!!

اما بیان راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) در انجام وظایف الهی و از جمله ابلاغ پیام و رسالت پروردگار به مردم نیاز به مقدمه ای دارد، و آن این است:

کارهای اختیاری بشر به این صورت، انجام می گیرد که میلی در درون انسان نسبت به امر مطلوبی پدید می آید و در اثر عوامل مختلفی برانگیخته می شود و شخص به کمک علوم و ادراکات گوناگونی راه رسیدن به هدف مطلوب را تشخیص می دهد و اقدام به کاری متناسب با آن می کند و در صورتی که میلهای متعارض و کششهای متزاحمی وجود داشته باشد سعی

*****

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. قرآن کریم در این باره می فرماید: «ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى». سوره نجم، آیه ۱۱

(صفحه ۲۰۵)

می کند بهترین و ارزنده ترین آنها را تشخیص دهد و آن را برگزیند. ولی گاهی در اثر نارسایی دانش، در ارزیابی و تشخیص بهتر، اشتباه می کند یا غفلت از امر برتر یا عادت و انس به امر پست تر، موجب سوء گزینش می شود و مجالی برای اندیشه صحیح و انتخاب اصلح، باقی نمی ماند.

پس هر قدر انسان، حقایق را بهتر بشناسد و نسبت به آنها آگاهی و توجه بیشتر و زنده تر و پایدارتری داشته باشد و نیز اراده نیرومندتری بر مهار کردن تمایلات و هیجانات درونیش

داشته باشد حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزشها و کجرویها بیشتر در امان خواهد بود.

و به همین جهت است که افراد مستعد با برخورداری از دانش و بینش لازم و بهره مندی از تربیت صحیح، مراتب مختلفی را از کمال و فضیلت به دست می آورند تا آنجا که به مرز عصمت، نزدیک می شوند و حتی خیال گناه و کار زشت را هم در سر نمی پرورانند چنانکه هیچ فرد عاقلی به فکر نوشیدن داروهای سمی و کشنده یا خوردن مواد پلید و گندیده نمی افتد.

اکنون اگر فرض کنیم که استعداد فردی برای شناختن حقایق در نهایت شدت باشد و نیز صفای روح دلش در حد اعلا باشد و به تعبیر قرآن کریم همانند روغن زیتون خالص و زلال و آماده احتراقی باشد که گویی خودبخود و بدون نیاز به تماس با آتشی در حال شعله ور شدن است. «یکادُ زَیتُها یضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نار» و بخاطر همین استعداد قوی و صفای ذاتی، تحت تربیت الهی قرار گیرد و به وسیله روح القدس تأیید شود چنین فردی با سرعت غیرقابل وصفی مدارج کمال را طی خواهد کرد و ره صد ساله را یک شبه خواهد پیمود و حتی در دوران طفولیت بلکه در شکم مادر هم بر دیگران برتری خواهد یافت. برای چنین فردی، بدی و زشتی همه گناهان همانقدر روشن است که زیان نوشیدن زهر، و زشتی اشیاء پلید و آلوده برای دیگران، و همان گونه که اجتناب افراد عادی از چنین کارهایی جنبه جبری ندارد اجتناب معصوم از گناهان هم به هیچ وجه منافاتی با اختیار وی نخواهد داشت.

(صفحه ۲۰۶)

۲۶ حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه ۲۰۹)

پیرامون

عصمت انبیاء (علیهم السلام) شبهاتی مطرح شده اینک به ذکر و پاسخ آنها می پردازیم:

معصوم چه استحقاقی برای پاداش دارد؟

۱ – نخستین شبهه این است که اگر خدای متعال انبیاء را از ارتکاب گناهان، مصون و معصوم داشته و لازمه آن، ضمانت انجام دادن وظایف هم هست در این صورت، امتیاز اختیاری برای ایشان ثابت نمی شود و استحقاق پاداشی برای انجام وظایف و اجتناب از گناهان نخواهند داشت. زیرا اگر خدال متعال هر شخص دیگری را هم معصوم قرار می داد مانند ایشان می بود.

پاسخ این شبهه از بیانات گذشته به دست می آید و حاصل این است که معصوم بودن به معنای مجبور بودن بر انجام وظایف و ترک گناهان نیست چنانکه در درس گذشته روشن شد و خدا را عاصم و حافظ دانستن برای معصومین نیز به معنای نفی استناد کارهای اختیاری به خود ایشان نمی باشد زیرا هر چند همه پدیده ها در نهایت، مستند به اراده تکوینی الهی است چنانکه توضیح خاصی از سوی خدای متعال، وجود داشته باشد استناد کار به او وجه مضاعفی خواهد داشت ولی اراده الهی در طول اراده انسان است نه در عرض آن و نه به عنوان جانشینی برای اراده وی.

اما عنایت خاص الهی نسبت به معصومین مانند دیگر اسباب و شرایط و امکانات ویژه ای که برای افراد خاصی فراهم می شود مسئولیت ایشان را سنگین تر می کند و همچنانکه پاداش

(صفحه ۲۱۰)

کارشان افزایش می یابد کیفر مخالفت را نیز افزایش می دهد و بدین ترتیب، تعادل بین پاداش و کیفر، برقرار می گردد هر چند شخص معصوم با حُسن اختیار خودش استحقاق کیفری پیدا نخواهد کرد. نظیر این تعادل را در مورد همه کسانی که از نعمت ویژه ای برخوردار

هستند می توان ملاحظه کرد چنانکه علماء و وابستگان به خاندان پیامبر اکرم (ص) ۱ دارای مسئولیت حساستر و سنگین تری هستند و همآن گونه که پاداش اعمال نیکشان بیشتر است کیفر گناهانشان (به فرض ارتکاب) افزونتر می باشد ۲ و به همین جهت است که هر کس مقام معنوی بالاتر داشته باشد خطر سقوطش بیشتر و بیم هراسش از لغزش، زیادتر است.

چرا معصومین اقرار به گناه می کرده اند؟

۲ – شبهه دیگر آنکه: برحسب آنچه از دعاها و مناجاتهای انبیاء و سایر معصومین (علیهم السلام) نقل شده، ایشان خودشان را گنهکار می دانسته اند و از گناهانشان استغفار می کرده اند و با وجود چنین اقرارها و اعترافاتی چگونه می توان آنان را معصوم دانست؟

پاسخ این است که حضرات معصومین (علیهم الصلاه و السلام) که با اختلاف درجات، در اوج کمال و قرب الهی قرار داشتند برای خودشان وظایفی فوق وظایف دیگران قائل بودند و بلکه هر گونه توجهی به غیر معبود و محبوبشان را گناهی عظیم می شمردند و از این روی در مقام عذرخواهی و استغفار برمی آمدند و قبلا گفته شد که منظور از عصمت انبیاء، مصون بودن از هر کاری که بتوان به وجهی آن را گناه نامید، بلکه منظور، مصونیت ایشان از مخالفت با تکالیف الزامی و از ارتکاب محرمات فقهی است.

تصرف شیطان در مورد انبیاء چگونه با عصمت ایشان سازگار است؟

۳ – شبهه سوم آنکه: در یکی از استدلالات قرآنی برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آمده است که ایشان، از «مُخْلَصین» هستند و شیطان را طمعی در آنان نیست در صورتی که در خود قرآن کریم تصرفاتی برای شیطان در مورد انبیاء (علیهم السلام) ذکر شده است: از جمله در آیه (۲۷) از سوره اعراف می فرماید: «یا بَنِی آدَمَ لاـ یفْتِنَنَّکمُ الشَّیطانُ کما أَخْرَجَ أَبَوَیکمْ مِنَ الْجَنَّه» که فریفتن حضرت آدم و حوّاء و در نتیجه، بیرون کردن ایشان از بهشت را به شیطان، نسبت می دهد، و در آیه (۴۱) از سوره ص از قول حضرت ایوب (علیه السلام) می فرماید: «إِذْ

*****

۱. قرآن کریم در این باره می فرماید: «یا نِساءَ النَّبِی لَسْتُنَّ کأَحَد مِنَ النِّساء ...». سوره احزاب، آیه ۳۰ – ۳۲

۲. چنانکه

در روایت آمده است: «يغْفَرُ لِلجاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْباً قَبْلَ أَنْ يغْفَرَ لِلْعالِمِ ذَنْب واحِدٌ».

نادی رَبَّهُ أَنِّی مَسَّنِی الشَّیطانُ بِنُصْب وَ عَـذاب» و در آیه (۵۲) از سوره حج نوعی القائات شـیطانی برای همه انبیاء ثابت می کند زیرا می فرماید: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِك مِنْ رَسُول وَ لا نَبِی إِلاّ إِذا تَمَنّی أَلْقَی الشَّیطانُ فِی أُمْنِیتِهِ».

پاسـخ این است که در هیـچ یـک از این آیـات، تصـرفی که موجب مخـالفت انبیـاء (علیهم السـلام) بـا تکالیف الزامی شود به شیطان، نسبت داده نشده است. اما آیه (۲۷) از سوره اعراف، اشاره به وسوسه شـیطان در مورد تناول از «شجره منهیه» است که نهی تحریمی به خوردن از آن، تعلق نگرفته بود و فقط به آدم و حواء تـذکر داده شده بود که خوردن از آن، موجب خروج از آن «جنت» و هبوط به «ارض» خواهـد شـد و وسوسه شـیطان، سـبب مخالفت آنان با این نهی ارشادی گردید و اساساً آن عالَم، عالَم تکلیف نبود و هنوز شـریعتی نازل نشـده بود و اما آیه (۴۱) از سوره ص اشـاره به رنجهـا و گرفتاریهایی است که از ناحیه شیطان، متوجه به حضـرت ایوب (علیه السـلام) گردید و دلالتی بر هیچ نوع مخالفت آن حضرت با اوامر و نواهی الهی ندارد و اما آیه (۵۲) از سوره حـج، مربوط به کارشـکنیهایی است که شـیطان در مورد فعالیتهای همه انبیاء (علیهم السـلام) می کنـد و اخلالهایی است که در راه تحقق یافتن آرزوهای ایشان در مورد هـدایت مردم، انجام می دهد و سـرانجام، خدای متعال مکر و حیله های وی را ابطال، و دین حق را استوار می سازد.

نسبت عصیان و نسیان به حضرت آدم (ع)

۴ - شبهه چهارم آنکه، در

آیه (۱۲۱) از سوره طه نسبت عصیان، و در آیه (۱۱۵) از همین سوره، نسبت نسیان به حضرت آدم (علیه السلام) داده است، و چنین نسبتهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟

جواب این شبهه از بیانات گذشته معلوم شد که این عصیان و نسیان، مربوط به تکلیف الزامی نبوده است.

نسبت دروغ به بعضی از انبیاء

۵ - شبهه پنجم این است که در قرآن کریم، نسبت دروغ به بعضی از انبیاء (علیهم السلام) داده شده است و از جمله در آیه (۸۹) از سوره صافّات از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) می فرماید: «فَقالَ إِنِّی سَقِیمٌ» در حالی که مریض نبود، و در آیه (۶۳) از سوره انبیاء از قول آن حضرت می فرماید: «قالَ بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هذا» در حالی که خودش بتها را شکسته بود و در آیه (۷۰) از سوره یوسف می فرماید: «ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ» در حالی که برادران

یوسف، مرتکب دزدی نشده بودند.

جواب اینست که اینگونه سخنان که بحسب بعضی از روایات از روی «توریه» «= اراده معنای دیگر» گفته شده بخاطر مصالح مهمتری بوده و از بعضی از روایات می توان استظهار کرد که با الهام الهی بوده است چنانکه در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) می فرماید: «کذلِکَ کِدْنا لِیوسُفَ» و بهرحال، چنین دروغهایی گناه و مخالف با عصمت نیست.

قتل قبطی به وسیله حضرت موسی (ع)

۶ - شبهه ششم آنکه: در داستان حضرت موسی (علیه السلام) آمده است که یک فرد قبطی را که با یکی از بنی اسرائیل درگیر شده بود به قتل رسانید و به همین جهت از مصر فرار کرد و هنگامی که از طرف خدای متعال، مأمور به دعوت فرعونیان شد عرض کرد: «وَ لَهُمْ عَلَی ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ یقْتُلُونِ» ۱ و سپس در پاسخ فرعون که قتل مزبور را به او گوشزد کرد فرمود: «فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضّالِّینَ» ۲. این داستان چگونه با عصمت انبیاء حتی قبل از بعثتشان سازگار است؟

جواب این است که اولا قتل فرد قبطی، عمدی نبود بلکه در

اثر نواختن مشتی بر وی اتفـاق افتـاد. ثانیـاً جمله «وَ لَهُمْ عَلَی ذَنْبٌ» بر طبق نظر فرعونیان گفته شـده و منظور این است که ایشان مرا قاتـل و گنهکـار می داننـد و می ترسم به عنوان قصـاص مرا بکشـند و ثالثـاً جمله «وَ أَنـا مِنَ الضّـالِّینَ» یا از روی مماشات با فرعونیـان گفته شـده که گیرم در آن موقـع، من گمراه بـودم ولی اینـک خـدا مرا هـدایت کرده و بـا براهین قـاطع بسوی شـما فرستاده است، و یا منظور از «ضلال» ناآگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی (علیه السلام) با تکلیف الزامی الهی ندارد.

نهی پیامبر اکرم (ص) از شک در رسالتش

۷ – شبهه هفتم آنکه: در آیه (۹۴) از سوره یونس، خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) می فرماید: «فَإِنْ کنْتَ فِی شَـک مِمّـا أَنْزَلْنـا إِلَیک فَسْـئَلِ الَّذِینَ یقْرَؤُنَ الْکتابَ مِنْ قَبْلِک لَقَـدْ جاءَک الْحَقُّ مِنْ رَبِّک فَلا تَکونَنَّ مِنَ المُمْتَرِینَ» و در آیات (۱۴۷) از سوره بقره و (۶۰) از آل عمران و (۱۱۴) از انعام و (۱۷) از هود و (۲۳) از سوره سـجده نیز آن حضرت را از شک و تردید، نهی می فرماید، پس چگونه می توان گفت که ادراک وحی، غیرقابل شک و تردید

*****

۱. سوره شعراء، آیه ۱۴.

۲. سوره شعراء، آیه ۲۰.

است؟

پاسخ این شبهه آن است که این آیات، دلالتی بر روی دادن شک برای آن حضرت ندارد بلکه در مقام بیان این نکته است که رسـالت آن حضـرت و حقّـانیت قرآن کریم و محتوای آن، جای شک و تردیـدی نـدارد و در حقیقت، اینگونه خطابها از قبیل «اِیاک أعْنی وَ اسْمَعی یا جاره» (=

در بزن دیوار تو بشنو) می باشد.

نسبت گناهانی به پیامبر (ص) در قرآن کریم

۸ – شبهه هشتم آنکه: در قرآن کریم گناهانی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) نسبت داده شده است که خدا آنها را آمرزیده است در آنجا که می فرماید: «لِیغْفِرَ لَکَ اللّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِك وَ ما تَأَخَّرَ» ۱.

جواب این است که منظور از «ذنب» در این آیه شریفه، گناهی است که مشرکان برای آن حضرت پیش از هجرت و پس از آن، قائل بودند که به معبودهای ایشان، توهین کرده است و منظور از مغفرت آن، دفع آثاری است که ممکن بود بر آن، مترتّب شود و شاهد این تفسیر، آن است که فتح مکه را علت آمرزش آن شمرده، می فرماید: «إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً لِیغْفِرَ ...» و بدیهی است که اگر منظور از آن، گناه مصطلح می بود تعلیل آمرزش آن به فتح مکه، وجهی نمی داشت.

نکوهش پیامبر (ص) در ازدواج با همسر مطلقه زید!

۹ – شبهه نهم آنکه: قرآن کریم در داستان ازدواج پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) با همسر مطلّقه زید (پسر خوانده آن حضرت) می فرماید: «وَ تَخْشَی النّاسَ وَ اللّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشاهُ» ۲ و چگونه چنین تعبیری با مقام عصمت، سازگار است؟

جواب این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) بیم آن داشتند که مردم در اثر ضعف ایمان، این اقدام را که به دستور خدای متعال و برای شکستن یکی از سنتهای غلط جاهلیت (همسان شمردن فرزند خوانده با فرزند حقیقی) انجام می گرفت حمل بر تمایل شخصی آن حضرت کنند و موجب ارتداد ایشان از دین شود، و خدای متعال در این آیه شریفه، پیامبر خود را آگاه می سازد که مصلحت این سنت

شکنی، مهمتر و ترس از مخالفت با اراده الهی مبنی بر مبارزه عملی پیامبرش با این پندار غلط، سزاوارتر است. پس این آیه شریفه

*****

۱. سوره فتح، آیه ۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۳۷.

(صفحه ۲۱۴)

به هیچ وجه در مقام نکوهش و سرزنش آن حضرت نیست.

عتاب قرآن کریم به پیامبر (ص) در مواردی

۱۰ - شبهه دهم آنکه: قرآن کریم در مواردی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) را مورد عتاب، قرار داده است از جمله در مورد اجازه ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) مبنی بر ترک شرکت در جنگ، به بعضی از افراد داده بود می فرماید: «عَفَا اللّهُ عَنْک لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» ۱ و در مورد تحریم بعضی از امور حلال، بخاطر جلب رضایت بعضی از همسرانش می فرماید: «یا أَیهَا النَّبِی لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللّهُ لَک تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِک» ۲ و چنین عتابهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟

پاسخ این است که اینگونه خطابها در واقع «مدح در قالب عتاب» است و دلالت بر نهایت عطوفت و دلسوزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) دارد که حتی منافقان و بیماردلان را نیز ناامید نمی کرد و پرده از رازشان برنمی داشت و نیز رضایت خاطر همسرانش را مقدّم بر خواسته های خودش می داشت و کار مباحی را به وسیله سوگند بر خودش حرام می کرد نه اینکه (العیاذ باللّه) حکم خدا را تغییر دهد و حلالی را بر مردم حرام سازد.

در حقیقت، این آیات از یک نظر، شبیه آیاتی است که به تلاش و دلسوزی فوق العاده آن حضرت برای هدایت کافران، اشاره می کند مانند: «لَعَلَّک باخِعٌ نَفْسَک أَلاّ یکونُوا مُؤْمِنِینَ» ۳ یا آیاتی که

دلالت بر تحمل رنـج فراوان در راه عبادت خدای متعال دارد مانند «طه. ما أَنْزَلْنا عَلَیکَ الْقُرْآنَ لِتَشْـقی» ۴ و به هر حال، منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد.

*****

۱. سوره توبه، آیه ۴۳.

۲. سوره تحریم، آیه اول.

۳. سوره شعراء، آیه ۳.

۴. سوره طه، آیه اول.

(صفحه ۲۱۵)

۲۷ معجزه

راه های اثبات نبوّت

(صفحه ۲۱۹)

سومین مسـأله بنیادی در بخش نبوّت این است که صـدق ادعای پیامبران راستین و کـذب مـدعیان دروغین را چگونه می توان برای دیگران اثبات کرد؟

بـدون شـک اگر فردی تبهکـار و آلوده به گناهانی باشـد که عقل هم زشتی آنها را درک می کنـد چنین کسـی قابل اعتماد و تصـدیق نخواهـد بود و با توجه به شـرط عصـمت در پیامبران می توان کذب ادعای وی را اثبات کرد مخصوصاً اگر دعوت به اموری کند که مخالف عقل و فطرت انسان باشد یا در سخنانش تناقضاتی یافت شود.

از سوی دیگر، ممکن است حسن سوابق فرد به گونه ای باشـد که افراد بی غرض، اطمینان به صـدق وی پیدا کنند به ویژه اگر عقل هم به صـحّت محتوای دعوت او گواهی دهد. نیز ممکن است پیامبری کسی با پیشگویی و معرفی پیامبر دیگر، ثابت شود به طوری که برای افراد حقیقت جو، جای شک و شبه های باقی نمی ماند.

اما در صورتی که مردمی قرائن اطمینان بخشـی در دست نداشـتند و بشارت و تأییدی هم از دیگر پیامبران به ایشان نرسیده بود طبعاً نیـاز بـه راه دیگری برای اثبـات نبـوّت خواهنـد داشـت و خـدای متعـال بر حسـب حکمت بـالغه اش این راه را گشـوده و معجزاتی به پیامبران داده است که نشانه هایی بر صدق ادّعای ایشان باشد و از این روی، آنها را «آیات» ۱ (=

نشانه ها) نامیده

*****

۱. واژه «آیات» کاربردهایی نیز دارد که از جمله آنها نشانه های علم و قـدرت و حکمت الهی در پدیده های هستی است خواه عادی و خواه غیرعادی.

(صفحه ۲۲۰)

است.

حاصل آنکه: صدق ادّعای پیامبر راستین را از سه راه می توان ثابت کرد:

۱ – از راه قرائن اطمینان بخش، ماننـد راستی و درستی و عـدم انحراف از مسـیر حق و عـدالت در طول زنـدگی. اما این راه در مورد پیامبرانی وجود دارد که سالها در میان مردم، زنـدگی کرده و دارای منش شـناخته شـده ای باشـند. ولی اگر پیامبری مثلا در عنفوان جوانی و پیش از آنکه مردم پی به شخصـیت و منش ثابت او ببرند مبعوث به رسالت شد نمی توان صحّت ادّعای او را از راه چنین قرائنی شناخت.

۲ – معرفی پیـامبر پیشـین یا معاصـر. این راه هم اختصاص به مردمی دارد که پیامبر دیگری را شـناخته و از بشارت و تأییـد وی اطلاع یافته باشند و طبعاً درباره نخستین پیامبر هم موردی نخواهد داشت.

۳ – از راه ارائه معجزه که می تواند کارآیی گسترده و همگانی داشته باشد. از این روی به توضیح این راه می پردازیم.

تعریف معجزه

معجزه عبارتست از: امر خارق العاده ای که با اراده خـدای متعال از شـخص مـدّعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادّعای وی باشد.

چنانکه ملاحظه می شود این تعریف، مشتمل بر سه مطلب است:

الف – پدیده های خارق العاده ای وجود دارد که از راه اسباب و علل عادی و متعارف، پدید نمی آید.

ب – برخی از این امور خارق العاده، با اراده الهی و با اذن خاص خدای متعال، از پیامبران، ظهور می کند.

ج – چنین امر خارق العاده ای می تواند نشانه صدق ادّعای پیامبر باشد و

در این صورت، اصطلاحاً «معجزه» نامیده می شود.

(صفحه ۲۲۱)

اینک به توضیحی پیرامون عناصر سه گانه تعریف فوق می پردازیم.

امور خارق العاده

پدیده هایی که در این جهان، پدید می آید غالباً از راه اسباب و عللی است که با آزمایشهای گوناگون، قابل شناخت می باشد مانند اکثریت قریب به اتفاق پدیده های فیزیکی و شیمیایی و زیستی و روانی. ولی در موارد نادری، پاره ای از این پدیده ها به گونه دیگری تحقق می یابد و می توان کلیه اسباب و علل آنها را به وسیله آزمایشهای حسی شناخت و شواهدی یافت می شود که در پیدایش اینگونه پدیده ها نوع دیگری از عوامل، مؤثر است مانند کارهای شگفت انگیزی که مرتاضان، انجام می دهند و متخصصان علوم مختلف، گواهی می دهند که این کارها براساس قوانین علوم مادی و تجربی، انجام نمی یابد. چنین اموری را «خارق العاده» می نامند.

خارق العاده های الهی

امور خارق العاده را می توان به دو بخش کلی، تقسیم کرد: یکی اموری که هر چند اسباب و علل عادی ندارد، اما اسباب غیرعادی آنها کم و بیش در اختیار بشر قرار می گیرد و می توان با آموزشها و تمرینهای ویژه ای به آنها دست یافت مانند کارهای مرتاضان. بخش دیگر، کارهای خارق العاده ای است که تحقق آنها مربوط به اذن خاص الهی می باشد و اختیار آنها به دست افرادی که ارتباط با خدای متعال ندارند سپرده نمی شود و از این روی دارای دو ویژگی اساسی است. اولا قابل تعلیم و تعلّم نیست، و ثانیاً تحت تأثیر نیروی قویتری قرار نمی گیرد و مغلوب عاملِ دیگری واقع نمی شود. اینگونه خوارق عادت، مخصوص بندگان برگزیده خداست و هرگز در دام گمراهان و هوسبازان نمی افتد ولی اختصاص به پیامبران ندارد بلکه گاهی سایر اولیاء خدا هم از آنها برخوردار می شوند و از این روی، باصطلاح کلامی، همه آنها را «معجزه» نمی خوانند و معمولا

چنین کارهـایی که از غیر پیـامبران سـرمی زنـد بنـام «کرامت» موسوم می گردد چنـانکه علمهای غیرعادی الهی هم منحصـر به «وحی نبوّت» نیست و هنگامی که چنین علمهایی به دیگران داده شود بنام «الهام» و «تحدیث» و مانند آنها نامیده می شود.

(صفحه ۲۲۲)

ضمناً راه بازشناسـی این دو نوع از خوارق عادت «الهی و غیرالهی» نیز معلوم شد یعنی اگر انجام دادن امر خارق العاده ای قابل تعلیم و تعلّم باشـد یـا فاعـل دیگری بتوانـد جلو ایجـاد یـا ادامه آن را بگیرد و اثرش را خنثی سـازد از قبیل خوارق عادت الهی نخواهـد بود. چنانکه تبهکاری و فساد عقایـد و اخلاق شـخص را می توان نشانه دیگری بر عـدم ارتباط وی با خـدای متعال، و شیطانی یا نفسانی بودن کارهایش بحساب آورد.

در اینجـا مناسب است به نکته دیگری اشاره کنیم که فاعل کارهای خارق العاده الهی را می توان خـدای متعال دانست (علاوه بر فاعلیتی که نسـبت به همه مخلوقات و از جمله پدیـده های عادی دارد) از این نظر که تحقق آنها منوط به اذن خاص وی می باشد ۱، و می توان آنها را به وسایطی مانند فرشـتگان یا پیامبران، نسـبت داد به لحاظ نقشـی که به عنوان واسطه یا فاعل قریب دارند چنانکه در قرآن کریم، احیاء مردگان و شـفاء بیماران و خلق طیر، به حضـرت عیسی (علیه السلام) نسبت داده شده است ۲ و بین این دو نسبت، تعارض و تضادی وجود ندارد زیرا فاعلیت الهی در طول فاعلیت بندگان است.

ویژگی معجزات انبیاء

سومین مطلبی که در تعریف معجزه، به آن اشـاره شـد که معجزات پیـامبران، نشـانه صـدق ادّعـای ایشـان است و از این روی، هنگامی که امر خارق العاده ای باصطلاح خاصّ

کلامی «معجزه» نامیده می شود که علاوه بر استناد به اذن خاص الهی، به عنوان دلیلی بر پیامبری پیامبران پدید آید و با اندکی تعمیم در مفهوم آن، شامل امور خارق العاده ای نیز می شود که به عنوان دلیل بر صدق ادّعای امامت، انجام یابد و بدین ترتیب، اصطلاح «کرامت» اختصاص می یابد به سایر خارق العاده های الهی که از اولیاء خدا صادر می شود در برابر خوارق عادتی که مستند به نیروهای نفسانی و شیطانی است مانند سحر و کهانت و اعمال مرتاضان، اینگونه اعمال، هم قابل تعلیم و تعلّم است و هم به وسیله نیروی قویتری مغلوب می گردد و معمولاـ الهی نبودنِ آنها را می توان از راه فساد عقاید و اخلاقِ صاحبانشان نیز شناخت.

*****

۱. ر. ک: سوره رعد آیه ۳۷، سوره غافر آیه ۷۸.

۲. ر. ک: سوره آل عمران آیه ۴۹، سوره مائده آیه ۱۱۰.

(صفحه ۲۲۳)

نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که آنچه را معجزات انبیاء (علیهم السلام) مستقیماً اثبات می کند صدق ایشان در ادّعای نبوّت است و اما صحّت محتوای رسالت، و لزوم اطاعت از فرمانهایی که ابلاغ می کنند مع الواسطه و به طور غیرمستقیم، ثابت می شود و به دیگر سخن: نبوّت انبیاء (علیهم السلام) با دلیل عقلی، و اعتبار محتوای پیامهایشان با دلیل تعبّدی، اثبات می گردد ۱

۲۸ حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه ۲۲۷)

پیرامون مسأله اعجاز، شبهاتی مطرح می شود که اینک به ذکر و توضیح آنها می پردازیم:

آیا اعجاز، اصل علیت را نقض نمی کند؟

۱ - شبهه اول آنکه: هر پدیده مادّی، علت خاصی دارد که می توان آن را به کمک آزمایشهای علمی شناخت، و ناشناخته بودن علت پدیده ای که معلول نقص ابزارهای آزمایشگاهی می باشد را نمی توان دلیلی بر عدم وجود علت عادی برای پدیده ای قلمداد کرد. بنابراین، پدیده های خارق العاده را تنها به این عنوان می توان پذیرفت از علل و عوامل ناشناخته ای به وجود می آیند و حداکثر، آگاهی از علل آنها در زمانی که هنوز ناشناخته هستند را می توان امری اعجازآمیز بحساب آورد و اما انکار علل قابل شناخت به وسیله آزمایشهای علمی، به معنای نقض اصل علیت و مردود است.

پاسخ این است که اصل علیت، بیش از این، اقتضایی نـدارد که برای هر موجود وابسـته و معلولی، علتی اثبات شود و اما اینکه هر علتی باید لزوماً قابل شـناخت به وسـیله آزمایشـهای علمی باشد به هیچ وجه لازمه اصل علیت نیست و دلیلی هم بر آن نمی توان یافت زیرا بُرد آزمایشـهای علمی، محـدود به امور طبیعی است و هرگز نمی توان وجود یا عـدم امور ماوراء طبیعی یا عدم تأثیر آنها را به وسیله ابزارهای آزمایشگاهی، ثابت کرد.

و اما تفسیر اعجاز به آگاهی از علل ناشناخته، صحیح نیست زیرا اگر این آگاهی از راه علل عادی، به دست آمده باشد تفاوتی با سایر پدیـده های عادی نخواهـد داشت و به هیچ وجه نمی توان آن را امری خارق العاده بحساب آورد، و اگر آگاهی مزبور به صورت غیرعادی، حاصل شده باشد

(صفحه ۲۲۸)

هر چند امری خارق العاده خواهد بود و در صورتی که مستند به اذن

خاص خدای متعال و به عنوان دلیلی بر صدق نبوت باشد یکی از اقسام معجزه (معجزه علمی) بشمار خواهد رفت چنانکه آگاهی حضرت عیسی (علیه السلام) از خوراکها و اندوخته های مردم، یکی از معجزات آن حضرت شمرده شده است ۱، ولی نمی توان معجزه را منحصر به همین قسم دانست و سایر اقسام آن را نفی کرد. سرانجام، جای این سؤال، باقی می ماند که فرق بین این پدیده با سایر پدیده های خارق العاده، در ارتباط با اصل علیت چیست؟

آیا خرق عادت، بمنزله تغییر در سنّت الهی نیست؟

۲ – شبهه دوم آنکه: سنت الهی بر این، جاری شده که هر پدیده ای را از راه علت خاصی به وجود بیاورد، و طبق آیات کریمه قرآن سنتهای الهی، تغییر و تبدیلی نخواهد یافت ۲. بنابراین، خرق عادت که بمنزله تغییر و تبدیل در سنت الهی است به وسیله چنین آیاتی نفی می شود.

این شبهه، نظیر شبهه پیشین است با این تفاوت که در آنجا صرفاً از راه عقل، استدلال می شود و در اینجا به آیات قرآنی، استناد شده است و پاسخ آن اینست: انحصار اسباب و علل پدیده ها در اسباب و علل عادی را یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی شمردن، سخنی است بی دلیل، و نظیر اینست که کسی ادعا کند که منحصر بودن علت حرارت در آتش، یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی است! و در برابر چنین ادعاهایی می توان گفت که تعدّد انواع علل برای انواع معلولها و جانشین شدن اسباب غیرعادی برای اسباب عادی، امری است که همیشه در جهان وجود داشته و از این روی باید آن را یکی از سنن الهی بشمار آورد و منحصر شدن اسباب به اسباب عادی را تغییری برای

آن تلقی کرد که در آیات کریمه قرآن، نفی شده است.

بهرحال، تفسیر کردن آیاتی که دلالت بر نفی تغییر و تحول در سنتهای الهی دارد به صورتی که جانشین ناپذیری اسباب عادی به عنوان یکی از آن سنتهای تغییرناپذیر بحساب آید تفسیری است بی دلیل. بلکه آیات فراوانی که دلالت بر وقوع معجزات و خوارق عادت دارد

*****

۱. ر. ک: سوره آل عمران، آیه ۴۹.

۲. ر. ک: سوره اسراء: آیه ۷۷، سوره احزاب: آیه ۶۲، سوره فاطر: آیه ۴۳، سوره فتح: آیه ۲۳.

(صفحه ۲۲۹)

دلیل محکمی بر عدم صحّت این تفسیر می باشد و تفسیر صحیح آیات مزبور را باید از کتب تفسیر، جستجو کرد و در اینجا به طور اجمال، اشاره می کنیم که این دسته از آیات شریفه، ناظر به نفی تخلف معلول از علت است نه نفی تعدّد علت و جانشین شدنِ علت غیرعادی نسبت به علت عادی، بلکه شاید بتوان گفت که قدر متیقّن از مورد این آیات، تأثیر اسباب و علل غیرعادی است.

چرا پیامبر اسلام از ارائه معجزات، خودداری می کرد؟

۳ - شبهه سوم آنکه: در قرآن کریم آمده است که مردم مکرراً از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) درخواست معجزات و خوارق عادت می کردند و آن حضرت از اجابت چنین درخواستهایی خودداری می کرد ۱ و اگر ارائه معجزات، راهی برای اثبات نبوت است چرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) از این راه، استفاده نمی کرد؟

پاسخ اینست که اینگونه آیات، مربوط به درخواستهایی است که بعد از اتمام حجت و اثبات نبوت آن حضرت از هر سه راه (قرائن صدق، بشارات پیامبران پیشین، و ارائه معجزه) و از سر لجاج و عناد یا اغراض

دیگری غیر از کشف حقیقت انجام می گرفت ۲ و حکمت الهی، اقتضاء اجابت چنین درخواستهایی را نداشت.

توضیح آنکه: هدف از ارائه معجزات که امری استثنایی در نظام حاکم بر این جهان است و گاهی به عنوان اجابت درخواست مردم (مانند ناقه حضرت صالح (علیه السلام)) و گاهی به طور ابتدایی (مانند حضرت عیسی (علیه السلام)) انجام می گرفت شناساندن پیامبران خدا و اتمام حجت بر مردم بود نه الزام بر پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) و تسلیم و انقیاد جبری در برابر ایشان، و نه فراهم کردن وسیله ای برای سرگرمی و بر هم زدن نظام اسباب و مسبّبات عادی و چنان هدفی اقتضاء پاسخ مثبت به هر درخواستی را ندارد بلکه اجابت بعضی از آنها خلاف حکمت و نقض غرض می باشد مانند درخواستهایی که مربوط به کارهایی بود که راه گزینش را مسدود می ساخت و مردم را برای پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) تحت فشار

*****

۱. ر. ك: سوره انعام: آیه ۳۷، ۱۰۹، سوره یونس: آیه ۲۰، سوره رعد: آیه ۷، سوره انبیاء: آیه ۵.

۲. ر. ك: سوره انعام: آیه ۳۵، ۱۲۴، سوره طه: آیه ۱۳۳، سوره صافّات: آیه ۱۴، سوره قمر: آیه ۲، سوره شعراء: آیه ۳ و ۴، ۱۹۷، سوره اسراء: آیه ۵۹، سوره روم: آیه ۵۸.

(صفحه ۲۳۰)

قرار می داد یا درخواستهایی که از سر عناد و لجاج و یا با انگیزه های دیگری غیر از حقیقت جویی، انجام می گرفت. زیرا از سویی، ارائه معجزات، به ابتذال کشیده می شد و مردم به عنوان سرگرمی به تماشای آنها روی می آورند، یا برای تأمین منافع شخصی، گرد پیامبران اجتماع می کردند؛ و از سوی دیگر، باب امتحان و آزمایش و

گزینش آزاد، مسدود می شد و مردم از روی کراهت و تحت تأثیر عامل فشار، پیروی انبیاء (علیهم السلام) را می پذیرفتند و این هر دو، برخلاف حکمت و هدف از ارائه معجزات بود. اما در غیر این موارد و در جایی که حکمت الهی، اقتضاء می کرد درخواستهای ایشان را می پذیرفتند چنانکه معجزات فراوانی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) نیز ظاهر گشت که بسیاری از آنها با نقل با متواتر، ثابت شده است و در رأس آنها معجزه جاودانی آن حضرت یعنی قرآن کریم قرار دارد و توضیح آن خواهد آمد.

آیا معجزات، برهان عقلی است یا دلیل اقناعی؟

۴ - شبهه چهارم آنکه: معجزه از آن جهت که منوط به اذن خاص الهی است می تواند نشانه ای بر وجود ارتباط خاصی بین خدای متعال و آورنده معجزه باشد به این دلیل که آن اذن خاص را به او داده، و به تعبیر دیگر: کار خود را به دست او و از مجرای اراده او تحقق بخشیده است. اما لازمه عقلی این نوع ارتباط، آن نیست که ارتباط دیگری هم بین خدای متعال و آورنده معجزه، به عنوان فرستادن و گرفتن وحی، برقرار باشد. پس نمی توان معجزه را دلیلی عقلی بر صحّت ادّعای نبوت شمرد و حداکثر باید آن را نوعی دلیل ظنّی و اقناعی بحساب آورد.

پاسخ این است که کار خارق العاده هر چند خارق العاده الهی باشد خودبخود دلالتی بر وجود رابطه وحی ندارد و از این روی نمی توان کرامات اولیاء خدا را دلیلی بر پیامبری ایشان دانست ولی سخن درباره کسی است که ادّعای نبوت کرده و معجزه را به عنوان نشانه ای بر صدق ادّعای خودش انجام داده

است. اگر فرضاً چنین کسی به دروغ، ادّعای نبوّت می کرد یعنی بزرگترین و زشت ترین گناهانی که موجب بدترین مفاسد دنیا و آخرت می شود را انجام می داد ۱ هرگز صلاحیت و شایستگی چنان ارتباطی را با خدای متعال نمی داشت و حکمت

*****

۱. ر. ک: سوره انعام: آیه ۲۱، ۹۳، ۱۴۴، سوره اعراف: آیه ۳۷، سوره یونس: آیه ۱۷، سوره هود: آیه ۱۸، سوره کهف: آیه ۱۵، سوره عنکبوت: آیه ۶۸، سوره شوری: آیه ۲۴.

(صفحه ۲۳۱)

الهی اقتضاء نمی کرد که قدرت بر ارائه معجزه را به او بدهد تا موجبات گمراهی بندگان را فراهم آورد. ۱

حاصل آنکه: عقل به روشنی درمی یابد که کسی شایستگی ارتباط خاص با خدای متعال و اعطاء قدرت بر انجام معجزات را دارد که به مولای خودش خیانت نکند و موجبات گمراهی و بدبختی ابدی او را فراهم نیاورد.

بنابراین، آوردن معجزه، دلیل عقلی قاطعی بر صحّت ادعای نبوّت خواهد بود.

۲۹ ویژگیهای پیامبران

کثرت پیامبران

(صفحه ۲۳۵)

تاکنون سه مسأله بنیادی از مسائل نبوت و راهنماشناسی را مورد بحث قرار دادیم و به نتیجه رسیدیم که با توجه به نارسایی دانش بشری برای دستیابی به همه معلوماتی که نقش اساسی را در سعادت دنیا و آخرت دارد مقتضای حکمت الهی این است که پیامبر یا پیامبرانی را برگزینند و حقایق مورد نیاز را به ایشان تعلیم دهد تا آنها را سالم و دست نخورده به سایر انسانها برسانند، و از سوی دیگر: آنان را برای دیگران به گونه ای معرفی کند که حجت بر ایشان تمام شود، و عمومی ترین راه آن، ارائه معجزات می باشد.

این مطالب را با براهین عقلی، اثبات کردیم. ولی براهین مزبور، دلالتی بر لزوم تعدّد انبیاء

و کتب و شرایع آسمانی نداشت، و اگر فرضاً شرایط زندگی بشر به گونه ای بود که یک پیامبر می توانست همه نیازمندیهای انسانها را تا پایان جهان، بیان کند به طوری که هر فردی و هر گروهی در طول تاریخ بتواند وظیفه خود را به وسیله پیامهای همان پیامبر بشناسند خلاف مقتضای این براهین نبود.

اما می دانیم که: اولا عمر هر انسانی و از جمله پیامبران محدود است و مقتضای حکمت آفرینش، این نبوده که نخستین پیامبر تا پایان جهان، زنده بماند و همه انسانها را شخصاً راهنمایی کند.

ثانیاً شرایط و اوضاع و احوال زندگی انسانها در زمانها و مکانهای مختلف یکسان نیست و این اختلاف و تغییر شرایط و به ویژه، پیچیده شدنِ تدریجی روابط اجتماعی می تواند در کیفیت

(صفحه ۲۳۶)

و کمیت احکام و قوانین و مقرّرات اجتماعی، مؤثر باشد و در پاره ای از موارد، تشریع قوانین جدیدی را می طلبد و اگر این قوانین به وسیله پیامبری که هزاران سال قبل، مبعوث شده بیان می شد کار لغو و بیهوده ای می بود چنانکه حفظ و تطبیق آنها بر موارد خاص، کار بسیار سخت و دشواری می باشد.

ثالثاً در بسیاری از زمانهای گذشته امکانات تبلیغ و نشر دعوت انبیاء (علیهم السلام) به گونه ای نبوده که یک پیامبر بتواند پیامهای خود را به همه جهانیان ابلاغ نماید.

رابعاً تعالیم یک پیامبر در میان همان مردمی که آنها را دریافت می داشتند به مرور زمان و تحت تأثیر عوامل مختلفی دستخوش تحریف ۱ و تفسیرهایی نادرست قرار می گرفت و پس از چندی تبدیل به یک آیین انحرافی می شد، چنانکه آیین توحیدی عیسی بن مریم (علیهما السلام) پس از چندی تبدیل به آیین تثلیث و سه

گانگی گردید.

بـا توجه به این نکـات، حکمت تعـدّد انبیـاء (علیهم السـلام) و اختلاف شـرایع آسـمانی در پـاره ای از احکـام عبادی یا قوانین اجتمـاعی، روشن می شود ۲ بـا اینکه همه آنهـا علاوه بر یکسـانی در اصول عقایـد و مبانی اخلاقی، در کلّیات احکام فردی و اجتماعی نیز هماهنگی داشته اند ۳. مثلا نماز در همه ادیان آسمانی، وجود داشته هر چند کیفیت اداء یا قبله نمازِ امتها متفاوت بوده است، یا زکوه و انفاق در همه شرایع بوده گرچه مقدار یا موارد آن یکسان نبوده است.

بهرحـال، ایمـان به همه پیامبران و فرق نگذاشـتن بین آنها از نظر تصـدیق نبوت و نیز پـذیرفتن همه پیامها و معارفی که بر آنان نازل شـده و عـدم تبعیض بین آنها، بر هر انسانی لازم است ۴ و تکـذیب هیچیک از پیامبر، بمنزله تکـذیب همه ایشان، و انکار یک حکم الهی، به مثابه انکار همه احکام خـداست ۵. البته وظیفه عملی هر امتی و در زمانی، پیروی از دسـتورالعملهای پیامبرِ همان امت و همان زمان می باشد.

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که هر چند عقل انسان می تواند با

*****

۱. برای آگـاهی از نمونه هـایی از این تحریفات، به کتاب «الهـدی الی دین المصـطفی» تألیف علامه شـیخ محمـد جواد بلاغی نجفی، مراجعه کنید.

۲. ر. ک: مائده: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۵، سوره آل عمران: آیه ۱۹، ۲۰.

۴. ر. ک: سوره شوری: آیه ۱۳، سوره نساء: آیه ۱۳۶، ۱۵۲، سوره آل عمران: آیه ۸۴، ۸۵.

۵. ر. ک: سوره نساء: آیه ۱۵۰، سوره بقره: آیه ۸۵.

(صفحه ۲۳۷)

توجه به نکات یاد شده، حکمت

تعدّد انبیاء و کتب آسمانی و تفاوت شرایع الهی را درک می کند اما نمی تواند فرمول دقیقی برای تعداد پیامبران و شرایع آسمانی به دست بیاورد به گونه ای که بتواند قضاوت کند که در چه زمان و در چه مکانی می بایست پیامبر دیگری مبعوث شود یا شریعت جدیدی نازل گردد. همین اندازه می توان فهمید که هر گاه شرایط زندگی بشر به گونه ای باشد که دعوت پیامبر به همه جهانیان برسد و پیامهای او برای آیندگان، محفوظ و مصون بماند و دگرگونی شرایط اجتماعی، مستلزم تشریعات اساسی جدید و تغییر احکام و قوانین موجود نباشد ارسالِ پیامبر دیگری ضرورت نخواهد داشت.

تعداد پیامبران

چنانکه اشاره شد عقل ما، راهی برای تعیین تعداد پیامبران و کتب آسمانی ندارد و اثبات اینگونه مطالب، جز از راه دلیل نقلی، میسر نیست. در قرآن کریم هم با اینکه تأکید شده بر اینکه خدای متعال برای هر امتی پیامبری مبعوث فرموده ۱، اما شماره امتها و پیامبران ایشان مشخص نگردیده و تنها نام بیست و چند نفر از انبیاء الهی (علیهم السلام) ذکر شده و به داستان چند نفر دیگر بدون ذکر نام ایشان نیز اشاره شده است ۲. ولی در چند روایت منقول از اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) آمده است ۳ که خدای متعال یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر، مبعوث فرموده، و سلسله انبیاء با حضرت آدم ابوالبشر (علیه السلام) آغاز، و با حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلّم) پایان یافته است.

پیامبران خدا علاوه بر عنوان «نبی» که نشانه این منصب خاص الهی است دارای صفات دیگری از قبیل «نذیر» و

«مُنذِر» و «بشیر» و «مُبَشِّر» ۴ بوده اند و نیز از «صالحین» و «مُخلَصین» به شمار می رفته اند و شماری از ایشان، منصب «رسالت» را هم داشته اند و در بعضی از روایات، عده رسولان الهی سیصد و سیزده نفر، تعیین شده است ۵.

*****

۱. ر. ک: سوره فاطر: آیه ۲۴، سوره نحل: آیه ۳۶.

۲. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۴۶ و ۲۵۶.

۳. ر. ک: رساله اعتقادات صدوق، و بحارالانوار (طبع جدید): ج ۱۱، ص ۲۸، ص ۳۰، ص ۳۲، ص ۴۲.

۴. ر. ک: سوره بقره: ۲۱۳، سوره نساء: آیه ۱۶۵.

۵. ر. ک: بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۳۲.

به همین مناسبت، در اینجا به توضیحی پیرامون مفهوم نبوّت و رسالت و فرق بین «نبی» و «رسول» می پردازیم.

نبوت و رسالت

واژه «رسول» به معنای «پیام آور»، و واژه «نبی» اگر از مادّه «نبأ» باشد به معنای «صاحب خبر مهم» و اگر از مادّه «نبو» باشد به معنای «دارای مقام والا و برجسته» است.

بعضی گمان کرده اند که مفهوم نبی، اعم از مفهوم رسول است به این بیان: نبی یعنی کسی که از طرف خدای متعال به او وحی شده باشد خواه مأمور به ابلاغ به دیگران هم باشد و خواه نباشد، ولی رسول یعنی کسی که مأموریت ابلاغ وحی را هم داشته باشد.

اما این ادعا، صحیح نیست، زیرا در بعضی از آیات قرآن کریم، صفت «نبی» بعد از صفت «رسول» آمده است ۱ در صورتی که طبق بیان مزبور، باید صفتی که مفهوماً عام باشد (نبی) قبل از صفت خاص (رسول) ذکر شود. افزون بر این، دلیلی بر اختصاص مأموریت ابلاغ وحی، به رسولان نداریم.

در پاره ای از روایات آمده است که مقتضای مقام

نبوت این است که فرشته وحی را در حال خواب ببیند و در حال بیداری، فقط صدای او را بشنود در حالی که صاحب مقام رسالت، فرشته وحی را در حال بیداری هم می بیند ۲.

اما این فرق را هم به حساب مفهوم لفظ نمی توان گذاشت و بهرحال، آنچه را می توان پذیرفت این است که «نبی» از نظر مصداق (و نه از نظر مفهوم) اعم از رسول است. یعنی همه پیامبران، دارای مقام نبوت بوده اند ولی مقام رسالت اختصاص به گروهی از ایشان داشته است و به حسب روایتی که قبلا اشاره شد تعداد رسولان، سیصد و سیزده نفر می باشد و طبعاً مقام ایشان بالاتر از مقام سایر انبیاء خواهد بود، چنانکه خود رسولان هم از نظر مقام و فضیلت، یکسان نبوده اند ۳ و بعضی از ایشان به مقام «امامت» نیز مفتخر گردیده اند ۴.

*****

۱. ر. ک: سوره مریم: آیه ۵۱ و آیه ۵۴.

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۵۳، سوره اسراء: آیه ۵۵.

۴. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۲۴، سوره انبیاء: آیه ۷۳، سوره سجده: آیه ۲۴.

پیامبران اولوالعزم

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران خدا به عنوان «اولوالعزم» معرفی شده اند ۱ ولی ویژگیهای آنان مشخص نشده است و به حسب آنچه از روایات اهل بیت (علیهم الصلوه و السلام) به دست می آید پیامبران اولوالعزم پنج نفر بوده اند به این ترتیب: حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد بن عبدالله (علیهم الصلاه و السلام) ۲ و ویژگی ایشان علاوه بر صبر و استقامت ممتاز که در قرآن کریم نیز به آن، اشاره شده این بوده

که هر کدام از ایشان کتاب و شریعت مستقلی داشته اند و پیامبران معاصر یا متأخر، از شریعت آنان تبعیت می کرده اند تا هنگامی که یکی دیگر از پیامبران اولوالعزم، مبعوث به رسالت می شد و کتاب و شریعت جدیدی می آورد.

ضمناً روشن شد که اجتماع دو پیامبر در زمان واحد، ممکن است چنانکه حضرت لوط، معاصر حضرت ابراهیم (علیهما السلام) بود و حضرت هارون با حضرت موسی (علیهما السلام) به پیامبری رسید و حضرت یحیی در زمان حضرت عیسی (علیهما السلام) می زیست.

چند نکته

در پایان این درس به چند نکته پیرامون مسأله نبوت فهرست وار اشاره می کنیم:

الف - پیامبران خدا یکدیگر را تصدیق می کرده اند و به آمدن پیامبری بشارت می داده اند ۳. بنابراین، اگر کسی ادعای نبوت کرد و پیامبران پیشین یا معاصر را تکذیب نمود دروغگو خواهد بود.

ب - پیامبران خدا اجر و مزدی بر انجام وظایف پیامبری، از مردم نمی خواستند ۴ و تنها

*****

۱. ر. ک: سوره احقاف: آیه ۳۵.

۲. ر. ک: بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۳۳ - ۳۴، و معلم النبوه: ص ۱۱۳.

۳. ر. ک: سوره آل عمران، آیه ۸۱.

۴. ر. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یس: آیه ۲۱، سوره طور: آیه ۴۰، سوره قلم: آیه ۴۶، سوره یونس: آیه ۷۲، سوره هود: آیه ۲۹، ۵۱، سوره فرقان: آیه ۵۷، سوره شعراء: آیه ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴.

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) مودّت اهل بیتش را به عنوان اجر رسالت، به امت خویش توصیه فرمود ۱ تا تأکیدی بر پیروی از آنان باشد و در حقیقت، نفع آن به خود امت، باز می گردد ۲.

ج - بعضی از پیامبران

خـدا مناصب الهی دیگری مانند قضاوت و حکومت داشـته اند که در میان پیامبران پیشـین می توان به عنوان نمونه از حضـرت داود و حضـرت سـلیمان (علیهما السلام) یاد کرد و از آیه (۶۴) از سـوره نسـاء، که اطـاعت هر رسولی را به طور مطلق، واجب فرموده است می توان استفاده کرد که همه رسولان دارای چنین مقامهایی بوده اند.

د - جنیان که نوعی از مخلوقات مختار و مکلف هسـتند و در حال عادی، مورد رؤیت انسانها قرار نمی گیرند از دعوت بعضی از انبیاء الهی آگاه می شده اند و افراد صالح و پرهیزگارشان به آنان ایمان می آوردند و در میان ایشان پیروان حضـرت موسی (علیه السـلام) و پیروان حضـرت محمد (صـلی الله علیه و آله و سلّم) وجود ندارد ۳ چنـانکه برخی دیگر به تبعیت از ابلیس، به پیامبران خدا کفر ورزیده اند ۴.

*****

۱. ر. ک: سوره شوری، آیه ۲۳.

۲. ر. ک: سوره سبأ: آیه ۴۷.

۳. ر. ک: سوره احقاف: ۲۹ - ۳۲.

۴. ر. ک: سوره جن: آیه ۱ - ۱۴.

(صفحه ۲۴۱)

۳۰ مردم و پیامبران

مقدّمه

(صفحه ۲۴۵)

قرآن کریم هنگامی که از پیامبران پیشـین یاد می کنـد و گوشه هایی از زندگی درخشان و پربرکت ایشان را شـرح می دهد و زنگار تحریفات عمـدی و غیرعمـدی را از صـفحات نورانی تاریخ ایشان می زداید اهتمام فراوانی به بیان واکنش های امتها در برابر انبیـاء (علیهم السـلام) مبـذول می دارد: از یـک سوی، به بیان موضع گیریهای مردم در برابر پیامبران خـدا و علل و عوامل مخالفتهـای ایشان می پردازد؛ و از سوی دیگر به روشـهای هـدایت و تربیت انبیاء و مبارزه آنان بر ضـدّ عوامل کفر و شـرک و انحراف، اشاره می کند و نیز سنتهای الهی را در تدبیر جوامع، به

ویژه از نظر ارتباط متقابل مردم با انبیاء یادآور می شود که حاوی نکاتی بس آموزنده و روشنگر است.

این مباحث هر چند ارتباط مستقیم با مسائل اعتقادی و کلامی ندارد ولی هم به جهت خصلت روشنگرانه ای که پیرامون مسائل نبوت دارد و بسیاری از ابهامها را در این زمینه می زداید و هم از نظر اهمیتی که در آموزندگی و سازندگی انسانها و پند و عبرت گرفتن از حوادث مهم تاریخی دارد از اهمیت فوق العاده ای برخوردار می باشد. از این روی، در این درس به مهمترین آنها اشاره می کنیم.

(صفحه ۲۴۶)

واکنش مردم در برابر پیامبران

هنگامی که پیامبران الهی بپا می خاستند و مردم را به پرستش خدای یگانه ۱ و اطاعت از دستورات او، بیزاری از بتها و معبودهای باطل و پرهیز از شیاطین و طاغوتها و ترک ظلم و افساد و گناهان و کارهای زشت، دعوت می کردند عموماً با انکار و مخالفت مردم مواجه می شدند ۲ و مخصوصاً فرمانروایان و ثروتمندان جامعه که سرمست عیش و نوش ۳ و مغرور به مال و مکنت یا علم و دانش خودشان ۴ بودند، سرسختانه کمر مبارزه با ایشان را می بستند و بسیاری از قشرهای دیگر را به دنبال خودشان می کشاندند و از پیروی راه حق بازمی داشتند ۵ و تدریجاً گروه اندکی که غالباً از محرومان جامعه بودند به انبیاء الهی ایمان می آوردند ۶ و کمتر اتفاق می افتاد که جامعه ای بر پایه عقاید صحیح و موازین عدل و قسط و مطیع فرمان خدا و پیامبران، تشکیل گردد آنچنان که فی المثل در زمان حضرت سلیمان (علیه السلام) تشکیل شد. هر چند بخشهایی از تعالیم انبیاء تدریجاً در فرهنگ جوامع، نفوذ می کرد و از

جامعه ای به جامعه دیگر، انتقال می یافت و مورد اقتباس، قرار می گرفت و احیاناً به عنوان ابتکارات سردمداران کفر، ارائه می شد چنانکه بسیاری از نظامهای حقوقی جهان، از شرایع آسمانی اقتباس کرده اند و بدون ذکر منبع و مآخذ، و بنام افکار و آراء خودشان عرضه داشته و می دارند.

علل و انگیزه های مخالفت با انبیاء

مخالفت با انبیاء (علیهم السلام) علاوه بر انگیزه کلی «میل به بی بند و باری و پیروی از هواهای نفسانی» ۷ علل و انگیزه های دیگری نیز داشته است. از جمله خودخواهی و غرور و خود برتر بینی (استکبار) بود که بیشتر در میان اشراف و نخبگان و ثروتمندان، بروز می کرد ۸.

*****

۱. ر. ک: سوره نحل: آیه ۳۶، سوره انبیاء: آیه ۲۵، سوره فصّلت: آیه ۱۴ و سوره احقاف: آیه ۲۱.

۲. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۹، سوره مؤمنون: آیه ۴۴.

۳. ر. ک: سوره سبأ: آیه ۳۴.

۴. ر. ک: سوره غافر: آیه ۸۳، سوره قصص: آیه ۷۸، سوره زمر: آیه ۴۹.

۵. ر. ک: سوره احزاب: آیه ۶۷، سوره سبأ: آیه ۳۱ – ۳۳.

۶. ر. ک: سوره هود: آیه ۴۰، و آیات ۲۷ – ۳۱.

۷. ر. ک: سوره مائده: آیه ۷۰.

۸. ر. ک: سوره غافر: آیه ۵۶، سوره اعراف: آیه ۷۶.

(صفحه ۲۴۷)

دیگری تعصبات و پایبندی به سنتهای پیشینیان و نیاکان و ارزشهای غلطی بود که در میان جوامع مختلف، رواج داشت ۱.

همچنین حفظ منابع اقتصادی و موقعیتهای اجتماعی، انگیزه نیرومندی برای ثروتمندان و حکمرانان و دانشمندان بود ۲، و از سوی دیگر، جهل و ناآگاهی توده های مردم، عامل بزرگی برای فریب خوردن از سردمداران کفر، و پیروی از بزرگان و اکثریت جامعه بود و موجب این می شد که به اوهام

و پندارهای خودشان دل، خوش کنند و از ایمان به آیینی که جز افراد معدودی آن را نپذیرفته بودند سرباز زنند آن هم افرادی که غالباً از موقعیت اجتماعی چشمگیری بهره منـد نبودند و از طرف بزرگان قوم و اکثریت جامعه، طرد می شدند. ضـمناً فشار قشر حاکم و زورگویان را نباید از نظر دور داشت ۳.

شیوه های برخورد با انبیاء

مخالفان انبیاء برای جلوگیری از پیشرفت کار ایشان با شیوه های گوناگون به مبارزه می پرداختند:

الف - تحقیر و استهزاء نخست گروهی می کوشیدند که شخصیت پیام آوران الهی را به وسیله تحقیر و استهزاء و توهین و مسخره کردن بکوبند ۴ تا توده های مردم نسبت به ایشان بی اعتناء شوند.

ب - افتراء و نسبتهای ناروا سپس دست به دروغ و افتراء می زدند و نسبتهای ناروا به ایشان می دادند و از جمله آنان را «سفیه» و «مجنون» می خواندند ۵ و هنگامی که معجزه ای را اظهار می کردند تهمت سحر و افسون به ایشان می زدند ۶

*****

۱. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائده: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره یونس: آیه ۷۸، سوره انبیاء: آیه ۵۳، سوره شعراء: آیه ۷۴، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره زخرف: آیه ۲۲ – ۲۳.

۲. ر. ک: سوره هود: آیه ۸۴ – ۸۶، سوره قصص: آیه ۷۶ – ۷۹، سوره توبه: آیه ۳۴.

۳. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۲۱، سوره فاطر: آیه ۴۷، سوره هود: آیه ۲۷، سوره شعراء: آیه ۱۱۱.

۴. ر. ک: سوره حجر: آیه ۱۱، سوره یس: آیه ۳۰، سوره زخرف: آیه ۷، سوره مُطفّفین: آیه ۲۹ – ۳۲.

۵. ر. ک: سوره اعراف: آیه ۶۶، سوره بقره: آیه ۱۳، سوره مؤمنون:

آیه ۲۵.

۶. ر. ک: سوره الذاریات: آیه ۳۹، ۵۲، ۵۳، سوهر انبیاء: آیه ۳، سوره قمر: آیه ۲.

(صفحه ۲۴۸)

و افسانه ها می نامیدند ۱.

ج – مجادله و مغالطه هنگامی که فرستادگان خدا با لسان حکمت و استدلال برهانی سخن می گفتند یا با شیوه «جدال احسن» به بحث و گفتگو می پرداختند یا مردم را موعظه و نصیحت می کردند و نسبت به پیامدهای کفر و شرک و طغیان، هشدار می دادند و نتایج سودمند و خوش فرجام خداپرستی را بازگو می نمودند و مژده سعادت دنیا و آخرت به مؤمنان و صالحان می دادند و در چنین موقعی سردمداران کفر مردم را از گوش دادن به سخنان ایشان منع می کردند و سپس با منطقی ضعیف و ابلهانه به ایشان پاسخ می دادند و می کوشیدند توده های مردم را با سخنان آراسته بفریبند ۲ و از پیروی انبیاء (علیهم السلام) باز دارند و غالباً به روش و منش پیشینیان و نیاکان، استناد می کردند ۳ و مال و ثروت و پیشرفتهای مادی خودشان را به رخ آنان می کشیدند و ضعف و عقب ماندگیهای مادی پیروان انبیاء را دلیل نادرستی، عقاید و رفتارشان قلمداد می کردند ۴ و بهانه هایی را دستاویز خودشان قرار می دادند از این قبیل که چرا خدا رسولان و سفیران خود را از میان فرشتگان، انتخاب نکرده است؟ یا چرا فرشته ای را به همراه آنان نفرستاده است؟ یا چرا ایشان را از مزایای مالی و اقتصادی چشمگیری بهره مند نساخته است؟ ۵ و گهگاه لجاجت را بدان جا می رساندند که می گفتند: ما در صورتی ایمان می آوریم که به خودمان وحی شود یا خدا را ببینیم و سخنانش را بیواسطه بشنویم!۶

د – تهدید و تطمیع

شیوه دیگری که در قرآن کریم از بسیاری از امتها نقل شده این است که پیامبران خدا و پیروانشان را تهدید به انواع شکنجه و اخراج از شهر و وطن و سنگسار

*****

۱. ر. ک: سوره انعام: آیه ۲۵، سوره انفال: آیه ۲۴، سوره مؤمنون: آیه ۸۳، سوره فرقان: آیه ۵، سوره نمل: آیه ۶۸، سوره احقاف: آیه ۱۷، سوره قلم: آیه ۱۵، سوره مُطفّفین: آیه ۱۳.

۲. ر. ک: سوره نوح: آیه ۷، سوره فصلت: آیه ۲۶، سوره انعام: آیه ۱۱۲، ۱۲۱، سوره غافر: آیه ۵، ۳۵، سوره اعراف: آیه ۷۰، ۷۱، سوره کهف: آیه ۵۶.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائده: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره انبیاء: آیه ۵۳، سوره یونس: آیه ۷۸، سوره لقمان: آیه ۲۱.

۴. ر. ک: سوره یونس: آیه ۸۸، سوره سباء: آیه ۳۵، سوره قلم: آیه ۱۴، سوره مریم: آیه ۷۷، سوره مدثّر: آیه ۱۲، سوره مزمل: آیه ۱۱، سوره احقاف: آیه ۱۱.

۵. ر. ک: سوره انعام: آیات ۷ – ۹، سوره اسراء: آیات ۹۰ – ۹۵، سوره فرقان: آیات ۴ – ۸.

۶. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۱۸، سوره انعام: آیه ۱۲۴، سوره نساء: آیه ۱۵۳.

کردن و کشتن می کردند ۱ و از سوی دیگر ابزار تطمیع را بکار می گرفتند و مخصوصاً با صرف اموال هنگفتی مردم را از پیروی انبیاء باز می داشتند ۲.

ه خشونت و قتل و سرانجام با دیدن صبر و استقامت و صلابت و متانت انبیاء (علیهم السلام) ۳ و جدّیت و پایمردی پیروان راستینشان، و با نومیدی از تأثیر تبلیغات سوء و حربه هایی که بکار می گرفتند اقدام به عملی کردن تهدیداتشان

می کردنـد و دست به اعمال خشونت آمیز می زدند چنانکه بسـیاری از پیامبران خدا را به قتل رساندند ۴ و جامعه انسانی را از بزرگترین نعمتها و مواهب الهی و شایسته ترین مصلحان و رهبران اجتماعی، محروم ساختند.

برخی از سنتهای الهی در تدبیر جامعه

هر چند هدف اصـلی از بعثت انباء (علیهم السـلام) این بود که مردم به شـناختهای لازم برای تحصـیل سـعادت دنیا و آخرتشان دست یابند و نارسایی عقل و تجاربشان به وسـیله وحی، جبران شود و به دیگر سـخن: حجت بر ایشان تمام گردد ۵. اما خدای متعـال از فرط رحمت خودش هنگـام ظهور پیامبران، با تـدابیرات حکیمانه اش زمینه های روانی خاصـی برای پـذیرفتن دعوت ایشـان فراهم می کرد تـا کمکی برای حرکت تکاملی مردم باشـد و چون بزرگترین عامل کفر و روگردانی از خـدا و پیامبران، احساس بی نیازی ۶، و غفلت از نیازمندیهای فراگیر و همه جانبه خلق بود پروردگار حکیم، شـرایطی فراهم می کرد که مردم، توجه به نیازمنـدی خودشـان پیـدا کننـد و از مرکب غفلت و غرور و نخوت، فرود آینـد و از این روی، سـختیها و گرفتاریهایی پیش می آورد خواه ناخواه به ناتوانی خودشان پی ببرند و رو بسوی خدا آورند ۷.

اما این عامل هم تأثیر کلی و همگانی نداشت و بسـیاری از مردم، به ویژه کسانی که از امکانات مادّی بیشتری برخوردار بودند و سالیان درازی با ظلم و ستم بر دیگران، وسایل عیش

*****

۱. ر. ك: سوره ابراهیم: آیه ۱۳، سوره هود: آیه ۹۱، سوره مریم: آیه ۴۶، سوره یس: آیه ۱۸، سوره غافر: آیه ۲۶.

۲. ر. ك: انفال: آیه ۳۶.

۳. ر. ك: سوره ابراهیم: آیه ۱۲.

۴. ر. ك: سوره بقره: آیات ۶۱، ۸۷، ۹۱،

سوره آل عمران: آيات ۲۱، ۱۱۲، ۱۸۱، سوره مائده: آيه ۷۰، سوره نساء: آيه ۱۵۵.

۵. ر. ك: سوره نساء: آيه ۶۵، سوره طه: آيه ۱۳۴.

۶. ر. ك: سوره علق: آيه ۶.

۷. ر. ك: سوره انعام: آيه ۴۲، سوره اعراف: ۹۴.

(صفحه ۲۵۰)

و نوش زيادى براى خودشان فراهم كرده بودنـد و به تعبير قرآن كريم دلهاى ايشان سـخت هماننـد سـنگ شده بود، بخود نمى آمدند ۱ و همچنان در خواب غفلت، فرو مى ماندنـد و به راه باطلشان ادامه مى دادنـد. چنانكه مواعظ و انـدرزها و هشدارهاى پيـامبران هم تـأثيرى در ايشان نمى بخشـيد و هنگامى كه خـداى متعال بلاها و گرفتاريها را رفع مى فرمود و بار ديگر نعمتهاى خود را بر مردم، ارزانى مى داشت مى گفتند: اين گونه دگرگونيها و نوسانات و جابجا شدن سـختى و آسايش و غم و شادى، لازمه زندگى است و براى پيشـينيان هم رخ داده است ۲ و مجدداً به سـتمگرى و اندوختن ثروت و توسعه نيروها مى پرداختند غافل از اينكه همين افزايش امكانات، دامى است الهى براى شقاوت دنيا و آخرت ايشان ۳.

بهرحـال، در صـورتى كه پيروان انبيـاء از نظر شـما و تـوان بحـدى مى رسـيدند كه بتواننـد جـامعه مسـتقلى تشـكيل دهنـد و از خودشان دفاع كنند و با دشـمنان خدا به مبارزه برخيزند مأمور به جهاد مى شدند ۴ و به دست ايشان عذاب الهى بر سر كافران و ستمگران فرود مى آمد ۵ و در غير اين صورت، مؤمنان به دسـتور پيامبران، از كافران كناره مى گرفتند و سـپس عذاب الهى از مجارى ديگرى بر جامعه اى كه اميـد خير و بازگشتى درباره آن نمى رفت نازل مى شد ۶ و اين است سنت تغييرناپذير الهى در تدبير جوامع بشرى

.۷

۳۱ پیامبر اسلام

مقدّمه

(صفحه ۲۵۳)

دهها هزار پیامبر الهی در مقاطع مختلف تاریخی و در نقاط گوناگون زمین، مبعوث شدند و نقش ممتاز خود را در هدایت و تربیت انسانها ایفاء کردند و آثار درخشانی در جامعه بشری بجای نهادند و هر کدام، گروهی را براساس عقاید صحیح و ارزشهای والاـ تربیت کردند و تأثیرات غیر مستقیمی نیز بر دیگران بخشیدند و بعضی از ایشان موفق شدند که جامعه ای توحیدی و عادلانه نیز به وجود آورند و رهبری آن را بعهده بگیرند.

در میان ایشان، حضرت نوح و حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهم الصلاه و السلام) از طرف خدای متعال، کتابهایی مشتمل بر احکام و مقررات فردی و اجتماعی و وظایف اخلاقی و قانونی متناسب با شرایط زمان، در دسترس بشر قرار دادند. ولی این کتابها یا به مرور زمان بکلی محو شد و از میان رفت، و یا دستخوش تحریفهای لفظی و معنوی قرار گرفت، و در نتیجه، آیینها و شریعتهای آسمانی به صورت مسخ شده ای در آمد. چنانکه تورات موسی (علیه السلام) مورد تحریفهای فراوانی واقع شد و چیزی به نام انجیل عیسی (علیه السلام) باقی نماند بلکه از دست نویسهای افرادی که از پیروان آن حضرت شمرده می شدند مجموعه هایی تهیه شد و به نام کتاب مقدس، قلمداد گردید.

هر شخص بی غرضی که نظری بر عهدین (تورات و انجیل فعلی) بیفکند خواهد دانست که هیچکدام از آنها کتابی که بر موسی یا عیسی (علیهما السلام) نازل شده نیست. اما تورات، علاوه بر اینکه خدای متعال را (العیاذ باللّه) به صورت انسانی ترسیم می کند که نسبت به بسیاری

(صفحه ۲۵۴)

از امور، آگاهی ندارد ۱

و بارها از کار خودش پشیمان می شود ۲ و با یکی از بندگانش (حضرت یعقوب) کشتی می گیرد و نمی تواند بر او غالب شود و سرانجام التماس می کند که از او دست بردارد تا مردم، خدایشان را در چنین حالی نبینند ۳ و علاوه بر اینکه نسبتهای ناروایی به پیامبران الهی می دهد چنانکه (العیاذ باللّه) نسبت زنای محصنه به حضرت داود (علیه السلام) ۴ و نسبت شرب خمر و زنای با محارم به حضرت لوط (علیه السلام) می دهد ۵. علاوه بر همه اینها جریان مرگ حضرت موسی (علیه السلام) یعنی آورنده کتاب تورات را نیز شرح می دهد که چگونه و در کجا از دنیا رفت ۶.

آیا تنها همین نکته، کافی نیست که ما بفهمیم این کتاب، از حضرت موسی (علیه السلام) نیست؟!

و اما وضع انجیل، از تورات هم رسواتر است زیرا اولاـ چیزی به نام کتابی که بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل شده در دست نیست و خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند که انجیل فعلی، کتابی است که خدا بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل کرده است، بلکه محتوای آن، گزارشاتی است منسوب به چند تن از پیروان آن حضرت.

و علاوه بر تجویز شرب خمر، ساختن آن را به عنوان معجزه عیسی قلمداد می کند ۷.

در یک جمله، وحیهای نازل شده بر این دو پیامبر بزرگوار، تحریف شده و نمی تواند نقش خود را در هدایت مردم، ایفاء کند.

و اما اینکه چرا و چگونه این تحریفها و دستبردها انجام گرفته، داستانهای مفصّلی دارد که در اینجا مجال بیان آنها نیست ۸.

باری، در ششمین سده بعد از میلاد مسیح (علیه السلام) در حالی که سراسر جهان را

تیر گیهای جهل و ظلم، فرا گرفته بود و مشعلهای هدایت الهی در همه سرزمینها به خاموشی

*****

۱. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب سوم، شماره ۸ – ۱۲.

۲. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ششم، شماره ۶.

۳. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۳۲، شماره ۲۴ – ۳۲.

۴. ر. ک: عهد قدیم، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.

۵. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۱۹، شماره ۳۰ – ۳۸.

۶. ر. ک: تورات، سفر تثنیه، باب ۳۴.

۷. ر. ک: انجیل یوحنّا، باب دوم.

۸. ر. ک: اظهار الحق، نوشته رحمه الله هندی، الهدی الی دین المصطفی، از علامه بلاغی، راه سعادت از علامه شعرانی.

(صفحه ۲۵۵)

گراییده بود خدای متعال آخرین و برترین پیامبران خود را در تاریکترین و منحط ترین جوامع آنروز، برانگیخت تا مشعل پر فروغ وحی را فرا راه همه انسانها و برای همیشه برافروزد و کتاب الهی جاویدان و مصون از تحریف و نسخ را در دسترس بشر قرار دهد، و معارف حقیقی و حکمتهای آسمانی و احکام و قوانین الهی را به مردم بیاموزد، و همه انسانها را بسوی سعادت دنیا و آخرت، رهبری کند ۱.

امیرمؤمنان (علیه السلام) در بخشی از سخنانش در وصف اوضاع و احوال جهان، هنگام ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) چنین می فرماید:

«خدای متعال، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) را هنگامی به رسالت برگزید که دیر زمانی از بعثت انبیاء پیشین گذشته بود، مردمان در خوابی عمیق و طولانی فرو رفته بودند، شعله های فتنه و آشوب در سراسر دنیا برافروخته، و رشته کارها از هم گسیخته بود. آتش جنگ، شعله ور؛ و تاریکی جهل

و گناه، فراگیر؛ و نیرنگ و تزویر، آشکار بود. برگهای درخت زندگی بشر به زردی گراییده، امید باروبری از آن نبود. آبها فرو رفته؛ مشعلهای هدایت، سرد و خاموش گشته؛ پرچمهای ضلالت و گمراهی برافراشته بود. پستی و بدبختی به بشر، هجوم آورده چهره زشت خود را نمایان ساخته بود. این فساد و تیره روزی، چیزی جز فتنه و آشوب، ببار نمی آورد و مردمی که بیم و هراس و ناامنی برایشان چیره گشته بود پناهگاهی جز شمشیر خون آشام نمی دیدند ۲.

از زمان ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) مهمترین موضوع برای هر انسان حقیقت جویی (بعد از خداشناسی) تحقیق درباره نبوت و رسالت آن حضرت و حقّانیت دین مقدس اسلام است و با اثبات این موضوع که توأم با اثبات حقّانیت قرآن کریم و اعتبار آن به عنوان تنها کتاب آسمانی موجود در دست بشر و محفوظ از تحریف و تغییر خواهد بود راه تضمین شده ای برای اثبات سایر عقاید صحیح و تبیین نظام ارزشی و وظایف عملی همه انسانها تا پایان جهان، شناخته می شود و کلید حلّ سایر مسائل جهان بینی و ایدئولوژی به دست می آید.

*****

۱. ر. ك: سوره جمعه: آیه ۲، ۳.

۲. ر. ك: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷.

(صفحه ۲۵۶)

اثبات رسالت پیامبر اسلام

در درس بیست و هفتم گفته شد که پیامبری پیامبران، از سه راه قابل اثبات است: یکی از راه آشنایی با منش ایشان و استفاده از قرائن اطمینان بخش. دوم از راه پیشگویی پیامبران پیشین و سوم راه ارائه معجزه.

در مورد پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) هر سه راه، وجود داشت: از سویی مردم مکه، چهل

سال زندگی پرافتخار آن حضرت را از نزدیک دیده بودند که کوچکترین نقطه تاریکی در آن، یافت نمی شد و آنچنان او را به راستگویی و درست کرداری شناخته بودند که لقب «امین» به آن حضرت داده بودند و طبعاً در مورد چنین شخصی احتمال دروغ و ادّعای کذب، داده نمی شد.

از سوی دیگر، پیامبران پیشین، بشارت بعثت آن حضرت را داده بودند ۱ و گروهی از اهل کتاب، انتظار ظهور او را می کشیدند و نشانه های روشن و گویایی از وی در دست داشتند ۲ و حتی به مشرکان عرب می گفتند که از میان فرزندان حضرت اسماعیل (علیه السلام) (که قبایلی از عرب را تشکیل می دادند) کسی مبعوث به رسالت خواهد شد که پیامبران پیشین و ادیان توحیدی را تصدیق خواهد کرد ۳ و بعضی از دانشمندان یهود و نصاری، با استناد به همان پیشگوییها، به آن حضرت ایمان آوردند ۴ هر چند بعضی دیگر در اثر انگیزه های نفسانی و شیطانی از پذیرفتن دین اسلام سرباز زدند.

قرآن کریم، با اشاره به این راه می فرماید: «أَ وَ لَمْ یکنْ لَهُمْ آیهً أَنْ یعْلَمَهُ عُلَماءُ بَنِی إِسْرائِیلَ» ۵.

شناسایی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) به وسیله علماء بنی اسرائیل و براساس پیشگوییها و معرّفیهای پیامبران پیشین، همآن گونه که دلیل روشنی بر صحّت رسالت آن

*****

۱. ر. ك: سوره صف، آیه ۶.

۲. ر. ك: سوره اعراف: آیه ۱۵۷، سوره بقره: آیه ۱۴۶، سوره انعام: آیه ۲۰.

۳. ر. ك: سوره بقره، آیه ۸۹.

۴. ر. ك: سوره مائده: آیه ۸۳، سوره احقاف: آیه ۱۰.

۵. ر. ك: سوره شعراء، آیه ۱۹۷.

(صفحه ۲۵۷)

حضرت برای همه اهل کتاب بود حجت قانع کننده ای،

هم بر حقّانیت پیامبران بشارت دهنده، و هم بر حقّانیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) برای دیگران بشمار می رفت زیرا صدق این پیشگوییها و انطباق شواهد و علامات معرّفی شده را بر آن حضرت، با چشم خود می دیدند و با عقل خودشان تشخیص می دادند.

و عجیب این است که در همین تورات و انجیل تحریف شده، با همه تلاش و کوششی که برای محو کردن این گونه بشارتها بعمل آمده نکته هایی یافت می شود که حجت را بر حق جویان، تمام می کند چنانکه بسیاری از علماء یهود و نصاری که طالب حق و حقیقت بودند با استفاده از همین نکات و بشارات، هدایت شدند و به دین مقدس اسلام، ایمان آوردند ۱.

همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) معجزات فراوانی ظاهر گشت که در کتب تاریخ و حدیث، ضبط شده و نقل بسیاری از آنها به حد تواتر رسیده است ۲. اما عنایت الهی در مورد معرّفی آخرین پیامبر و دین جاودانی او، اقتضاء داشت که علاوه بر معجزاتی که حجت را بر حاضرین تمام می کرد و دیگران می بایست از راه نقل، از آنها آگاه شوند معجزاتی جاودانی به او بدهد که برای همیشه، حجت را بر جهانیان تمام کند، و آن قرآن کریم است.

از این روی، در درس آینده به بیان اعجاز این کتاب عزیز می پردازیم.

۳۲ اعجاز قرآن

معجزه بودن قرآن

(صفحه ۲۶۱)

قرآن کریم، تنها کتاب آسمانی است که با صراحت و قاطعیت تمام، اعلام داشته که هیچکس توان آوردن کتابی همانند آن را ندارد، و حتی اگر همه آدمیان و جنّیان با یکدیگر همکاری کنند قدرت چنین کاری را نخواهند داشت

۱ و نه تنها قدرت برآوردن کتاب کاملی مثل کل قرآن را ندارند بلکه قدرت برآوردن ده سوره ۲ و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت ۳.

سپس با بیشترین تأکیدات، همگان را مورد «تحدّی» قرار داده و به معارضه طلبیده و عدم قدرت ایشان را بر چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) دانسته است ۴.

پس جای شکی نیست که این کتاب شریف، ادّعای معجزه بودن خوش را دارد و آورنده این کتاب، آن را به عنوان معجزه ای جاودانی و برهانی قاطع بر پیامبری خودش، به همه جهانیان و برای همیشه، عرضه داشته است و هم اکنون بعد از گذشتن چهارده قرن، این ندای الهی هر صبح و شام به وسیله فرستنده های دوست و دشمن، به گوش جهانیان می رسد و حجت را بر ایشان تمام می کنند.

*****

۱. ر. ک: سوره اسراء، آیه ۸۸.

۲. ر. ک: سوره هود، آیه ۱۳.

۳. ر. ک: سوره یونس، آیه ۳۸.

۴. ر. ک: سوره بقره، آیه ۲۳، ۲۴.

(صفحه ۲۶۲)

از سوی دیگر می دانیم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) از نخستین روز اظهار دعوتش، با دشمنان سرسخت و کینه توزی مواجه شد که از هیچگونه تلاش و کوششی برای مبارزه با این آیین الهی، کوتاهی نکردند و پس از نومید شدن از تأثیر تهدیدات و تطمیعات، کمر به قتل آن حضرت بستند. که با تدبیر الهی، این توطئه هم از هجرت شبانه و مخفیانه آن بزرگوار بسوی مدینه، خنثی شد و بعد از هجرت هم بقیه عمر شریفش را در جنگهای متعدّد با

مشـرکان و همدسـتان یهودی آنـان سپری کرد و از هنگـام رحلت آن حضـرت تـا امروز هم همواره منـافقین داخلی و دشـمنان خـارجی درصـدد خـاموش کردن این نور الهی بوده و هسـتند و از هیـچ کاری در این راه، فروگـذار نکرده و نمی کننـد و اگر آوردن کتابی مانند قرآن کریم، امکان می داشت هرگز از آن، صرف نظر نمی کردند.

در این عصـر هم که همه دولتهـای بزرگ دنیـا اسـلام را بزرگترین دشـمن برای سـلطه ظالمانه خودشان شـناخته و کمر مبارزه جدّی با آن را بسـته انـد و همه گونه امکانات مالی و علمی و سیاسـی و تبلیغاتی را در اختیار دارنـد اگر می توانسـتند اقدام به تهیه یـک سـطر مشـابه یکی از سوره هـای کوچـک قرآن می کردنـد و آن را به وسـیله رسـانه هـای گروهی و وسایل تبلیغات جهـانی عرضـه می داشـتند. زیرا این کـار، سـاده ترین و کم هزینه ترین و مؤثرترین راه برای مبـارزه بـا اسـلام و جلـوگیری از گسترش آن است.

بنـابراین، هر فرد عـاقلی که جویـای حقیقت باشـد بـا توجه به این نکـات، یقین خواهـد کرد که قرآن کریم، کتابی اسـتثنایی و غیرقابـل تقلیـد است و هیـچ فرد یا گروهی با هیـچ آموزش و تمرینی نمی توانـدماننـد آن را بیاورد. یعنی همه ویژگیهای یک معجزه (خارق العاده بودن، الهی و غیرقابل تقلید بودن، و به عنوان دلیلی بر صحّت نبوّت ارائه شدن) را داراست و از این روی، بهـترین دلیـل قـاطع بر صـدق دعـوت پیـامبر اکرم (صـلی الله علیـه و آله و سـلّم) و حقّـانیت دین مقـدس اسـلام می باشـد و از بزرگترین نعمتهای الهی بر جامعه انسانی همین است که این کتاب شریف را به گونه ای نازل فرموده که همواره

به صورت معجزه ای جاویدان باقی بماند و دلیل صدق و صحّتش را با خودش داشته باشد. دلیلی که درک دلالت آن، نیازی به تحصیل و تخصص ندارد و برای هر فردی قابل فهم و پذیرش است.

(صفحه ۲۶۳)

جهات اعجاز قرآن

اکنون که اجمالا و سر بسته دانستیم که قرآن مجید، سخنی الهی و اعجازآمیز است به توضیح بعضی از جهات اعجاز آن می پردازیم.

الف. فصاحت و بلاغت قرآن

نخستین وجه اعجاز قرآن کریم، شیوایی (فصاحت) و رسایی (بلاغت) آن است. یعنی خدای متعال برای بیان مقاصد خود در هر مقامی شیواترین و زیباترین الفاظ، و سنجیده ترین و خوش آهنگ ترین ترکیباتی را بکار گرفته که به بهترین و رساترین وجهی معانی مورد نظر را به مخاطبین می فهماند و گزینش چنین الفاظ و ترکیبات متناسب و هماهنگ با معانی بلند و دقیق، برای کسی میسر است که احاطه کافی بر همه ویژگیهای الفاظ و دقایق معانی و روابط متقابل آنها داشته باشد و بتواند با در نظر گرفتن همگی اطراف و ابعاد معانی مورد نظر و رعایت مقتضیات حال و مقام، بهترین الفاظ و عبارات را انتخاب کند و چنین احاطه علمی بدون وحی و الهام الهی برای هیچ انسانی فراهم نمی شود.

زیبایی آهنگ جذّاب و ملکوتی قرآن برای همگان، و شیوایی و رسایی آن برای آشنایان به زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت آن از کسانی ساخته است که مهارت و تخصص در فنون مختلف سخنوری داشته باشد و آن را با دیگر سخنان فصیح و بلیغ، مقایسه کنند و توان خودشان را در برابر آن بیازمایند و این، کاری بود که از شعراء و چکامه سرایان عرب برمی آمد، زیرا بزرگترین هنر اعراب، سخن سرایی بود که در عصر نزول قرآن، به اوج شکوفایی رسیده بود و نمونه

هایی از بهترین اشعار را پس از نقد ادبی به عنوان بهترین و ارزشمندترین دستاوردهای هنری، گزینش و معرّفی می کردند.

اساساً حکمت و عنایت الهی، اقتضاء دارد که معجزه هر پیامبری متناسب با علم و هنر رایج در آن زمان باشد تا امتیاز و برتری اعجازآمیز آن را بر آثار بشری، به خوبی درک کنند چنانکه امام هادی (علیه السلام) در پاسخ «ابن سکیت» که پرسید: «چرا خدای متعال، معجزه حضرت موسی (علیه السلام) را ید بیضاء و اژدها کردن عصا، و معجزه حضرت عیسی

(صفحه ۲۶۴)

(علیه السلام) را شفاء دادن بیماران، و معجزه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) را قرآن کریم قرار داد؟» فرمود: «هنر رایج حضرت موسی (علیه السلام) سحر و جادو بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شبیه کارهای آنان قرار داد تا عجز و ناتوانی خودشان را از آوردن مانند آن دریابند و هنر رایج زمان حضرت عیسی (علیه السلام) فنّ پزشکی بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شفاء دادن بیماران علاج ناپذیر، قرار داد تا جهت اعجاز آن را بخوبی درک کنند. اما هنر رایج در زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) سخنوری و چکامه سرایی بود از این جهت، خدای متعال قرآن کریم را با زیباترین اسلوب، نازل فرمود تا برتری اعجازآمیز آن را باز شناسند ۱.»

باری، بزرگترین سخن شناسان آن عصر، مانند ولید بن مغیره مخزومی و عتبه بن ربیعه و طفیل بن عمرو، به نهایت فصاحت و بلاغت قرآن و برتری آن بر شیواترین سخنان بشری، گواهی دادند ۲ و در حدود یک

قرن بعد، کسانی امثال ابن ابی العوجاء و ابن مقفّع و ابوشاکر دیصانی و عبدالملک بصری، تصمیم گرفتند که توان خود را در معارضه با قرآن بیازمایند و یک سال تمام، نیروی خود را بر سر این کار گذاشتند ولی کوچکترین کاری از پیش نبردند و سرانجام، همگی در برابر عظمت این کتاب الهی، زانوی عجز و حیرت به زمین زدند و هنگامی که در مسجدالحرام جلسه ای برای بازرسی کارهای یک ساله شان تشکیل داده بودند امام صادق (علیه السلام) از کنار ایشان عبور کرد و این آیه شریفه را تلاوت فرمود:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهيراً» ۳.

ب. اُمّی بودن آورنده

قرآن کریم، کتابی است که با وجود کوچکی نسبی حجم، مشتمل بر انواعی از معارف و علوم و احکام و قوانین فردی و اجتماعی است و بررسی کامل هر دسته از آنها نیازمند به گروه های متخصصی است که در طول سالیان دراز، به تحقیق و تلاش علمی

*****

۱. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴.

۲. ر. ک: اعلام الوری، ص ۲۷، ۲۸ و ص ۴۹ و سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۹۳، و ص ۴۱۰.

۳. سوره اسراء، آیه ۸۸، و نورالثقلین در ذیل همین آیه.

درباره آنها بپردازند و تدریجاً رازهای نهفته آن را کشف کنند و به حقایق بیشتری دست یابند هر چند کشف همه حقایق و اسرار آن، جز به وسیله کسانی که دارای علم الهی و تأیید خدایی باشند میسّر نخواهد بود.

این مجموعه های گوناگون که شامل ژرفترین و بلندترین معارف، و والاترین و ارزشمندترین دستورات اخلاقی، و عادلانه

ترین و استوارترین قوانین حقوقی و جزایی، و حکیمانه ترین مناسک عبادی و احکام فردی و اجتماعی، و سودمندترین مواعظ و اندرزها، و آموزنده ترین نکات تاریخی، و سازنده ترین شیوه های تعلیم و تربیت، و در یک جمله: حاوی همه اصول مورد نیاز بشر برای سعادت دنیا و آخرت است با اسلوبی بدیع و بی سابقه، در هم آمیخته شده، به گونه ای که همه قشرهای جامعه بتوانند به فراخور استعدادشان از آن، بهره مند شوند.

فراهم آوردن همه این معارف و حقایق در چنین مجموعه ای، فراتر از توان انسانهای عادی است. ولی آنچه بر شگفتی آن می افزاید این است که این کتاب عظیم به وسیله یک فرد درس نخوانده و تعلیم ندیده که هرگز قلمی بر کاغذ نیاورده و در محیطی دور از تمدن و فرهنگ، پرورش یافته بود عرضه شد و عجیب تر آنکه در زندگی چهل ساله قبل از بعثتش نمونه ای از این سخنان، از وی شنیده نشده بود و در دوران رسالتش هم آنچه را به عنوان وحی الهی، ارائه می کرد اسلوب ویژه و هماهنگ و موزونی داشت که کاملا ـ آن را از دیگر سخنانش متمایز می ساخت و تفاوت آشکاری میان این کتاب با سایر سخنان وی مشهود و محسوس بود.

قرآن کریم با اشاره به این نکات می فرماید: «وَ ما کنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کتاب وَ لا تَخُطُّهُ بِیمِینِک إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ» ۱.

و در جای دیگر می فرماید: «قُلْ لَوْ شاءَ اللّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَیکمْ وَ لا أَدْراکمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِیکمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ» ۲ یعنی: اگر خدا خواسته بود این کتاب را بر شما تلاوت نمی کردم و شما

را از آن، آگاه نمی ساختم، چه اینکه قبلاً عمری را در میان شما سپری کردم (در حالی که نمونه ای از این سخنان از من نشیدند) مگر نمی فهمید؟!

*****

۱. ر. ك: سوره عنكبوت، آيه ۴۸.

۲. ر. ك: سوره يونس، آيه ۱۶.

(صفحه ۲۶۶)

و به احتمال قوی، آیه (۲۳) از سوره بقره «فَأْتُوا بِسُورَه مِنْ مِثْلِهِ» نیز اشاره به همین جهت اعجاز است یعنی احتمال قوی دارد که ضمیر «مثله» به «عبدنا» برگردد.

حاصل آنکه: اگر به فرض محال، امکان داشته باشد که صدها گروه دانشمند و متخصص با همکاری و همیاری یکدیگر، چنین کتابی را تهیه کنند اما هرگز یک فرد درس نخوانده، از عهده چنین کاری بر نخواهد آمد.

بنابراین، ظهور چنین کتابی با این ویژگیها از فرد تحصیل نکرده ای، مبین جهت دیگری از جهات اعجاز آن می باشد.

ج. هماهنگی و عدم اختلاف

قرآن کریم، کتابی است که در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) که دورانی بحرانی و پرماجرا و توأم با فراز و نشیبها و حوادث تلخ و شیرین فراوان بود نازل گردید ولی این دگرگونیهای عجیب، تأثیری در انسجام مطالب و شیوه اعجازآمیز آن نگذاشت و همین هماهنگی و یکنواختی آن از نظر شکل و محتوی، جهت دیگری از جهات اعجاز بشمار می رود که مانند دو جهت دیگر، در خود قرآن به آن، اشاره شده است در آنجا که می فرماید: «أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كثِيراً» ۱.

توضیح آنکه: هر انسانی دست کم، دستخوش دو نوع دگرگونی قرار می گیرد: یکی آنکه تدریجاً بر معلومات و مهارتهایش افزوده می شود و افزایش دانشها و توانشها در

سخنانش انعکاس می یابد و طبعاً در فاصله زمانی بیست ساله، تفاوت و اختلاف چشمگیری بین گفتارهایشان نمایان می گردد.

دو دیگر، آنکه حوادث گوناگون زندگی، موجب پیدایش حالات روانی و احساسات و عواطف مختلفی از قبیل بیم و امید غم و شادی و هیجان و آرامش می شود و اختلاف این حالات، تأثیر بسزایی در اندیشه و گفتار و کردار شخص می گذارد و طبعاً با شدت یافتن این دگرگونیها، سخنان وی هم دچار اختلاف شدیدی می گردد و در حقیقت تغییرات گفتار، تابعی از تغییرات حالات روانی است که آنها هم به نوبه خود، تابع اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی می باشد.

*****

۱. ر. ک: سوره نساء، آیه ۸۲.

(صفحه ۲۶۷)

اکنون اگر فرض کنیم که قرآن کریم، دستبافت شخص پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) به عنوان یک انسان محکوم دگرگونیهای یاد شده، باشد با توجه به شرایط بسیار متغیر زندگی آن حضرت، می بایست از نظر شکل و محتوی، دارای اختلافات فراوانی باشد در صورتی که اثری از چنین اختلافات، در آن مشاهده نمی شود.

پس نتیجه می گیریم که هماهنگی و عدم اختلاف در مضامین قرآن و در سطح بلاغت اعجازآمیز آن، نشانه دیگری از صدور این کتاب شریف، از منبع علم ثابت و نامتناهی خدای متعال است که حاکم بر طبیعت و نه محکوم پدیده های دگرگون شونده آن می باشد.

۳۳ مصونیت قرآن از تحریف

مقدّمه

(صفحه ۲۷۱)

چنانکه قبلا اشاره شد دلیل ضرورت نبوت، اقتضاء دارد که پیامهای الهی به طور سالم و دست نخورده، در دسترس انسانها قرار گیرد تا بتوانند از آنها برای پیمودن راه سعادت دنیا و آخرتشان بهره بگیرند.

بنابراین، مصونیت قرآن کریم تا هنگام ابلاغ به مردم، مانند هر کتاب آسمانی، بعد

از آنکه در اختیـار مردم، قرار گرفت کمـابیش دسـتخوش تحریفـات و تغییراتی گردیـد و یـا پس از چنـدی به دست فراموشـی سپرده شد چنانکه امروز اثری از کتاب حضـرت نوح و حضرت ابراهیم (علیهماالسلام) در دست نیست و کتاب حضرت موسی و حضـرت عیسـی (علیهماالسـلام) به صورت اصـلی، یافت نمی شود. با توجه به این مطلب، سؤالی مطرح می شود که: از کجا بدانیم که آنچه امروز به نام آخرین کتاب آسمانی در دست ماست همان کتابی است که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلّم) نازل شده و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن، راه نیافته و نه چیزی بر آن افزوده و نه چیزی از آن، کاسته شده است؟

البته کسانی که اندک آشـنایی با تاریخ اسـلام و مسـلمین داشته باشند و از اهتمام رسول اکرم و جانشینان معصومش (صلی الله علیه و علیهم) به کتابت و ضـبط آیات قرآن، آگاه باشند و همچنین از اهتمام مسلمانان به حفظ کردن آیات قرآن، مطلع باشند به طوری که تنهـا در یـک جنـگ، عـدد شـهدایی که حافظ قرآن بودنـد به هفتاد نفر رسـید و نیز از نقل متواتر قرآن در طول چهارده قرن و اهتمام به شمارش آیات و کلمات و حروف و مانند آنها با خبر باشند چنین

کسانی احتمال کمترین تحریف در این کتاب شـریف را نخواهند داد. ولی صرف نظر از این قرائن یقین آور تاریخی، می توان مصونیت قرآن کریم را بـا بیـانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، نیز ثابت کرد یعنی می توان نخست، زیاد نشـدن چیزی بر قرآن کریم را با دلیل عقلی ثابت کرد و

بعد از ثابت شدن اینکه قرآن موجود، از طرف خدای متعال است با استناد به آیات آن، کاسته نشدن چیزی از آن را نیز به اثبات رساند.

از این روی، موضوع مصونیت قرآن شریف از هر گونه تحریف را در دو بخش جداگانه، مورد بررسی قرار می دهیم.

زیاد نشدن چیزی بر قرآن

زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم، مورد اجماع همه مسلمانان بلکه مورد اتّفاق همه آگاهان جهان است و هیچگونه حادثه ای که منشأ احتمال افزایش چیزی بر قرآن شود روی نداده، و هیچگونه سندی برای چنین احتمالی، قابل ارائه نیست. در عین حال، می توان فرض افزایش را با دلیل عقلی نیز ابطال کرد به این بیان:

اگر فرض شود که مطلب تامّی بر قرآن، افزوده شده معنایش این است که آوردن مثل قرآن، امکان داشته است و چنین فرضی با اعجاز قرآن و عدم توانایی بشر برآوردن مثل آن، سازگار نیست و اگر فرض شود که تنها یک کلمه یا آیه کوتاهی (مانند «مُدْهامَّتانِ») ۱ افزوده شده لازمه اش این است که نظم سخن بهم خورده باشد و از صورت اصلی اعجاز آمیزش خارج شده باشد و در این صورت، قابل تقلید و آوردن مثل آن خواهد بود. زیرا نظم اعجازآمیز عبارات قرآنی، به انتخاب کلمات و حروف نیز بستگی دارد و با دگرگونی آنها از حالت اعجازآمیز، خارج می شود.

پس به همان دلیلی که معجزه بودن قرآن کریم، ثابت شد محفوظ بودن آن از اضافات نیز ثابت می شود. چنانکه با همین دلیل، کم شدن کلمات یا جملاتی که موجب خروج آیات از حالت اعجاز باشد نفی می گردد و اما عدم حذف یک سوره کامل یا یک مطلب تامّ به گونه ای

*****

.۱

ر. ك: سوره الرحمن، آيه ۶۴.

که موجب خارج شدن بقیه آیات از حالت اعجاز نباشد احتیاج به دلیل دیگری دارد.

کم نشدن چیزی از قرآن

بزرگان علماء اسلام از شیعه و سنّی، تصریح و تأکید کرده اند به اینکه: همآن گونه که چیزی بر قرآن کریم، افزوده نشده چیزی هم از آن کم نشده است و برای این مطلب، دلایل فراوانی آورده اند. ولی متأسفانه در اثر نقل پاره ای روایات مجعول در کتب حدیث فریقین، و برداشت نادرست از برخی روایات معتبر ۱ بعضی احتمال داده اند و یا حتی تأیید کرده اند که آیاتی از قرآن کریم، حذف شده است.

اما علاوه بر وجود قرائن قطعی تاریخی بر مصونیت قرآن کریم از هر گونه تحریفی خواه به زیاد کردن باشد و خواه به حذف کردن و علاوه بر اینکه حذفی که موجب بهم خوردن نظم اعجازآمیز آن باشد به وسیله دلیل اعجاز، نفی می شود می توان مصونیت از حدف آیه یا سوره مستقل را از خود قرآن کریم، استفاده کرد.

یعنی بعد از آنکه ثابت شد که همه قرآن موجود، کلام خداست و چیزی بر آن، افزوده نشده، مفاد آیات آن به عنوان محکمترین دلایل نقلی و تعبّدی، حجت می شود و یکی از مطالبی که از آیات کریمه قرآن به دست می آید همین است که خدای متعال، مصونیت این کتاب را از هر گونه تحریفی ضمانت کرده است برخلاف سایر کتب آسمانی که نگهداری آنها بعهده مردم گذاشته شده بود ۲.

این مطلب از آیه (۹) از سوره حجر، استفاده می شود که می فرماید: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ».

این آیه شریفه از دو جمله، تشکیل یافته است: در جمله اول «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكر»

بر این مطلب، تأکید شده که قرآن کریم از طرف خدای متعال، نازل شده و در هنگام نزول، هیچگونه تصرفی

*****

۱. ماننـد روایاتی که در مقام تفسیر آیات و ذکر بعضـی از مصادیق آنها، یا در مقام ابطال تفسیرهای غلط و تحریفهای معنوی است و از آنها چنین برداشت شده که دلالت بر حذف کلمات یا عباراتی از قرآن کریم دارد.

۲. چنـانکه در آیـه (۴۴) از سوره مائـده دربـاره علمـاء یهود و نصـاری می فرمایـد: «بِمَـا اسْتُحْفِظُوا مِنْ کتـابِ اللّهِ وَ کانُوا عَلَیهِ شُهَداء».

(صفحه ۲۷۴)

در آن، صورت نگرفته است و در جمله دوم «إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ» با استفاده مجدّد از ادوات تأکیـد و هیئتی که دلالت بر استمرار می کند محفوظ بودن همیشگی قرآن از هر گونه تحریفی تضمین شده است.

ایـن آیـه هر چنـد دلالـت بر اضـافه نشـدن چیزی بر قرآن نیز دارد لیکـن استدلال به آن برای نفی این قسم از تحریـف، نـوعی استدلال دوری است زیرا فرض زیاد شدن چیزی بر قرآن، شامل زیاد شدن همین آیه هم می شود و ابطال چنین فرضی با خود این آیه، صـحیح نیست. از این روی، ما آن فرض را با استناد به دلیل معجزه بودن قرآن کریم، ابطال کردیم و سپس با استفاده از این آیه شـریفه، محفـوظ بودن آن را از حـذف آیه یـا سوره مستقلّی (به نحوی که موجب بهم خوردن نظم اعجـازآمیز آن نشود) را نیز ثابت کردیم و بدین ترتیب، مصونیت قرآن کریم از تحریف به زیادی و حذف، با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، ثابت می شود.

در پایان لازم است این نکته را خاطر نشان کنیم که منظور از مصونیت

قرآن شریف از تحریف این نیست که هر جا کتابی بنام قرآن یافت شود قرآن کامل و محفوظ از اشتباهات کتابتی یا قرائتی باشد و یا هیچگونه تفسیر غلط و تحریف معنوی درباره آن، امکان نداشته باشد و یا آیات و سوره های آن به ترتیب نزول، تنظیم شده باشد، بلکه منظور این است که قرآن کریم چنان در میان بشر باقی بماند که طالبان حقیقت، امکان دسترسی به همه آیات آن بدان گونه که نازل شده است داشته باشند. بنابراین، ناقص بودن یا غلط داشتن بعضی از نسخه های قرآن، یا اختلاف قرائن ها، یا تنظیم آیات و سوره های آن برخلاف ترتیب نزول، یا وجود تحریفهای معنوی و انواع تفسیر به رِأی، منافاتی با مصونیت قرآن کریم از تحریف مورد بحث ندارد.

(صفحه ۲۷۵)

پرسش

۱ - زمینه طرح مسأله «مصونیت قرآن از تحریف» را بیان کنید.

۲ - چه شواهد تاریخی بر مصونیت قرآن، وجود دارد؟

۳ - مصونیت قرآن را با چه بیانی می توان اثبات کرد؟

۴ - زیاد نشدن چیزی بر قرآن را اثبات کنید.

۵ - به چه دلیل، چیزی از قرآن، کم نشده است؟

۶ - آیا با همین دلیل می توان ثابت کرد که چیزی بر قرآن، اضافه نشده است؟ چرا؟

۷ - توضیح دهید که نقص و غلط در بعضی از نسخه های قرآن و اختلافات قرائات، یا اختلاف ترتیب کتابت آیات و سوره های آن با ترتیب نزول، یا وجود تفسیرهای نادرست و تحریفهای معنوی، منافاتی با مصونیت قرآن از تحریف مورد بحث ندارد.

۳۴ جهانی و جاودانی بودن اسلام

مقدّمه

(صفحه ۲۷۹)

دانستیم که ایمان به همه پیامبران و پذیرفتن همه پیامهای ایشان ضرورت دارد ۱ و انکار یک پیامبر یا انکار یکی از احکام و پیامهای او به معنای انکار ربوبیت تشریعی الهی و نظیر کفر ابلیس می باشد.

بنابراین، بعد از ثابت شدن رسالت پیامبر اسلام (ص) ایمان به آن حضرت و ایمان به همه آیاتی که بر او نازل شده و همه

احکام و قوانینی که از طرف خدای متعال آورده است ضرورت دارد.

اما ایمان آوردن به هر پیامبر و کتاب آسمانی او مستلزم ضرورت عمل بر طبق شریعت وی نیست چنانکه مسلمانان، ایمان به همه پیامبران عظام (علیهم السلام) و به همه کتب آسمانی دارند ولی نمی توانند و نباید به شرایع پیشین، عمل کنند و قبلا نیز اشاره شد که وظیفه عملی هر امتی عمل کردن به دستورات پیامبر همان امت است ۲. پس ضرورت عمل کردن همه مردم به شریعت اسلام در صورتی ثابت می شود

که رسالت پیامبر اسلام، اختصاص به قوم خاصی (مانند عرب) نداشته باشد و نیز پیامبر دیگری بعد از آن حضرت مبعوث نشده باشد که شریعت وی را نسخ کند و به دیگر سخن: اسلام، دین جهانی و جاودانی

*****

۱. (۱) و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.

۲. (۱) و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.

(صفحه ۲۸۰)

باشد.

از این روی، لازم است این مسأله را مورد بحث قرار دهیم که: آیا رسالت پیامبر اسلام (ص) جهانی و جاودانی است، یا اختصاص به قوم معین یا زمان محدودی داشته است؟

روشن است که چنین مسأله ای را نمی توان با روش عقلی خالص، مورد بررسی قرار داد بلکه باید از روش تحقیق در علوم نقلی و تاریخی، بهره گرفت یعنی باید به اسناد و مدارک معتبر، مراجعه کرد.

و کسی که حقّانیت قرآن کریم و نبوّت و عصمت پیامبر اسلام (ص) را احراز کرده باشد برای وی هیچ مدرکی معتبرتر از کتاب و سنت نخواهد بود.

جهانی بودن اسلام

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه خاصی، از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی هم که ایمان به آن ندارند می دانند که دعوت اسلام، همگانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاصّی نبوده است.

افزون بر این، شواهد تاریخی فراوان وجود دارد که پیامبر اکرم (ص) به سران کشورها مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و شامات و نیز به رؤسای قبائل مختلف عرب و ... نامه نوشتند و پیک ویژه بسوی آنان گسیل داشتند و همگان را دعوت به پذیرفتن این دین مقدّس کرده از پیامدهای وخیم کفر و استنکاف

از پذیرفتن اسلام، بر حذر داشتند ۱ و اگر دین اسلام، جهانی نبود چنین دعوت عمومی انجام نمی گرفت و سایر اقوام و امتها هم عذری برای عدم پذیرش می داشتند.

بنابراین نمی توان بین ایمان به حقّانیت اسلام و ضرورت عمل بر طبق این شریعت الهی، تفکیکی قائل شد و در نتیجه، کسانی را از موظف بودن به پیروی عملی از این آیین الهی، مستثنی دانست.

*****

۱. نامه های پیامبر اکرم (ص) در کتابهای معتبر تاریخی، ضبط شده و مجموعه آنها به صورت کتاب مستقلی بنام «مکاتب الرسول» گردآوری شده است.

(صفحه ۲۸۱)

دلایل قرآنی بر جهانی بودن اسلام

همآن گونه که اشاره شد بهترین دلیل و معتبرترین مدرک برای اثبات اینگونه مطالب، قرآن کریم است که حقّانیت و اعتبار آن در درسهای گذشته، واضح گردید و کسی که یک مرور اجمالی بر این کتاب الهی بکند با کمال روشنی در خواهد یافت که دعوت آن، عمومی و همگانی است و اختصاص به قوم و اهل نژاد و زبان معینی ندارد.

از جمله، در آیات زیادی همه مردم را به عنوان «یا أَیهَا النّاس» ۱ «یا بَنِی آدَم» ۲ مورد خطاب، قرار داده و هدایت خود را شامل همه انسانها «النّاس ۳ و الْعالَمِین ۴» دانسته است و همچنین در آیات فراوانی رسالت پیامبر اکرم (ص) را برای همه مردم «النّاس ۵ و الْعالَمِین ۶» ثابت کرده، و در آیه ای شمول دعوت وی را نسبت به هر کسی که از آن، مطّلع شود مورد تأکید قرار داده است ۷ و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اهل کتاب» مورد خطاب و عتاب قرار داده ۸ و رسالت پیامبر اکرم (ص) را در مورد آنان تثبیت

فرموده، و اساساً هدف از نزول قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) را پیروزی اسلام بر سایر ادیان، شمرده است ۹.

بـا توجه به این آیـات، جـای هیچگونه شـک و شـبه های درباره همگانی بودن دعوت قرآن کریم و جهانی بودن دین مقـدّس اسلام، باقی نمی ماند.

جاودانی بودن اسلام

آیـات مزبور همـآن گونه که بـا بکـار گرفتن الفـاظ عـامّ (ماننـد بنی آدم و الناس و العالمین) و با متوجه کردن خطاب به اقوام غیرعرب و پیروان سایر ادیان (مانند «یا أَهْلَ الْکتاب») عمومیت و جهانی بودن اسلام را ثابت می کند همچنین با اطلاق زمانی، محدودیت و مقید بودن آن را به

*****

۱. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۱، سوره نساء: آیه ۱، ۱۷۴، سوره فاطر: آیه ۱۵.

۲. ر. ک: سوره اعراف: آیه ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۵، سوره یس: آیه ۶۰.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۸۵، ۱۸۷، سوره آل عمران: آیه ۱۳۸، سوره ابراهیم: آیه ۱، ۵۲، سوره جاثیه: آیه ۲۰، سوره زمر: آیه ۴۱، سوره نحل: آیه ۴۴، سوره کهف: آیه ۵۴، سوره حشر: آیه ۲۱.

۴. ر. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴، سوره تکویر: آیه ۲۷، سوره قلم: آیه ۵۲.

۵. ر. ک: سوره نساء: آیه ۷۹، سوره حج: آیه ۴۹، سوره سبأ: آیه ۲۸.

۶. ر. ک: سوره انبیاء: آیه ۱۰۷، سوره فرقان: آیه ۱.

۷. ر. ک: سوره انعام: آیه ۱۹.

۸. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، سوره مائده: آیه ۱۵، ۱۹.

۹. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صف: آیه ۹.

زمان معینی نفی می کند و به ویژه، تعبیر «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» ۱ جای

هیچگونه شبه های باقی نمی گذارد. همچنین می توان به آیه (۴۲) از سوره فصّلت، استدلال کرد که می فرماید: «وَ إِنَّهُ لَکتابٌ عَزِیزٌ. لا ـ یأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَینِ یـدَیهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکیم حَمِیـد» و دلالت دارد بر اینکه هیچگاه قرآن کریم، صحّت و اعتبار خود را از دست نخواهـد داد. نیز دلایل خاتمیت پیامبر اسـلام (ص) (که در درس دیگری مورد بحث، واقع می شود) هر گونه توهّمی را نسبت به امکـان نسـخ شـدن این دین الهی به وسیله پیـامبر و شـریعت دیگری، باطـل می سـازد و نیز روایـات فراوانی به این مضـمون، وارد شـده است: «حلال محمـد حلال الی یوم القیامه، و حرامه حرام الی یوم القیامه» ۲ علاوه بر اینکه جاودانی بودن اسلام، مانند جهانی بودن آن، از ضروریات ان دین الهی و بی نیاز از دلیلی زائد بر دلایل حقّانیت اسلام است.

حلّ چند شبهه

دشمنان اسلام که برای جلوگیری از گسترش این دین الهی، از هیچگونه تلاشی فروگذار نکرده و نمی کنند، درصدد برآمدند که با القاء شـبهاتی چنین وانمود کنند که دین اسـلام فقط برای مردم عربسـتان نازل شده و رسالتی نسـبت به سایر مردم نداشته است!

از جمله به آیـاتی تشبّث کرده انـد که پیامبر اکرم (ص) را مأمور هـدایت خویشان و نزدیکان خودش یا اهل مکه و حوالی آن کرده است ۳ و نیز آیه (۶۹) از سوره مائده که بعد از اشاره به یهود و صابئین و نصاری، ملاک سعادت را ایمان و عمل صالح می دانـد و نامی از پذیرفتن دین اسـلام به عنوان شـرط سعادت نمی برد. علاوه بر اینکه در فقه اسـلامی اهل کتاب، همسـنگ مشرکان نیستند بلکه با پرداختن جزیه (بجای خمس

و زکاتی که مسلمانان می پردازند) امنیت ایشان در پناه دولت اسلامی حفظ می شود و می توانند به احکام شریعت خودشان عمل کنند و این، نشانه به رسمیت شناختن این ادیان است.

در پاسخ باید گفت: آیاتی که خویشان پیامبر اکرم (ص) و اهل مکه را ذکر می کند درصدد

*****

۱. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صف: ۹.

۲. ر. ک: کافی: ج ۱، ص ۵۷، ج ۲، ص ۲۶۰، ج ۲۴، ص ۲۸۸، وسایل الشیعه: ج ۱۸، ص ۱۲۴.

۳. ر. ک: سوره شعراء: آیه ۲۱۴، سوره انعام: آیه ۹۲، سوره شوری: آیه ۷، سوره سجده: آیه ۳، سوره قصص: آیه ۴۶، یس ۵ و ۶.

بیان مراحل دعوت است که از خویشان آن حضرت شروع می شود و سپس به سایر اهل مکه و حوالی آن، گسترش می یابد و سرانجام همه جهانیان را در برمی گیرد و چنین آیاتی را نمی توان مختصّ آیاتی شمرد که رسالت آن حضرت را جهانی می داند، زیرا علاوه بر آنکه لحن این آیات، ابای از تخصیص دارد، لازمه چنین تخصیصی «تخصیص اکثر» است که در عرف عقلاء، مستهجن و غیرقابل قبول می باشد.

و اما آیه یاد شده از سوره مائده، در مقام بیان این نکته است که صرف انتساب به این یا آن دین، برای رسیدن به سعادت حقیقی، کافی نیست بلکه عامل سعادت، ایمان واقعی و عمل به وظایفی است که خدای متعال برای بندگانش مقرّر فرموده است و طبق دلایلی که جهانی بودن و جاودانی بودن اسلام را اثبات می کند وظیفه همه مردم بعد از ظهور پیامبر اسلام، عمل به احکام و قوانین این دین است.

و اما امتیازی که

در اسلام برای اهل کتاب بر سایر کافران، منظور شده به معنای معاف بودن ایشان از پذیرفتن اسلام و عمل به احکام آن نیست بلکه در واقع، ارفاقی دنیوی است که بنابر مصالحی در حق آنان روا داشته شده و به اعتقاد شیعه، همین ارفاق هم موقّتی است و در زمان ظهور ولی عصر عجّل الله فرجه الشریف حکم نهایی ایشان اعلام، و با آنان مانند دیگر کافران رفتار خواهد شد و این مطلب را از جمله «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» می توان استفاده کرد

(صفحه ۲۸۴)

پرسش

۱ – در چه صورتی بر همه مردم جهان، لازم است که از شریعت اسلام، پیروی کنند؟

۲ – دلایل قرآنی بر جهانی و جاودانی بودن اسلام را بیان کنید.

۳ – چه دلایل دیگری برای این مطلب، وجود دارد؟

۴ – توضیح دهید آیاتی که پیامبر اسلام (ص) را مأمور هدایت نزدیکان و اهل مکه می کند دلیل اختصاص رسالت آن حضرت به ایشان نیست.

۵ – توضیح دهید که آیه (۶۹) از سوره مائده، دلالتی بر معاف بودن هیچ امتی از پیروی اسلام ندارد.

۶ – توضیح دهید که مجاز بودن اهل ذمّه به عمل کردن به شریعت خودشان نیز دلیل معذور بودن آنان از پذیرفتن شریعت اسلام نیست.

۳۵ خاتمیت

مقدّمه

(صفحه ۲۸۷)

با توجه به جاودانی بودن دین اسلام، احتمال مبعوث شدن پیامبری که شریعت اسلام را نسخ کند نفی می شود اما جای چنین توهّمی باقی می ماند که پیامبر دیگری بیاید که مبلغ و مروّج اسلام باشد، چنانکه بسیاری از پیامبران پیشین چنین مسئولیتی را بعهده داشته اند خواه پیامبرانی که معاصر پیامبر صاحب شریعت بوده اند مانند حضرت لوط (ع) که معاصر حضرت ابراهیم (ع) و تابع شریعت وی بود، و خواه پیامبرانی که بعد از پیامبر صاحب شریعت، مبعوث می شدند و از او تبعیت می کردند مانند اکثر انبیاء بنی اسرائیل، از این روی، باید موضوع خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را جداگانه مورد بحث قرار دهیم تا جای چنین توهّمی نیز باقی نماند.

دلیل قرآنی بر خاتمیت

یکی از ضروریات اسلام این است که سلسله پیامبران (علیهم الصلوه و السلام) با پیغمبر اسلام (ص) ختم شده و بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد و حتی بیگانگان نیز می دانند که این موضوع، از جمله اعتقادات اسلامی است که باید هر مسلمان به آن، معتقد باشد و از این روی، مانند سایر ضروریات دین، نیازی به استدلال نخواهد داشت. در عین حال، می توان این مطلب را هم از قرآن کریم هم از روایات متواتر، استفاده کرد.

قرآن کریم می فرماید: «ما کانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَد مِنْ رِجالِکمْ وَ لکنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ

(صفحه ۲۸۸)

النَّبِیین» ۱ و صریحاً آن حضرت را خاتم همه پیامبران معرفی می کند.

بعضی از دشمنان اسلام درباره دلالت این آیه بر خاتمیت پیامبر اکرم (ص) دو اشکال را مطرح کرده اند:

یکی آنکه: واژه «خاتم» به معنای انگشتری نیز آمده است، و شاید در این آیه هم همین معنی «انگشتری» منظور

باشد.

دو دیگر آنکه: به فرض اینکه خاتم به همان معنای معروف باشد مفاد آیه این است که سلسله «نبیین» به وسیله آن حضرت ختم شده نه اینکه سلسله «رسولان» هم ختم شده باشد.

پاسخ اشکال اول این است که خاتم به معنای وسیله ختم کردن و پایان دادن (= ما یخْتِم به الشی) است و انگشتری هم از این جهت خاتم نامیده شده که به وسیله آن، نامه و مانند آن را ختم و مهر می کرده اند.

پاسخ اشکال دوم این است که هر پیامبری که دارای مقام رسالت باشد دارای مقام نبوت هم هست و با پایان یافتن سلسله انبیاء، سلسله رسولان هم پایان می یابد و چنانکه قبلا نیز گفته شد ۲ هر چند مفهوم «نبی» اعم از مفهوم «رسول» نباشد اما از نظر مورد، نبی اعم از رسول است.

دلایل روایی بر خاتمیت

موضوع خاتمیت پیغمبر اسلام (ص) در صدها روایت نیز مورد تصریح و تأکید قرار گرفته که از جمله آنها حدیث منزلت است ۳ که شیعه و سنّی به تواتر، آن را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند به طوری که جای هیچ شک و شبه های در صدور مضمون آن، باقی نمی ماند و آن این است:

هنگامی که پیامبر اکرم (ص) برای جنگ تبوک از مدینه حرکت می کردند امیرمؤمنان علی

*****

۱. ر. ک: سوره احزاب، آیه ۴۰

۲. ر. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.

۳. ر. ک: بحارالانوار: ج ۳۷، ص ۲۵۴ - ۲۸۹، صحیح بخاری: ج ۳،، ص ۵۸، صحیح مسلم: ج ۲، ص ۳۲۳، سن ابن ماجه: ج ۱، ص ۲۸، مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۰۹، مسندابن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، و ج ۲، ص

(صفحه ۲۸۹)

(علیه السلام) را برای رسیدگی به کارهای مسلمانان بجای خود گماشتند. آن حضرت از اینکه از فیض شرکت در این جهاد، محروم می شوند اندوهگین شدند و اشک از چشمانشان جاری شد. پیامبر اکرم (ص) به آن حضرت فرمودند: اَما تَرْضی اَن تَکونَ مِنّی بِمَنزِلَهِ هارُون مِنْ مُوسی الّا انّه لا نَبِی بَعدی» ۱ آیا راضی نیستی که نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی باشی و بلافاصله این جمله را اضافه کردند: «با این تفاوت که بعد از من پیامبری نیست» تا جای هیچگونه توهّمی باقی نماند.

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: أَیهَا النّاسُ إِنَّهُ لا نَبِی بَعدی و لا سنّهَ بَعد سنّتی ...» ۲.

همچنین در چندین خطبه نهج البلاغه ۳ و در روایات و ادعیه زیاراتی که از ائمه اطهار (علیهم الصلاه و السلام) نقل شده بر این مطلب، تأکید شده است که نقل آنها به درازا می کشد.

راز ختم نبوّت

قبلا اشاره کردیم ۴ که حکمت تعدّد پیامبران و پی در پی آمدن آنان این است که از سویی در زمانهای پیشین، تبلیغ رسالت الهی در همه اقطار زمین و در میان همه امتها به وسیله یک فرد، میسّر نبوده است؛ و از سوی دیگر، گسترش و پیچیده شدن روابط و پیدایش پدیده های اجتماعی نوین، وضع قوانین جدید، یا تغییر قوانین قبلی را می طلبیده است؛ و از سوی دیگر، تحریفها و دگرگونیهایی که به مرور زمان و در اثر دخالتهای جاهلانه و مغرضانه افراد و گروه هایی پدید می آمده نیاز به تصحیح تعالیم الهی را به وسیله پیامبر دیگری به وجود می آورده است.

*****

۱. ر. ک: وسایل الشیعه: ج ۱، ص

۱۵، خصال: ج ۱، ص ۳۲۲، خصال: ج ۲، ص ۴۸۷.

۲. ر. ك: وسایل الشیعه: ج ۱۸، ص ۵۵۵، من لا یحضره الفقیه: ج ۴، ص ۱۶۳، بحارالانوار: ج ۲۲، ص ۵۳۱، کشف الغّمه: ج ۱، ص ۲۱.

۳. ر. ك: نهج البلاه، خطبه اول، خطبه ۶۹، ۸۳، ۸۷، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۹۳، ۲۳۰.

۴. ر. ك: درس بیست و نهم از همین کتاب.

(صفحه ۲۹۰)

بنابراین، در شرایطی که تبلیغ رسالت الهی در همه جهان به وسیله یک پیامبر و به کمک یاران و جانشینان وی میسّر باشد؛ و احکام و قوانین یک شریعت، پاسخگوی نیازهای حال و آینده جامعه باشد و پیش بینی های لازم برای مسائل نوظهور، در آن شریعت شده باشد؛ و نیز تضمینی برای بقاء و مصونیت آن از تحریفات، وجود داشته باشد دیگر موجبی برای مبعوث شدن پیامبر دیگری نخواهد بود.

اما دانشهای عادی انسانها توان تشخیص چنین شرایطی را ندارد و خدای متعال است که با علم نامتناهی خود، زمان تحقق این شرایط را می داند و اوست که می تواند ختم نبوّت را اعلام کند چنانکه این کار را در آخرین کتاب آسمانیش انجام داده است.

ولی ختم نبوّت به معنای قطع رابطه هدایت بین خدا و بندگان نیست بلکه هر گاه خدای متعال صلاح بداند می تواند از علوم غیبی، به بندگان شایسته اش افاضه فرماید هر چند به صورت «وحی نبوّت» نباشد چنانکه به عقیده شیعه، چنین علومی را به امامان معصوم (علیهم الصلوه و السلام) عطا کرده است و به خواست خدا در درسهای آینده به بررسی مطالب مربوط به امامت خواهیم پرداخت.

پاسخ به یک شبهه

از بیان فوق به دست آمد که راز ختم نبوت این است

که اولا پیامبر اسلام (ص) می توانست به کمک یاران و جانشینانش رسالت خود را به گوش جهانیان برساند، و ثانیاً مصونیت کتاب آسمانی وی از هر گونه تحریفی تضمین شده است، و ثالثاً شریعت اسلام، توان پاسخگویی به نیازهای بشر تا پایان جهان را دارد.

ولی ممکن است کسی درباره مطلب اخیر، شبه های را به این صورت، مطرح کند: همآن گونه که در گذشته، پیچیده شدن روابط اجتماعی، اقتضای وضع احکام جدید یا تغییر احکام پیشین را داشته و از این روی، پیامبر دیگری مبعوث می شده است و بعد از پیامبر اسلام (ص) هم دگرگونیهای چشمگیری رخ داده و روابط اجتماعی، پیچیده تر شده است، و از کجا این گونه تحولات، اقتضای شریعت جدیدی نداشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: همآن گونه که اشاره شد تعیین اینکه چگونه تحوّلاتی اقتضای تغییر

(صفحه ۲۹۱)

قوانین بنیادی را دارد در حدّ توان انسانهای عادی نیست زیرا ما احاطه به علل و حکمتهای احکام و قوانین نداریم بلکه از دلایل جاودانی بودن اسلام و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) کشف می کنیم که احتیاجی به تغییر قوانین بنیادی اسلام نخواهد بود.

البته ما پیدایش پاره ای از پدیده های اجتماعی نوین که اقتضای وضع مقررات جدید دارد را نفی نمی کنیم اما در شریعت اسلام برای وضع این گونه مقررات جزیی، اصول و قواعدی پیش بینی شده که مقامات صلاحیت دار می توانند براساس آنها مقررات لازم را وضع کنند و به اجراء در آورند و تفصیل مطلب را باید در فقه اسلام در مبحث اختیارات حکومت اسلامی (امام معصوم و ولی فقیه) جستجو کرد.

پرسش

۱ – بعد از اثبات جاودانی بودن اسلام، چه نیازی به بحث درباره خاتمیت،

وجود دارد؟

۲ - چگونه می توان خاتمیت را با دلیل قرآنی، اثبات کرد؟

۳ - شبهات مربوط به این دلیل را ذکر، و پاسخ آنها را بیان کنید.

۴ - سه روایت از روایاتی که دلالت بر خاتمیت دارد را بیان کنید.

۵ - چرا سلسله پیامبران با آمدن پیامبر اسلام (ص) ختم شده است؟

۶ - آیا ختم نبوت به معنای مسدود شدن راه استفاده از علوم الهی است؟ چرا؟

۷ - آیا تحولات اجتماعی بعد از ظهور پیامبر اسلام (ص) اقتضای شریعت جدیدی ندارد؟ چرا؟

۸ - نیاز جامعه به مقرراتی برای پدیده های نوظهور، چگونه رفع می شود؟

امامت

۳۶ امامت

مقدّمه

(صفحه ۲۹۵)

پیامبر گرامی اسلام (ص) بعد از مهاجرت به مدینه، و حمایت بی دریغ مردم آن شهر از آن حضرت و از مسلمانانی که از مکه مهاجرت می کردنـد (مهاجرین) که موجب مفتخر شـدن ایشان به لقب «انصار» گردیـد یک جامعه اسـلامی را پی نهادنـد و به تـدبیر امور آن پرداختنـد و مسـجدالنبی علاوه بر آنکه محـل عبـادت و تبلیغ رسالات الهی و تعلیم و تربیت مردم بود پناهگـاه مهاجرین و محرومان نیز بود و در همانجا به وضع اقتصادی ایشان رسیدگی می شد، و همچنین محل قضاوت و فصل خصومت و تصـمیم گیری هـای نظـامی و اعزام نیرو به جبهه هـای جنـگ و پشتیبـانی از جبهه هـا و سـایر مسائل حکومتی بود و در یک جمله، اداره امور دین و دنیـای مردم به دست پیـامبر اکرم (ص) انجـام می گرفت و مسـلمانان، خود را موظف می دانسـتند که دسـتورات آن حضـرت را اطاعت کننـد زیرا خدای متعال، علاوه بر ایجاب مطلق اطاعت از آن حضـرت ۱ در خصوص مسائل سیاسی و قضایی و نظامی، اوامر مؤکدی به فرمانبرداری از

رسول اکرم (ص) صادر کرده بود ۲.

به دیگر سخن: پیامبر اکرم (ص) علاوه بر منصب نبوت و رسالت، و منصب تعلیم و تبیین

*****

۱. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۳۲، ۱۳۲، سوره نساء: آیات ۱۲، ۱۴، ۶۹، ۸۰، سوره مائده: آیه ۹۲، سوره انفال: آیات ۱، ۲۰، ۴۶، سوره توبه: آیه ۷۱، سوره نور: آیات ۵۱، ۵۴، ۵۶، سوره احزاب: آیات ۶۶، ۷۱، سوره حجرات: آیه ۱۴، سوره فتح: آیات ۱۶، ۱۷، سوره محمد: آیه ۳۲، سوره مجادله: آیه ۱۲، سوره ممتحنه: آیه ۱۲، سوره تغابن: آیه ۱۲، سوره جن: آیه ۲۳.

۲. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۱۵۲، سوره نساء: آیات ۴۲، ۵۹، ۶۵، ۱۰۵، سوره مائده: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷، سوره احزاب: آیات ۶، ۳۶، سوره مجادله: آیات ۸، ۹، سوره حشر: آیه ۷.

احکام اسلام، منصب الهی دیگری به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی نیز داشتند که منصبهای فرعی قضاوت و فرماندهی نظامی و ... از آن، اشتقاق می یافت و همآن گونه که دین اسلام، علاوه بر وظایف عبادی و اخلاقی، دارای احکام سیاسی و اقتصادی و حقوقی و ... بود پیامبر اسلام هم علاوه بر وظایف تبلیغ و تعلیم و تربیت، از طرف خدای متعال عهده دار اجرای احکام و قوانین الهی و دارای همه مقامات حکومتی بودند.

بدیهی است دینی که ادّعای رهبری همه جوامع بشری تا پایان جهان را دارد نمی تواند نسبت به اینگونه مسائل، بی تفاوت باشد و جامعه ای که براساس این دین به وجود می آید نمی تواند فاقد چنین مناصب سیاسی و حکومتی باشد، مناصبی که تحت عنوان «امامت» مندرج می شود.

اما سخن در این است که بعد از

رحلت پیامبر اکرم (ص) چه کسی باید عهده دار این مقام شود و آن را از چه کسی دریافت کند؟

آیا همآن گونه که خدای متعال این منصب را به پیامبر اکرم (ص) عطا فرموده بود به کسان دیگری نیز داده است و تصدّی این مقام تنها در سایه نصب الهی، مشروعیت می یابد یا اعطاء این مقام از طرف خدای متعال، اختصاص به پیامبر اکرم (ص) داشته و بعد از حضرت، مردم هستند که باید امامی برای خودشان برگزینند و او را فرمانروای خودشان قرار دهند و آیا براستی، مردم دارای چنین حقی هستند یا نه؟

و این، درست همان نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنّی است. یعنی از یک سوی، شیعیان معتقدند که امامت، منصبی است الهی که باید از طرف خدای متعال به کسانی که صلاحیت آن را دارند داده شود و خدای متعال به وسیله پیامبر اکرم (ص) این کار را انجام داده و امیرمؤمنان علی (علیه السلام) را جانشین بلافصل وی قرار داده و سپس یازده نفر از فرزندان او را یکی پس از دیگری برای تصدّی مقام امامت، تعیین و نصب فرموده است و از سوی دیگر، اهل سنت معتقدند که امامت الهی همانند نبوت و رسالت، با رحلت پیامبر اکرم (ص) خاتمه یافت و از آن پس، تعیین امام به مردم واگذاشته شد و حتی بعضی از بزرگان اهل سنت، تصریح کرده اند که اگر کسی به زور اسلحه، بر مردم مسلط شود بعد از تسلط، اطاعت وی بر

(صفحه ۲۹۷)

دیگران لازم خواهد بود ۱ و روشن است که چنین نظرهایی تا چه حدّ می تواند راه را برای سوء استفاده زورمندان و

جبّاران و حیله گران، باز کند و موجبات پراکندگی و انحطاط مسلمانان را فراهم آورد.

در حقیقت، اهل سنّت با پـذیرفتن مشروعیت امامت بـدون نصب الهی، نخستین پایه تفکیک دین از سیاست را نهاده اند و به عقیده شیعیان، همین امر، بزرگترین نقطه انحراف از مسیر صحیح اسلام راستین و پرستش خدای متعال، در همه ابعاد و شئون زنـدگی است و نیز خاستگاه هزاران انحراف دیگری است که از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) در میان مسلمانان، رخ داده یا خواهد داد.

از این روی، ضرورت دارد که شخص مسلمان، این موضوع را با کمال جدّیت و دور از هر گونه تقلید و تعصّب، مورد تحقیق و بررسی قرار دهد ۲ و مذهب حق را تشخیص داده با تمام توان، از آن حمایت کند.

ناگفته پیدا است که باید مصلحت کلی جهان اسلام را در نظر گرفت و از فراهم کردن زمینه برای بهره برداری دشمنان اسلام از اختلاف و رویارویی طرفداران مذاهب مختلف، دوری جست و نباید کاری کرد که موجب بروز شکاف در صفوف مسلمانان شود و نتیجه ای جز ضعف جامعه اسلامی نخواهد داشت. ولی از سوی دیگر، نباید حفظ وحدت و هماهنگی مسلمانان، مانع از تحقیق و تلاش در راه شناختن مذهب حق و ایجاد جوّ سالم برای بررسی مسائل امامت گردد مسائلی که حل صحیح آنها تأثیر بسزایی در سرنوشت مسلمانان و سعادت دنیا و آخرت آنان دارد.

*****

۱. ر. ک: الاحکام السلطانیه از ابویعلی، و ترجمه «السواد الاعظم» از ابوالقاسم سمرقندی، ص ۴۰ – ۴۲.

۲. خوشبختانه دانشمندان بزرگ در این زمینه هزاران کتاب به زبانهای مختلف و با شیوه های گوناگون نوشته و راه تحقیق را

کاملا بر روی جویندگان حق و حقیقت گشوده اند و برای نمونه می توان از این کتابها یاد کرد: عبقات الانوار، الغدیر، دلائل الصدق، غایه المرام، و اثباه الهداه.

و به کسانی که فرصت زیادی برای مطالعه ندارند سفارش می کنیم که کتاب «المراجعات» که مجموعه ای از مکاتبات بین دو نفر علماء شیعه و سنّی است و کتاب «اصل الشیعه و اصولها» که هر دو به زبان فارسی نیز ترجمه شده را مطالعه کنند.

(صفحه ۲۹۸)

مفهوم امامت

امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و هر کسی که متصدّی رهبری گروهی شود «امام» نامیده می شود و خواه در راه حق باشد یا در راه باطل، چنانکه در قرآن کریم، واژه «أَئِمَّةَ الْکفْر» ۱ درباره سران کفّار بکار رفته است، و کسی که نمازگزاران به او اقتداء می کنند «امام جماعت» نامیده می شود.

اما در اصطلاح علم کلام، امامت عبارت است از: «ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی».

و ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است، و گرنه تدبیر امور دنیوی جامعه اسلامی، جزیی از دین اسلام است.

از دیدگاه شیعه، چنین ریاستی هنگامی مشروع خواهد بود که از طرف خدای متعال باشد، و کسی که اصالتاً (و نه به عنوان نیابت) دارای چنین مقامی باشد معصوم از خطا در بیان احکام و معارف اسلامی و نیز مصون از گناهان خواهد بود. در واقع، امام معصوم همه منصب های پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارد و هم سخنان او در تبیین حقایق و قوانین و معارف اسلام، حجت است و هم فرمانهای وی در امور مختلف حکومتی واجب الاطاعه می باشد.

بدین ترتیب،

اختلاف شیعه و سنّی در موضوع امامت، در سه مسأله ظاهر می شود:

نخست آنکه امام باید از طرف خدای متعال باشد.

دوم آنکه باید دارای علم خدادادی و مصون از خطا باشد.

سوم آنکه باید معصوم از گناه باشد.

البته معصوم بودن، مساوی با امامت نیست زیرا به اعتقاد شیعه حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیها) هم معصوم بودند هر چند مقام امامت را نداشتند، چنانکه حضرت مریم (سلام الله علیها) نیز دارای مقام عصمت بوده اند و شاید در میان اولیاء خدا کسان دیگری نیز چنین مقامی را داشته اند هر چند ما اطلاعی از آنان نداریم و اساساً شناختن شخص معصوم جز از طریق

*****

۱. ر. ک: سوره توبه، آیه ۱۲

(صفحه ۲۹۹)

معرفی الهی، میسّر نیست.

پرسش

۱ - پیامبر اسلام (ص) غیر از نبوت و رسالت، چه منصب های الهی دیگری داشتند؟

۲ - نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنّی چیست؟

۳ - پذیرفتن امامت بدون نصب الهی، چه پیامدهایی داشته است؟

۴ - معنای لغوی و اصطلاحی امامت را بیان کنید.

۵ - مسائل بنیادی امامت کدامند؟

۳۷ نیاز به وجود امام

مقدّمه

(صفحه ۳۰۳)

بسیاری از کسانی که تعمق و ژرف نگری در مسائل اعتقادی ندارند چنین می پندارند که اختلاف شیعه و سنّی درباره امامت،

جز این نیست که شیعیان معتقدند پیامبر اکرم (ص) علی بن ابیطالب (ع) را برای جانشینی خود در اداره امور جامعه، تعیین کرده ولی اهل سنت معتقدند که چنین چیزی انجام نگرفته و مردم به دلخواه خود، فرمانروایی را تعیین کردند و او جانشین را شخصاً برگزید، و در مرحله سوم، تعیین فرمانروا به یک گروه شش نفری سپرده شد، و خلیفه چهارم بار دیگر با انتخاب عمومی تعیین گردید و بنابراین، روش خاصی برای تعیین فرمانروا در میان مسلمانان، وجود نداشته است و از این روی، بعد از خلیفه چهارم، هر کسی قدرت نظامی بیشتری داشت متصدی این مقام شد چنانکه در کشورهای غیراسلامی نیز کمابیش امر به همین منوال بود.

و به دیگر سخن: چنین تصور می کنند که شیعیان درباره تعیین نخستین امام، همان چیزی را معتقدند که اهل سنّت درباره تعیین خلیفه دوم از طرف خلیفه اول، اعتقاد دارند با این تفاوت که نظر پیامبر اکرم (ص) مورد قبول مردم واقع نشد ولی نظر خلیفه اول، از طرف مردم پذیرفته شد!

ولی صرف نظر از این سؤال که خلیفه اول، این حق را از کجا به دست آورده بود و چرا رسول خدا (ص)

براساس اعتقاد اهل سنّت به اندازه وی برای اسلام، دلسوزی نکرد و جامعه نوبنیاد اسلامی را بی سرپرست رها کرد با اینکه هنگام بیرون رفتن از مدینه برای جهاد،

جانشینی برای خودش معین می کرد و با اینکه خود آن حضرت از وقوع اختلافات و فتنه ها در امّتش خبر داده بود، صرف نظر از این سؤال ها و سؤال های دیگر، اساساً باید توجه داشت که اختلاف شیعه و سنّی، قبل از هر چیز در این است، که آیا امامت، یک مقام دینی و تابع تشریع و نصب الهی است یا یک سلطنت دنیوی و تابع عوامل اجتماعی و شیعیان معتقدند که حتی شخص پیامبر اکرم (ص) هم نقش استدلالی در تعیین جانشین خود نداشتند بلکه آن را به امر الهی، انجام دادند و در واقع، حکمت ختم نبوت با نصب امام معصوم، ارتباط دارد و با وجود چنین امامی است که مصالح لازم الاستیفاء جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) تأمین می شود.

از اینجا روشن می شود که چرا امامت از دیدگاه شیعه به عنوان یک «اصل اعتقادی» مطرح است نه به عنوان یک حکم فقهی فرعی، و چرا ایشان شرایط سه گانه (علم خدادادی، عصمت، نصب الهی) را در امام، معتبر می دانند، و چرا در عرف کلام شیعی، این مفاهیم با مفهوم مرجعیت در شناختن احکام الهی و حکومت و فرمانروایی بر جامعه اسلامی، عجین شده بدان گونه که گویی واژه امامت، بر همگی آنها دلالت می کند.

اینک با توجه به مفهوم امامت و موقعیت آن در میان مجموعه عقاید شیعه، به بیان صحّت این عقیده می پردازیم.

ضرورت وجود امام

در درس بیست و دوم روشن شد که تحقق یافتن

هـدف از آفرینش انسـان، منـوط به راهنمـایی وی به وسـیله وحی است، و حکمت الهی اقتضـاء داشـته که پیـامبرانی را مبعوث فرمایـد تا راه سـعادت دنیا و آخرت را به بشـر بیاموزند و این نیاز وی را برطرف سازند، و نیز به تربیت افراد مسـتعد بپردازند و آن را تا آخرین مرحله کمالی که بر ایشان میسّر است برسانند، و همچنین در صورتی که شـرایط اجتماعی، مساعد باشد اجراء قوانین اجتماعی دین را بعهده بگیرند.

و در درس سـی و چهارم و سی و پنجم توضیح دادیم که دین مقدّس اسلام، همگانی و جاودانی و نسخ ناشدنی است و بعد از پیامبر اسلام (ص) پیامبری نخواهد آمد و ختم نبوت در

(صفحه ۳۰۵)

صورتی با حکمت بعثت انبیاء وفق می دهد که آخرین شـریعت آسـمانی، پاسخگوی همه نیازهای بشر باشد و بقاء آن تا پایان جهان، تضمین شده باشد.

این ضـمانت، در مورد قرآن کریم، وجود دارد و خدای متعال، مصونیت این کتاب عزیز را از هر گونه تغییر و تحریفی تضمین کرده است. ولی همه احکام و قوانین اسـلام، از ظاهر آیات کریمه اسـتفاده نمی شود و فی المثل تعـداد رکعات نماز و کیفیت انجـام و صـدها حکـم واجب و مسـتحب آن را نمی تـوان از قرآن کریم به دست آورد و معمولاـ قرآن درصـدد بیـان تفاصـیل احکام و قوانین نیست و تعلیم و تبیین آنها را بعهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته تا با علمی که خدا به او عطا فرموده (غیر از وحی قرآنی) آنهـا را برای مردم بیان کنـد ۱ و بـدین ترتیب، حجیت و اعتبـار سـنّت آن حضـرت به عنوان یکی از منابع اصـیل برای شناخت اسلام، ثابت

می شود.

اما شـرایط دشوار زندگی آن حضرت مانند چند سال محصور بودن در شعب ابیطالب و ده سال جنگ با دشمنان اسلام، اجازه نمی داد که همه احکام و قوانین اسـلام را برای عموم مردم، بیان کنـد و همان انـدازه هم که اصـحاب فرا می گرفتند ضـمانتی برای محفوظ مانـدن نـداشت و حتی کیفیت وضو گرفتن آن حضـرت که سالهـا در مریی و منظر مردم بود مورد اختلاف، واقع شـد و در جـایی که احکام چنین عملی در معرض اختلاف باشـد عملی که روزانه مورد حاجت همه مسـلمانان بوده و هست و انگیزه چندانی برای تغییر و تحریف عمدی ندارد خطر اشتباه در نقل و تحریفات عمدی در مورد احکام دقیق و پیچیده به ویژه احکام و قوانینی که با هوسهای افراد و منافع گروهها برخورد می کند به مراتب بیشتر خواهد بود ۲.

بـا توجه به این نکـات، روشن می شود که هنگـامی دین اسـلام می توانـد به عنوان یک دین کامل و پاسـخگوی نیازهای همه انسانها تا پایان جهان، مطرح باشد که در متن دین، راهی برای تأمین مصالح ضروری جامعه، پیش بینی شده باشد مصالحی که با رحلت پیامبر اکرم (ص) در معرض تهدید و تفویت قرار می گرفت و این راه، چیزی جز نصب جانشین شایسته

*****

۱. ر. ك: سوره بقره: آیه ۱۵۱، سوره آل عمران: آیه ۱۶۴، سوره جمعه: آیه ۲، سوره نحل: آیات ۶۴ - ۶۶، سوره احزاب: آیه ۲۱، سوره حشر: آیه ۷.

۲. علامه امینی (ره) نام هفتصـد تن از دروغ پردازان و جعل کننـدگان حـدیث را در کتاب الغـدیر آورده انـد که به بعضـی از آنان بیش از یک صدهزار حدیث، نسبت داده شده است. (الغدیر، ج

۵، ص ۲۰۸، به بعد).

(صفحه ۳۰۶)

برای رسول اکرم (ص) نخواهد بود. جانشینی که دارای علم خدادادی باشد تا بتواند حقایق دین را با همه ابعاد و دقایقش بیان کند، و دارای ملکه عصمت باشد تا تحت تأثیر انگیزه های نفسانی و شیطانی واقع نشود و مرتکب تحریف عمدی در دین نگردد و نیز بتواند نقش تربیتی پیامبر اکرم (ص) را بعهده بگیرد و افراد مستعد را به عالیترین مدارج کمال برساند و همچنین در صورت مساعد بودن شرایط اجتماعی، متصدّی حکومت و تدبیر امور جامعه شود و قوانین اجتماعی اسلام را اجراء کند و حق و عدالت را در جهان گسترش دهد.

حاصل آنکه: ختم نبوت هنگامی که موافق با حکمت الهی خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد امامی که همه ویژگیهای پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارا باشد.

بدین ترتیب، هم ضرورت وجود امام، ثابت می شود؛ و هم لزوم علم خدادادی و مقام عصمت برای وی؛ و هم اینکه باید از طرف خدای متعال، نصب شود زیرا اوست که می داند چنین علمی و چنین ملکه ای را به چه کسی عطا فرموده و اوست که اصالتاً حق ولایت بر بندگانش را دارد و می تواند چنین حقی را در مرتبه نازلتر به افراد واجد شرایط بدهد.

لازم به تذکر است که اهل سنّت، هیچیک از این ویژگیها را برای هیچیک از خلفاء، قائل نیستند و نه ادّعای منصوب بودن آنان از طرف خدا و پیغمبر را دارند و نه ادّعای علم خدادادی و ملکه عصمت برای خلفاء. بلکه موارد زیادی از لغزشها و اشتباهات و عجز ایشان از پاسخگویی به سؤالات دینی مردم

را در کتابهای معتبر خودشان ثبت کرده اند و از جمله از خلیفه اول نقل کرده اند که گفت: «انّ لی شیطاناً یعترینی» و از خلیفه دوم نقل کرده انـد که بیعت با خلیفه اول را «فَلتَه» (کار عجولانه و حساب نشده) نامید ۱ و نیز بارها این جمله را به زبان آورد: «لو لا ـ علی لهلک عمر» ۲ و اما لغزشـهای خلیفه سوم ۳ و خلفـاء بنی امیه و بنی عبّاس، واضـحتر از آن است که نیازی به اشاره داشته باشد و هر کس اندک آشنایی با تاریخ مسلمین داشته باشد به قدر کافی، از این مطالب آگاه می باشد.

تنها شیعیان هستند که به وجود شرایط سه گانه در امامان دوازده گانه معتقدند و با توجه به

*****

۱. ر. ک: شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۲، ۱۵۸، ج ۳، ص ۵۷.

۲. ر. ک: الغدیر، ج ۶، ص ۹۳ به بعد.

۳. ر. ک: الغدیر، ج ۸، ص ۹۷ به بعد.

(صفحه ۳۰۷)

بیان فوق، صحّت اعتقاد ایشان در مسأله امامت، ثابت می شود و دیگر نیازی به دلایل تفصیلی نخواهـد بود. در عین حال، در درس آینده به بعضی از دلایل مستفاد از کتاب و سنّت، اشاره خواهیم کرد.

پرسش

۱ - دیدگاه شیعه در مسأله امامت و اختلاف آن را با دیدگاه اهل سنت بیان کنید.

۲ - چرا شیعیان، امامت را به عنوان یک «اصل اعتقادی» معتبر می دانند؟

۳ - ضرورت وجود امام را بیان کنید.

۴ - چه نتایجی از این بیان به دست می آید؟

۳۸ نصب امام

اشاره

(صفحه ۳۱۱)

در درس پیشین توضیح دادیم که ختم نبوت بدون نصب امام معصوم، خلاف حکمت الهی است و کامل بودن دین جهانی و جاودانی اسلام، منوط به این است که بعد از پیامبر اکرم (ص) جانشینان شایسته ای برای او تعیین گردند به گونه ای که به جز

مقام نبوت و رسالت، دارای همه مناصب الهی وی باشند.

این مطلب را می توان از آیات کریمه قرآن و روایات فراوانی که شیعه و سنّی در تفسیر آنها نقل کرده اند استفاده کرد:

از جمله در آیه سوم از سوره مائده می فرماید: «الْیوْمَ أَکمَلْتُ لَکمْ دِینَکمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیکمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکمُ الْإِسْلامَ دِیناً».

این آیه که به اتفاق مفسّرین در حجّه الوداع و تنها چند ماه قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص) نازل شد بعد از اشاره به ناامیدی کفّار از آسیب پذیری اسلام «الیومَ یئِسَ الّذین کفروا مِنْ دینَکم ...» تأکید می کند که امروز دین شما را کامل، و نعمتم را بر شما تمام کردم، و با توجه به روایات فراوانی که در شأن نزول این آیه وارد شده کاملا روشن می شود که این «اکمال و اتمام» که توأم با نومید شدن کفّار از آسیب پذیری اسلام بوده با نصب جانشین برای پیامبر اکرم (ص) از طرف خدای متعال، تحقق یافته است. زیرا دشمنان اسلام، انتظار داشتند که بعد از وفات رسول خدا (ص) مخصوصاً

با توجه به اینکه فرزند ذکوری نداشتند اسلام بدون سرپرست بماند و در معرض ضعف و زوال قرار گیرد، ولی با نصب جانشین برای وی دین

(صفحه ۳۱۲?

اسلام به نصاب کمال، و نعمت الهی به سر حدّ تمام رسید و امید کافران بر باد رفت ۱.

و کیفیت آن، چنین بود که پیامبر اکرم (ص) هنگام بازگشت از حجه الوداع همه حجاج را در محل «غدیر خم» جمع کردند و ضمن ایراد خطبه مفصّلی از ایشان سؤال کردند: «ألست أولی بِکم مِنْ أَنْفُسِکم» ۲ آیا من از طرف خدای متعال بر شما ولایت ندارم؟ همگی یکصدا جواب مثبت دادند، آنگاه زیر بغل علی (ع) را گرفته او را در برابر مردم بلند کردند و فرمودند: «مَن کنتُ مولاه فَعَلی مولاه» و به دین ترتیب، ولایت الهی را برای آن حضرت، اعلام فرمودند. سپس همه حضّار با آن حضرت بیعت کردند و از جمله، خلیفه دوم ضمن بیعت با امیرمؤمنان علی (ع) به عنوان تهنیت گفت: «بخّ بخّ لک یا علی، أصْبَحْتَ مولای و مولی کلّ مؤمن و مؤمنه» ۳.

و در این روز بود که این آیه شریفه، نازل شد: «الْیوْمَ أَکمَلْتُ لَکمْ دِینَکمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیکمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکمُ الْإِسْلامَ دِیناً» و پیامبر اکرم (ص) تکبیر گفتند و فرمودند: «تَمامُ نبوَّتی و تمامُ دینِ اللّهِ ولایهُ علی بعدی».

در روایتی که بعضی از بزرگان اهل سنّت (حموینی) نیز نقل کرده اند آمده است که ابوبکر و عمر از جا برخاستند و از رسول خدا (ص) پرسیدند که آیا این ولایت، مخصوص علی است؟ حضرت فرمودند: مخصوص علی و اوصیاء من تا روز قیامت است. پرسیدند: اوصیاء شما چه

کسانی هستند؟ فرمودند: «علی أخی و وزیری و وارثی و وصیی و خلیفتی فی اُمَّتی و ولی کلّ مؤمن مِنْ بَعدی، ثمّ ابنی الحسن، ثمّ ابنی الحسین، ثمَّ تسعهُ من وُلْد ابنی الحسین واحداً بعد واحد، القرآن معهم و هم مع القرآن، لا یفارِقونَهُ و لا یفارِقُهم حتّی یرِدوا علی الحوضَ» ۴.

بر حسب آنچه از روایات متعدّد، استفاده می شود پیامبر اکرم (ص) قبلا مأمور شده بودند که امامت امیرمؤمنان (ع) را رسماً اعلام کنند ولی بیم داشتند که مبادا مردم، این کار را حمل بر نظر شخصی آن حضرت کنند و از پذیرفتن آن، سرباز زنند. از این روی، در پی فرصت مناسبی

*****

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.

۲. اشاره به آیه (۶) از سوره احزاب «النَّبِی أَوْلی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِم».

۳. ر. ک: برای اثبات قطعی بودن سند و دلالت این حدیث، رجوع کنید به عبقات الانوار و الغدیر.

۴. ر. ک: غاید امرام، باب ۵۸، حدیث ۴، به نقل از فرائد حموینی.

بودن که زمینه این کار فراهم شود تا اینکه این آیه شریفه نازل شد: «یا أَیهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیک مِنْ رَبِّک وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللّهُ یعْصِمُک مِنَ النّاس» ۱ و ضمن تأکید بر لزوم تبلیغ این پیام الهی که همسنگ با همه پیامهای دیگر است و نرساندن آن بمنزله ترک تبلیغ کلّ رسالت الهی می باشد به آن حضرت مژده داد که خدای متعال تو را از پیامدهای آن، مصون خواهد داشت. با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) دریافتند که زمان مناسب، فرا رسیده و تأخیر بیش از این،

روا نیست. از این روی، در غدیر خم به انجام این وظیفه، مبادرت ورزیدند ۲.

البته آنچه اختصاص به این روز داشت اعلام رسمی و گرفتن بیعت از مردم بود و گرنه رسول خدا (ص) در طول دوران رسالتش بارها و به صورت های گوناگون، جانشینی امیرمؤمنان علی (ع) را گوشزد کرده بودند و در همان سالهای آغازین بعثت، هنگامی که آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» ۳ نازل شد در حضور همه خویشاوندان فرمودند: نخستین کسی که دعوت مرا بپذیرد جانشین من خواهد بود و به اتفاق فریقین، نخستین کسی که پاسخ مثبت داد علی بن ابیطالب (ع) بود ۴.

و نیز هنگامی که آیه «یا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» نازل شد و اطاعت کسانی که به عنوان «اولواالامر» به طور مطلق، واجب کرد و اطاعت ایشان را همسنگ اطاعت پیغمبر اکرم (ص) قرار داد جابربن عبدالله انصاری از آن حضرت پرسید: این «اولواالامر» که اطاعتشان مقرون به اطاعت شما شده چه کسانی هستند؟ فرمود: «هُم خلفایی یا جابر و أئمهُ المسلمینَ مِنْ بَعدی. أوّلُهم علی بن أبی طالب، ثمّ الحسن، ثمّ الحسین، ثمّ علی بن الحسین، ثمّ محمد بن علی المعروف فی التوراه بالباقر سَتُدْرِکهُ یا جابر، فإذا لَقیتَهُ فَاقْرَأهُ منّی السلام ثمّ الصادق جعفربن محمّد، ثمّ موسی بن جعفر، ثمّ علی بن موسی، ثمّ محمد بن علی، ثمّ علی بن محمد، ثمّ الحسن بن علی، ثمّ سَمیی و کنیی حجّهُ اللّه

*****

۱. ر. ک سوره مائده، آیه ۶۷. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.

۲. این موضوع را بزرگان اهل سنّت از هفت نفر

از اصحاب رسول خدا (ص) نقل کرده اند: زیدبن ارقم، ابوسعید خدری، ابن عبّاس، جابر بن عبدالله انصاری، براءبن عازب، ابوهریره و ابن مسعود. ر. ک: الغدیر، ج ۱.

۳. ر. ک: سوره شعراء، آیه ۲۱۴.

۴. ر. ک: عبقات الانوار، الغدیر، المراجعات (مراجعه ۲۰).

(صفحه ۳۱۴)

فی اَرْضِهِ و بَقیتُهُ فی عباده ابن الحسن بن علی ...» ۱ و طبق پیشگویی پیامبر اکرم (ص) جابر تا زمان امامت حضرت باقر (ع) زنده ماند و سلام رسول خدا (ص) را به ایشان ابلاغ کرد.

در حدیث دیگری از ابوبصیر نقل شده که گفت: درباره آیه اولواالامر از امام صادق (ع) سؤال کردم. فرمود: در شأن علی بن ابیطالب و حسن و حسین نازل شده است. عرض کردم: مردم می گویند چرا قرآن کریم، علی و اهل بیتش (ع) را بنام، معرّفی نکرده است؟ فرمودند: به ایشان بگوی: آیه نماز که نازل شد اسمی از سه رکعت و چهار رکعت نبرد، و این رسول خدا (ص) بود که آن را برای مردم تفسیر کرد، همچنین آیات زکات و حجّ و ... این آیه را هم می بایست پیامبر اکرم (ص) برای مردم تفسیر کند و او چنین فرمود:

«مَن کنتُ مولاه فَعَلی مولاه» و نیز فرمود: «اوصیکمْ بکتاب اللّه و اهلِ بیتی، فإنّی سَألتُ اللّه عزّوجلّ أنْ لا یفَرِّقَ بَینَهُما حتّی یورِدَهُما عَلَی الحوضَ فَأعْطانی ذلِک» یعنی شما را سفارش می کنم به (ملازمت) کتاب خدا و اهل بیتم، همانا از خدای عزوجل درخواست کردم که میان قرآن و اهل بیتم، جدایی نیندازد تا در حوض کوثر ایشان را بر من وارد سازد، و خدای متعال درخواست مرا اجابت کرد و نیز فرمود: «لا تُعَلّموهُم

فَاَنَّهُمْ أعْلَمُ مِنْكمْ اِنَّهُمْ لَنْ یخْرِجُوکم من بابِ هُدی وَ لَن یدْخِلوکمْ فی باب ضلاله» ۲.

]یعنی: در مقام تعلیم ایشان برنیایید که ایشان از شما داناترند. همانا هرگز شما را از باب هدایت، خارج و در باب ضلالت، وارد نمی سازند. [

و همچنین بارها و از جمله در آخرین روزهای حیاتش فرمود: «إنّی تارک فیکم الثّقلینِ کتابَ اللّٰهِ وَ اَهْل بَیتی اِنّهما لن یفترقا حتّی یردا عَلَی الحوض» ۳ و نیز فرمود: «ألاـ إنَّ مَثَلَ أهل بَیتی فیکمْ مَثَلُ سَـفینَهِ نوح مَن رَکبِهَا نَجا وَ مَنْ تَخلّفَ عنها غَرق» ۴ و نیز بارها خطاب به علی بن ابیطالب (ع) فرمود: «انت ولی کلَ مؤمن بَعدی» ۵ و نیز دهها حدیث دیگری که مجال

*****

۱. ر. ک: غایه المرام (ط قدیم)، ج ۱۰، ص ۲۶۷، و اثبات الهداه: ج ۳، ص ۱۲۳، و ینابیع المودّه: ص ۴۹۴.

۲. ر. ک: غایه المرام (ط قدیم)، ج ۳، ص ۲۶۵.

۳. این حدیث نیز از روایات متواتر است که بزرگان اهل سنت از جمله ترمذی و نسایی و صاحب مستدرک به طرق متعدد از رسول خدا (ص) نقل کرده اند.

۴. ر. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۵۱.

۵. ر. ک: مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۳۴، ص ۱۱۱، صواعق ابن حجر: ص ۱۰۳، مسند ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۴، ص ۴۳۸ و ...

اشاره به آنها نیست ۱.

پرسش

۱ – کدام آیه قرآن، مربوط به نصب امام است؟ دلالت آن را توضیح دهید.

۲ – جریان منصوب شدن امیرمؤمنان (ع) به امامت را بیان کنید.

۳ – چرا پیامبر اکرم (ص) اعلام امامت آن حضرت را به تأخیر می انداختند و چگونه شد

که به این کار، اقدام کردند؟

۴ – کدام از روایات، دلالت بر امامت سایر ائمه (ع) دارد؟

۵ – سایر روایاتی که اشاره به امامت اهل بیت دارد را بیان کنید.

*****

۱. ر. ک: کمال الدین و تمام النعمه، از مرحوم صدوق و بحارالانوار مجلسی.

۳۹ عصمت و علم امام

مقدّمه

(صفحه ۳۱۹)

در درس سی و ششم گفتیم که اختلاف شیعه و سنّی پیرامون موضوع امامت، در سه مسأله است: یکی آنکه امام باید از طرف خدای متعال نصب شود، دیگر آنکه باید دارای ملکه عصمت باشد، و سوم آنکه باید دارای علم خدادادی باشد و در درس سی و هفتم هر سه مسأله را با یک بیان عقلی، اثبات کردیم و در درس سی و هشتم به بعضی از دلایل نقلی منصوب بر بودن ائمه (علیهم الصلوه و السلام) از طرف خدای متعال، اشاره کردیم و اینک در این درس به بیان عصمت و علم خدادادی ایشان می پردازیم.

عصمت امام

بعد از اثبات اینکه امامت، منصبی است الهی که خدای متعال به علی بن ابیطالب و فرزندانشان (ع) عطا فرموده است می توان عصمت ایشان را از این آیه شریفه، استنباط کرد: «لا ینالُ عَهْدِی الظّالِمِین» ۱ که اعطاء مناصب الهی را به کسانی که آلوده به گناه باشند نفی می کند.

و نیز از آیه «أُولِی الْأَمْرِ» ۲ که اطاعت مطلق از ایشان را لازم شمرده و آن را قرین اطاعت رسول خدا (ص) قرار داده است استفاده می شود که هیچگاه اطاعت ایشان منافاتی با

*****

۱. ر. ک: سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. ر. ک: سوره نساء، آیه ۵۹.

اطاعت خدای متعال نخواهد داشت پس امر به اطاعت ایشان به طور مطلق، به معنای ضمانت عصمت است.

همچنین عصـمت اهل بیت (علیهم السلام) را می توان با آیه تطهیر، اثبات کرد: «إِنَّما یرِیدُ اللّهُ لِیذْهِبَ عَنْکمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبیتِ وَ یطَهِّرَکـمْ تَطْهِیراً» ۱ بـا این بیـان که اراده تشـریعی الهی دربـاره تطهیر بنـدگان، اختصاص به کسـی نـدارد، پس این اراده که اختصاص به

اهل بیت (ع) دارد اراده تکوینی الهی و تخلّف ناپـذیر است چنانکه می فرماید: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَـیئاً أَنْ یقُولَ لَهُ کنْ فَیکونُ» ۲ و تطهیر مطلـق و نفی هر گـونه رجس و پلیـدی از منسوبـان پیـامبر اکرم (ص) را ندارنـد بـه جز شـیعه که معتقـد به عصـمت حضرت زهراء (سلام الله علیها) و ائمه دوازده گانه (علیهم الصلوه و السلام) هستند ۳.

لازم به تـذکر است که بیش از هفتـاد روایت که اغلب آنهـا را علمـاء اهـل سـنت نقـل کرده انـد دلالت دارد بر اینکه این آیه شریفـه، در شـأن (خمسـه طیبه) نـازل شـده است ۴ و شـیخ صـدوق از امیرمؤمنـان (ع) نقـل کرده اسـت کـه رسـول خـدا (ص) فرمودند: یا علی! این آیه درباره تو حسن و حسین و امامان از نسل تو نازل شده است.

پرسـیدم امامان بعد از شـما چند نفرند؟ فرمود: تو یا علی، و بعد حسن، و بعد حسـین، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزنـدش محمد، و بعد از وی فرزندش جعفر، و بعد از وی فرزندش موسـی، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزندش حسن، و سپس فرزندش حجت خدا.

آنگـاه اضـافه فرمود: این چنین، نامهـای ایشـان بر ساق عرش الهی نوشـته است، و من از خـدای متعال پرسـیدم که اینها نام چه کسـانی است؟ فرمود: یـا محمـد، ایشـان امامان بعـد از تو هسـتند که تطهیر شـده و معصومنـد و دشـمنان ایشان مورد لعنت من خواهند بود ۵.

*****

۱. ر. ك: سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲. ر. ك: سوره یس، آیه ۸۲.

۳. برای توضیح بیشتر پیرامون این آیه، رجوع کنید به تفسیر المیزان و کتاب

«الامامه و الولایه فی القرآن الکریم».

۴. ر. ک: غایه المرام، ص ۲۸۷ – ۲۹۳.

۵. ر. ک: غایه المرام (ط قدیم)، ج ۶، ص ۲۹۳.

(صفحه ۳۲۱)

همچنین حدیث «ثقلین» که پیغمبر اکرم (ص) اهل بیت و عترت خود را همسنگ قرآن قرار دادند و تأکید کردند که هیچگاه از آن، جدا نمی شوند دلیل روشنی بر عصمت ایشان می باشد زیرا ارتکاب کوچکترین گناه حتی اگر به صورت سهوی باشد مفارقت عملی از قرآن است.

علم امام

بی شک اهل بیت پیغمبر (ص) بیش از سایر مردم از علوم آن حضرت، بهره مند بودند چنانکه درباره ایشان فرمود: «لا تُعلِّموهُمْ فَاِنَّهُمْ أعْلَمُ مِنْکم» ۱ مخصوصاً شخص امیرمؤمنان (ع) که از دوران کودکی در دامان رسول خدا (ص) پرورش یافته و تا آخرین لحظات عمر آن حضرت ملازم وی، و همواره درصدد فراگرفتن علوم و حقایق از پیامبر اکرم (ص) بود، و درباره وی فرمود: «اَنَا مَدینَهُ الْعِلْمِ وَ عَلی بابُها» ۲ و از خود امیرمؤمنان (ع) نقل شده که فرمود: «اِنَّ رَسُولَ اللّهِ صلی الله علیه و آله عَلَّمَنی اَلْفَ باب، وَ کلُّ باب یفْتَحُ اَلْفَ بابِ فَذلِک اَلْفَ باب، حتّی عَلِمْتُ ما کانَ وَ ما یکونُ اِلی یوْمِ الْقِیامَهِ وَ عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنایا وَ الْبَلایا وَ فَصْلَ الْخِطابِ» ۳ یعنی رسول خدا (ص) هزار باب علم به من آموخت که هر بابی هزار باب دیگر می گشاید و مجموعاً می شود هزار هزار باب، تا آنجا که از هر چه بوده و تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم منایا و بلایا (مرگها و مصیبتها) و فصل الخطاب (داوری بحق) را فرا گرفتیم.

ولی علوم ائمه اهل بیت (ع) منحصر به

آنچه از پیامبر اکرم (ص) بی واسطه یا با واسطه شنیده بودند نبوده است بلکه ایشان از نوعی علوم غیرعادی نیز بهره مند بوده اند که به صورت «الهام» و «تحدیث» ۴ به ایشان افاضه می شده است نظیر الهامی که به خضر و ذوالقرنین ۵ و حضرت مریم و مادر موسی (علیهم السلام) شده ۶ و بعضاً در قرآن کریم، تعبیر به

*****

۱. ر. ک: غایه المرام: ص ۲۶۵، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. ر. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۲۲۶، جالب این است که یکی از علماء اهل سنّت کتابی بنام «فتح الملک» العلی بصحه حدیث مدینه العلم علی نوشته که در سال ۱۳۵۴ ه در قاهره به چاپ رسیده است.

۳. ر. ک: ینابیع الموده: ص ۸۸، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۶.

۴. ر. ک: اصول کافی، کتاب الحجه، ص ۲۶۴ و ص ۲۷۰.

۵. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶. ر. ک: سوره کهف: آیه ۶۵ - ۹۸، سوره آل عمران: آیه ۱۷ - ۲۱، سوره طه: آیه ۳۸، سوره قصص: آیه ۷.

«وحی» گردیده که البته منظور از آن، وحی نبوت نیست، و با چنین علمی بوده که بعضی از ائمه اطهار (ع) که در سنین طفولیت به مقام امامت می رسیدند از همه چیز آگاه بودند و نیازی به تعلّم و فراگیری از دیگران نداشتند.

این مطلب از روایات فراوانی که از خود ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل شده و با توجه به عصمت ایشان، حجیت آنها ثابت است استفاده می شود. ولی پیش از آنکه به ذکر نمونه ای از آنها بپردازیم به آیه از قرآن کریم، اشاره می کنیم که از شخص یا

اشخاصی به عنوان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتاب» ۱ یاد کرده به عنوان شاهد بر حقّانیت پیغمبر اکرم (ص) معرفی می کند، و آن آیه این است: «قُلْ کفی بِاللّهِ شَهِیداً بَینِی وَ بَینَکمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتابِ» ۲ بگو برای شهادت میان من و شما، خدا و کسی که علم الکتاب دارد کفایت می کند.

بدون شک، چنین کسی که شهادت او قرین شهادت خدای متعال قرار داده شده و داشتن علم الکتاب، او را شایسته چنین شهادتی کرده دارای مقامی بس ارجمند بوده است.

در آیه دیگری نیز اشاره به این شاهد کرده و او را «تالی تِلْو» رسول خدا (ص) شمرده است: «أَ فَمَنْ کانَ عَلی بَینَه مِنْ رَبِّهِ وَ یتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ» ۳ و کلمه «مِنْه» دلالت دارد بر اینکه این شاهد از خاندان رسول خدا (ص) و اهل بیت اوست و روایات متعدّدی از طرق شیعه و اهل سنّت، نقل شده که منظور از این شاهد، علی بن ابیطالب (ع) است.

از جمله ابن مغازلی شافعی از عبدالله بن عطاء روایت کرده که گفت: روزی در حضور امام باقر (ع) بودم که فرزند «عبدالله بن سلام» (یکی از علماء اهل کتاب که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد) عبور کرد، از آن حضرت پرسیدم: آیا منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتابِ» پدر این شخص است؟ فرمود: نه، بلکه منظور علی بن ابیطالب (ع) است که آیه «وَ یتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْه» و آیه «إِنَّما وَلِیکمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا ...» ۴ نیز در شأن او نازل شده است و نیز چندین روایت از طرق فریقین نقل شده که منظور از «شاهد» در سوره

هود، علی بن

*****

۱. سوره رعد، آیه ۴۳.

۲. سوره رعد، آیه ۴۳.

۳. سوره هود، آیه ۱۷.

۴. سوره مائده، آیه ۵۵.

(صفحه ۳۲۳)

ابیطالب (ع) می باشد ۱ و با توجه به ویژگی یاد شده «مِنْه» روشن می شود که مصداق آن جز آن حضرت کسی نبوده است.

اهمیت داشتن «علم الکتاب» هنگامی روشن شود که در داستان حضرت سلیمان (ع) و احضار تخت بلقیس که در قرآن کریم آمده است دقت کنیم در آنجا که می فرماید: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکتابِ أَنَا آتِیک بِهِ قَبْلَ أَنْ یرْتَدَّ إِلَیک طَرْفُک ...» ۲ یعنی کسی که بهره ای از علم الکتاب داشت گفت: من تخت بلقیس را حاضر می کنم پیش از آنکه چشم به هم زنی ...

از این آیه، استفاده می شود که آگاه بودن از برخی از علم الکتاب چنین اثر شگفت انگیزی داشته است، و از اینجا، می توان حدس زد که داشتن همه علم الکتاب چه آثار عظیم تری را در بر خواهد داشت و این، نکته ای است که امام صادق (ع) در حدیثی که «سدیر» نقل کرده خاطر نشان ساخته اند:

سدیر گوید: من و ابوبصیر و یحیای بزّاز و داود بن کثیر در مجلس (بیرونی) امام صادق (ع) بودیم که آن حضرت با حالت غضب، وارد شدند و پس از نشستن فرمودند: تعجب است از مردمی که گمان می کنند ما علم غیب داریم! در صورتی که جز خدای متعال کسی علم غیب ندارد، و من خواستم کنیزم را تنبیه کنم، او فرار کرد و ندانستم در کدام اطاق رفته است ۳.

سدیر گوید: هنگامی که حضرت برخاستند که به منزلشان (اندرونی) بروند من و ابوبصیر و میسر، همراه آن حضرت رفتیم و عرض

کردیم، فدایت شویم، ما سخنانی که درباره کنیز گفتید شنیدیم، و ما معتقدیم که شما علوم فراوانی دارید ولی ادّعای علم غیب درباره شما نمی کنیم.

حضرت فرمود: ای سدیر، مگر قرآن نخوانده ای؟ عرض کردم چرا. فرمود: این آیه را خوانده ای: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکتابِ أَنَا آتِیک بِهِ قَبْلَ أَنْ یرْتَدَّ إِلَیک طَرْفُک» گفتم:

*****

۱. ر. ک: غایه المرام (ط قدیم)، ص ۳۵۹ – ۳۶۱.

۲. سوره نمل، آیه ۴۰.

۳. از دنباله حدیث روشن می شود که این سخنان را بخاطر حضور نامحرمان، بیان کرده اند و باید دانست که منظور از علم غیبی که اختصاص به خدای متعال دارد علمی است که احتیاج به تعلیم نداشته باشد، چنانکه امیرمؤمنان (ع) در جواب کسی که سؤال کرد: آیا شما علم غیب دارید؟ فرمود: «انّما هو تعلّم من ذِی عِلْم» و گرنه همه انبیاء و بسیاری از اولیاء خدا از علوم غیبی که به ایشان وحی یا الهام می شده مطلع بوده اند، و یکی از موارد تشکیک ناپذیر آن، این خبر غیبی است که به مادر حضرت موسی (ع) الهام شد: «إِنّا رَادُّوهُ إِلَیک وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِین» (سوره قصص، آیه ۷).

فدایت شوم، خوانده ام. فرمود: می دانی که این شخص چه اندازه از علم الکتاب داشت؟ عرض کردم: شما بفرمایید. فرمود: باندازه قطره ای از دریای پهناور! سپس فرمود: آیا این آیه را خوانده ای «قُلْ کفی بِاللّهِ شَهِیداً بَینِی وَ بَینَکمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکتاب»؟ گفتم: آری. فرمود: آن کسی که علم همه کتاب را دارد داناتر است یا کسی که بهره اندکی از علم الکتاب دارد؟ عرض کردم: آن کسی که علم همه کتاب را دارد. پس با اشاره به

سینه مبارکش فرمود: به خدا قسم، علم همه کتاب نزد ماست، به خدا قسم علم همه کتاب نزد ماست ۱. اینک به ذکر نمونه های دیگری از روایات وارده در علوم اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می کنیم.

حضرت رضا (ع) در ضمن حدیث مفصّلی درباره امامت فرمود: هنگامی که خدای متعال کسی را (به عنوان امام) برای مردم برمی گزیند به او سعه صدر، عطا می کند و چشمه های حکمت را در دلش قرار می دهد و علم را به وی الهام می کند تا برای جواب از هیچ سؤالی در نماند و در تشخیص حق، سرگردان نشود، پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسدید الهی بوده از خطاها و لغزشها در امان خواهد بود و خدای متعال، این خصلتها را به او می دهد تا حجت بر بندگان و شاهد بر آفریدگانش باشد و این، بخشش الهی است که به هر کس بخواهد می دهد.

آنگاه اضافه فرمود: آیا مردم می توانند چنین کسی را (بشناسند) و برگزینند؟! و آیا برگزیده ایشان دارای چنین صفاتی است !؟۲

و از حسن بن یحیای مدائنی نقل شده که از امام صادق (ع) پرسیدم: هنگامی که سؤالی از امام می شود چگونه (و با چه علمی) جواب می دهد؟ فرمود: گاهی به او الهام می شود، و گاهی از فرشته می شنود و گاهی هر دو ۳.

و در روایت دیگری امام صادق (ع) فرمود: امامی که نداند چه مصیبتی به او می رسد و کار او به کجا می انجامد حجت خدا بر بندگانش نخواهد بود ۴.

و نیز چند روایت از آن حضرت نقل شده است که فرمود: هر گاه امام بخواهد چیزی را بداند

*****

۱. ر. ك: اصول کافی، ج

۱، ص ۲۵۷ (ط دارالکتب الاسلامیه).

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۸ - ۲۰۳.

۳. ر. ک: بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۵۸.

۴. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

(صفحه ۳۲۵)

خدای متعال او را آگاه می سازد ۱.

و همچنین در روایات متعددی از آن حضرت آمده است که فرمود: روح، آفریده ایست اعظم از جبرئیل و میکائیل که با رسول خدا (ص) بود و بعد از وی با ائمه (ع) است و ایشان را تسدید می کند ۲.

پرسش

۱ - عصمت امام را با چه آیاتی می توان اثبات کرد؟

۲ - کدام روایت، دلالت بر عصمت امام دارد؟

۳ - علم خاص امام از چه راه هایی است؟

۴ - در گذشته چه کسانی از این گونه علم، بهره ای داشته اند؟

۵ - کدام آیه، دلالت بر علم امامت دارد؟ وجه دلالت آن را بیان کنید.

۶ - اهمیت علم الکتاب را توضیح دهید.

۷ - چند نمونه از روایات مربوط به علوم ائمه (ع) را ذکر کنید.

*****

۱. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴۰ حضرت مهدی (عج)

مقدّمه

(صفحه ۳۲۹)

در ضمن بحثهای گذشته، چند حدیث را که متضمّن اسماء ائمّه اثناعشر بود آوردیم ولی روایات فراوان دیگری از طرق شیعه و سنّی از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده که در بعضی از آنها فقط به تعداد آن بزرگواران اشاره شد، در بعضی اضافه شده که همگی ایشان از قریش هستند، و در بعضی دیگر عدد ایشان را عدد نقباء بنی اسرائیل شمرده، و در بعضی دیگر آمده است که نه نفر ایشان از فرزندان امام حسین (ع) هستند و بالاخره در بعضی از روایات اهل سنّت و روایات متواتر از طرق شیعه، اسماء یکایک ایشان بیان شده است ۱ و نیز روایات زیادی از طرق شیعه درباره امامت هر یک از ائمه اطهار (علیهم الصلوه و السلام) نقل شده که در این مختصر، مجال ذکر نمونه ای از آنها هم نیست ۲. از این روی، آخرین درس از این بخش را به بحث درباره امام دوازدهم حضرت صاحب الزمان (عجلّ الله فرجه الشریف) اختصاص می دهیم و برای رعایت اختصار، تنها به ذکر مهمترین نکات می پردازیم.

حکومت الهی جهانی

دانستیم که هدف الهی و اولی از بعثت انبیاء، کامل کردن شرایط برای رشد و تکامل آزادانه و آگاهانه انسانها بوده که به وسیله قرار دادن وحی الهی در دسترس مردم، تحقق یافته است.

*****

۱. ر. ك: منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ط ۳، ص ۱۰ - ۱۴۰.

۲. ر. ك: بحارالانوار، غایه المرام، اثبات الهداه، و سایر مجامع حدیث.

(صفحه ۳۳۰)

همچنین اهداف دیگری نیز منظور بوده که از جمله می توان کمک به رشد عقلانی و تربیت روحی و معنوی افراد مستعد را بشمار آورد و در نهایت، انبیاء عظام (علیهم

الصلوه و السلام) درصدد تشکیل جامعه ایده آل براساس خداپرستی و ارزشهای الهی، و گسترش عدل و داد در سراسر زمین بوده اند و هرکدام در حدّ امکان، قدمی در این راه برداشته اند و بعضی از ایشان توانسته اند در محدوده جغرافیایی و زمانی خاصی، حکومت الهی را برقرار سازند. ولی برای هیچکدام از ایشان شرایط تشکیل حکومت جهانی، فراهم نشده است.

البته فراهم نشدن چنین شرایطی به معنای نارسایی تعالیم و برنامه های انبیاء یا نقصّ مدیریت و رهبری ایشان نیست و نیز به معنای تحقق نیافتن هدف الهی از بعثت ایشان نمی باشد زیرا همچنانکه اشاره شد هدف الهی، فراهم شدن زمینه و شرایط برای سیر و حرکت اختیاری انسانهاست «لِئَلّا یکونَ لِلنّاسِ عَلَی اللّهِ حُجَّهٌ بَعْدَ الرُّسُل» ۱ نه الزام و اجبار مردم بر پذیرفتن دین حق و پیروی از رهبران الهی و این هدف، تحقق یافته است.

در عین حال، خدای متعال در کتابهای آسمانیش وعده تحقق حکومت الهی را در پهنه زمین داده است که می توان آن را نوعی پیشگویی نسبت به فراهم شدن زمینه پذیرش دین حق در سطح وسیعی از جامعه انسانی به حساب آورد که با استفاده از افراد و گروه های بسیار ممتاز و از مددهای غیبی الهی، موانع تشکیل حکومت جهانی از سر راه برداشته شده عدل و داد بر توده های ستمدیده مردم که از بیداد ستمگران به ستوه آمده و از همه مکتب ها و رژیم ها ناامید شده اند گسترش خواهد یافت و می توان آن را تحقق هدف نهایی از بعثت پیامبر خاتم (ص) و دین جهانی و جاودانی او به حساب آورد. زیرا درباره وی فرموده است: «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه» ۲.

و

با توجه به اینکه امامت، متمم نبوت، و تحقق بخش حکمت خاتمیت است می توان نتیجه گرفت که این هدف به وسیله آخرین امام، تحقق خواهد یافت و این همان مطلبی است که در روایات متواتری که درباره حضرت مهدی ارواحنا فداه وارد شده مورد تأکید قرار گرفته

*****

۱. ر. ک: سوره نساء، آیه ۱۶۵.

۲. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۲۸، سوره صف: آیه ۹، و ر. ک: بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۵۰، ح ۲۲، و ص ۶۰، ح ۵۸ و ۸۹.

است.

در اینجا نخست به چند آیه از قرآن کریم که متضمّن بشارت به تحقق چنین حکومتی است اشاره می کنیم و سپس به ذکر نمونه ای از روایات مربوط به این بحث می پردازیم.

وعده الهی

خدای متعال در قرآن کریم می فرماید: در تورات و زبور نوشته ایم که صالحان، وارث زمین خواهند بود. «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكرِ أَنَّ الْأَرْضَ یرِثُها عِبادِی الصّالِحُونَ» ۱ و در آیه دیگری نظیر این مضمون، از حضرت موسی (ع) نقل شده است. ۲ و بی شک این وعده، روزی تحقق خواهد یافت.

و در جای دیگر بعد از اشاره به داستان فرعون که مردم را به استضعاف کشانده بود می فرماید: «وَ نُرِیدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذِینَ اسْتُضْعِفُوا فِی الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِینَ» ۳ این آیه هر چند در مورد بنی اسرائیل و به قدرت رسیدن آنان بعد از رهایی از چنگال فرعونیان است ولی تعبیر «وَ نُرِید ...» اشاره به یک اراده مستمر الهی دارد و از این روی در بسیاری از روایات، بر ظهور حضرت مهدی عجلّ الله فرجه الشریف تطبیق شده است

.۴

همچنین در جای دیگر خطاب به مسلمانان می فرماید:

کسانی از شما که ایمان واقعی و اعمال شایسته داشته باشند به خلافت خواهند رسید و با امنیت کامل، به پرستش خدای متعال، خواهند پرداخت: «وَعَدَ اللّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَیسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیمَکنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یعْبُدُونَنِی لا یشْرِکونَ بِی شَیئاً وَ مَنْ کفَرَ بَعْدَ ذلِک فَأُولئِک هُمُ الْفاسِقُونَ» ۵ و در روایات آمده است که مصداق کامل این وعده در زمان ظهور ولی عصر عجلّ اللّه فرجه الشریف تحقق خواهد یافت ۶.

*****

۱. ر. ک: سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.

۲. ر. ک: سوره اعراف، آیه ۱۲۸.

۳. ر. ک: سوره قصص، آیه ۵.

۴. ر. ک: بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۵۴، ج ۳۵، ص ۶۳، ۶۴.

۵. ر. ک: سوره نور، آیه ۵۵.

۶. ر. ک: بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۵۸، ح ۵۰، ص ۵۴، ح ۳۴، ۶۴.

(صفحه ۳۳۲)

نیز روایات دیگری در تطبیق چندین آیه ۱ بر آن حضرت وارد شده که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می کنیم ۲.

نمونه ای از روایات

روایاتی که شیعه و سنّی از پیامبر اکرم (ص) درباره حضرت مهدی عجلّ اللّه فرجه الشریف نقل کرده اند فوق حدّ تواتر است، و تنها روایاتی که اهل سنت نقل کرده اند به تصدیق عده ای از علماء خودشان به حدّ تواتر می رسد ۳! و گروهی از علماء ایشان اعتقاد به آن حضرت را مورد اتفاق همه فرقه های اسلامی دانسته اند ۴ و عده ای از علماء اهل سنّت، کتابهایی درباره آن حضرت و علائم ظهورشان نوشته اند ۵. اینکه نمونه ای از روایات اهل سنّت:

از جمله چندین روایت از

پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند که فرمود: اگر یک روز از عمر جهان، بیشتر نمانده باشد خدای متعال آن روز را چنان طولانی خواهد کرد تا مردی از اهل بیت من و همنام من به حکومت برسد (و زمین را پر از عدل و داد کند آن چنانکه پر از ظلم و جور شده است) ۶.

و از ام سلمه روایت کرده اند که رسول خدا (ص) فرمود: مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است ۷.

و از ابن عبّاس نقل کرده اند که رسول خدا (ص) فرمود: همانا علی امام امت، بعد از من

*****

۱. ر. ک: مانند این آیات «وَ یکونَ الدِّینُ کلُّهُ لِلّه»، «لِیظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کلِّه»، «بقیه الله خَیرٌ لَکمْ».

۲. ر. ک: بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۴۴ - ۶۴.

۳. ر. ک: صواعق ابن حجر: ص ۹۹، نورالابصار شبلنجی: ص ۱۵۵، اسعاف الراغبین: ص ۱۴۰، الفتوحات الاسلامیه: ج ۲، ص ۲۱۱.

۴. ر. ک: شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه: ج ۲، ص ۵۳۵، سبائک الذهب سویدی: ص ۷۸، غایه المأمول: ج ۵، ص ۳۶۲.

۵. مانند کتاب «البیان فی اخبار صاحب الزمان» تألیف حافظ محمد بن یوسف گنجی شافعی که در قرن هفتم می زیسته، و کتاب «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان» تألیف متّقی هندی که در قرن دهم می زیسته است.

۶. ر. ک: صحیح ترمذی: ج ۲، ص ۴۶، صحیح ابو داود: ج ۲، ص ۲۰۷، مسند ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۷۸، ینابیع الموده: ص ۱۸۶، ۲۵۸، ۴۴۰، ۴۸۸، ۴۹۰.

۷. ر. ک: اسعاف الراغبین: ص ۱۳۴، نقل از صحیح مسلم و ابو داود و نسایی و ابن ماجه و بیهقی.

(صفحه ۳۳۳)

است و از فرزندان

او قائم منتَظَر می باشد و هنگامی که ظهور کند زمین را پر از عدل و داد می سازد چنانکه پر از ظلم و جور شده است ۱.

غیبت و راز آن

از ویژگیهای امام دوازدهم عجلّ اللّه فرجه الشریف که در روایات وارده از اهل بیت (علیهم السلام)، مورد تأکید واقع شده غیبت آن حضرت است و از جمله، عبدالعظیم حسنی از امام محمد تقی از پدرش امیرمؤمنان (علیهم السلام) نقل کرده است که فرمود: قائم ما غیبتی درازمدت دارد، و گویا شیعیان را می بینیم که در زمان غیبت او همانند حیوان گرسنه ای که دنبال چراگاه می گردد در جستجوی اویند ولی او را نمی یابند. آگاه باشید که هر کس از ایشان که بر دینش ثابت بماند و در اثر طول غیبت امامش دچار قساوت قلب نگردد در روز قیامت با من در درجه من خواهد بود. سپس فرمود: هنگامی که قائم ما قیام می کند بیعتی از هیچکس بر گردن او نخواهد بود (و هیچ حاکم ستمگری تسلطی بر او نخواهد داشت) و بدین منظور، مخفیانه متولد می شود و از چشم مردم، غایب می گردد ۲.

و از امام سجاد از پدرش از امیرمؤمنان (علیهم السلام) روایت شده که فرمود: قائم ما دو غیبت دارد که یکی طولانی تر از دیگری است، و تنها کسانی که یقین قوی و معرفت صحیح داشته باشند بر امامت او ثابت می مانند ۳.

برای روشن شدن راز غیبت، باید نظری به سرگذشت ائمه اطهار (علیهم السلام) بیفکنیم.

چنانکه می دانیم بعد از رسول خدا (ص) اکثریت مردم با ابوبکر و بعد با عمر و سپس با عثمان بیعت کردند، و در اواخر حکومت وی که نابسامانیهای فراوانی در اثر تبعیضات

ناروا پدید آمد دست به شورش زده او را به قتل رسانیدند و با امیرمؤمنان علی (ع) بیعت کردند.

آن حضرت که خلیفه منصوب از طرف خدا و رسول (ص) بود در طول حکومت خلفاء سه گانه برای رعایت مصالح جامعه نوبنیاد اسلامی دم فروبست و جز از سر اتمام حجت،

*****

۱. ر. ک: ینابیع الموده، ص ۴۹۴.

۲. ر. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۵.

۳. ر. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۱.

سخنی نگفت و در عین حال، از هیچ اقدامی به نفع اسلام و مسلمین دریغ نورزید. اما دوران حکومت چند ساله خودش به جنگ با اصحاب جمل و معاویه و خوارج، سپری شد و سرانجام به دست یکی از خوارج به شهادت رسید.

امام حسن مجتبی (ع) نیز به دستور معاویه مسموم شد و پس از مرگ معاویه فرزندش یزید که اعتنایی به ظواهر اسلام هم نداشت بر اریکه سلطنت اموی تکیه زد و با این روند نزولی می رفت که نام و نشانی از اسلام باقی نماند. از این روی، امام حسین (ع) چاره ای جز قیام ندید و با شهادت مظلومانه اش مسلمانان را تا اندازه ای هوشیار و بیدار کرد و اسلام را از نابودی، نجات داد. ولی شرایط اجتماعی برای تشکیل حکومت عدل اسلامی فراهم نگردید و از این جهت سایر ائمه اطهار (ع) به تحکیم مبانی عقیدتی و نشر معارف و احکام اسلام و تربیت و تهذیب نفوس مستعد پرداختند و در حدودی که شرایط، اجازه می داد مخفیانه مردم را به مبارزه با ظالمان و جبّاران، دعوت می کردند و ایشان را به تحقق حکومت الهی جهانی، امیدوار می ساختند و بالاخره یکی پس از دیگری به شهادت

رسیدند.

بهرحال، ائمه اطهار (علیهم السلام) در مدت دو قرن و نیم توانستند با تحمل مشکلات و فشارهای فوق العاده حقایق اسلام را برای مردم بیان کنند: بخشی را به صورت عمومی، و بخشی را به صورت خصوصی برای شیعیان و اصحاب خاصّ خودشان و بدین ترتیب، معارف اسلامی در ابعاد گوناگونش در جامعه، انتشار یافت و بقاء شریعت محمدی، تضمین شد و ضمناً در گوشه و کنار کشورهای اسلامی گروه هایی برای مبارزه با حاکمان ستمگر تشکیل گردید و دست کم توانستند تا حدودی جلو ستمها و خودسریهای جبّاران را بگیرند.

ولی آنچه وحشت و اضطراب حاکمان خودکامه را برمی انگیخت وعده ظهور حضرت مهدی (عج) بود که هستی آنان را تهدید می کرد. از این روی معاصرین امام حسن عسگری (ع) به شدت ایشان را تحت نظر قرار دادند که اگر فرزندی برای آن حضرت متولد شود او را به قتل برسانند و خود آن بزرگوار را در عنفوان جوانی به شهادت رساندند. ولی اراده خدای متعال بر این، قرار گرفته بود که حضرت مهدی (عج) متولد و برای نجات جامعه بشری، ذخیره شوند و به همین جهت بود که در زمان حیات پدرشان تا سن پنج سالگی جز افراد معدودی از خواصّ شیعه، کسی آن حضرت را زیارت نمی کرد و بعد از وفات پدر بزرگوارشان تماسّ امام با

(صفحه ۳۳۵)

مردم به وسیله چهار نفر ۱ که یکی پس از دیگری به سمت نیابت خاصّ، مفتخر می شدند برقرار می گردید و از آن پس، برای مدت نامعلومی «غیبت کبری» واقع شد تا روزی که جامعه بشری، آماده پذیرش حکومت الهی جهانی شود و به امر خدای متعال ظهور فرماید.

بنابراین،

راز اصلی غیبت آن حضرت این است که از شرّ جبّاران و ستمگران محفوظ بماند و در بعضی از روایات به حکمت های دیگری نیز اشاره شده که از جمله آنها آزمایش مردم است که بعد از اتمام حجّت، چه اندازه پایدار و استوار می مانند.

البته در زمان غیبت هم مردم بکلّی از فیوضات آن حضرت بی بهره نیستند و به تعبیری که در روایات آمده همانند خورشیدی که پشت ابر باشد ۲. کمابیش از نور او استفاده می کنند چنانکه افراد بی شماری هر چند به صورت ناشناس به زیارت ایشان مشرّف شده و برای رفع گرفتاریهای مادّی و معنوی، از آن بزرگوار، بهره مند شده اند و اساساً حیات آن حضرت، عامل مهمی برای دلگرمی و امیدواری مردم است تا خود را اصلاح و آماده ظهور کنند.

پرسش

۱ - هدف نهایی از بعثت پیامبر اسلام (ص) چیست؟

۲ - چگونه این هدف، تحقق پذیر است؟

۳ - کدام آیات، بشارت برپایی حکومت الهی جهانی را می دهد؟

۴ - نمونه ای از روایات اهل سنّت درباره حضرت مهدی (عج) را ذکر کنید.

۵ - نمونه ای از روایات اهل بیت (ع) درباره غیبت آن حضرت را بیان کنید.

۶ - غیبت صغری و کبری و فرق میان آنها را شرح دهید.

۷ - راز غیبت امام زمان (عج) را توضیح دهید.

۸ - در زمان غیبت، مردم چه بهره هایی می توانند از آن حضرت ببرند؟

*****

۱. عثمان بن سعید، محمد بن عثمان بن سعید، حسین بن روح و علی بن محمد سمری.

۲. ر. ك: بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۹۲.

معاد

۴۱ اهمیت فرجام شناسی

مقدمه

(صفحه ۳۳۹)

در آغـاز این کتـاب، اهمیت تحقیق دربـاره دین و مبانی عقیـدتی آن (توحیـد، نبوت، معاد) را بیان کردیم و توضیح دادیم که انسانی بودنِ زنـدگی، در گرو حلّ صحیح این مسائل است و در بخش اول، مسائل خداشناسـی؛ و در بخش دوم، مسائل راه و راهنمـا شناسـی (نبوت و امـامت) را مورد بحث قرار دادیم و اینک به طرح مهمترین مباحث معاد، تحت عنوان «فرجام شناسـی» می پردازیم.

نخست، ویژگی این اصل اعتقادی و تأثیر خاصّ آن را در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، بیان می کنیم. سپس توضیح می دهیم که داشـتن تصوّر صحیحی از معاد، منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همآن گونه که «هستی شناسی» بـدون اعتقاد به خدای یگانه، ناقص است؛ «انسان شناسـی» هم بدون اعتقاد به روح جاودانی ناتمام است. آنگاه مسائل اساسـی معاد را به شیوه ای متناسب با نگارش این کتاب، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اهمیت اعتقاد به معاد

انگیزه فعالیتهای زندگی، تأمین نیازها و خواسته ها، و نیل به ارزشـها و آرمانها، و در نهایت رسیدن به سعادت و کمال نهایی است و چنـدی و چونی کارهـا و کیفیت جهت دادن به آنهـا بستگی به تشخیص اهـدافی دارد که تلاش هـای زنـدگی برای رسیدن به آنها انجام می گیرد. بنابراین، شناخت هدف نهایی زندگی برای رسیدن، نقش اساسی را در جهت دادن به فعالیتها و

(صفحه ۳۴۰)

انتخـاب و گزینش کارها ایفاء می کنـد و در واقع، عامل اصـلی در تعیین خطّ مشـی زنـدگی را نوع نگرش و بینش و شـناخت انسان، نسبت به حقیقت خود و کمال و سعادتش تشکیل می دهد و کسی که حقیقت خود را تنها مجموعه ای از عناصر مادّی و فعل و

انفعالات پیچیده آنها می پندارد و حیات خود را منحصر به چند روزه زندگی دنیا می انگارد و لذت و سعادت و کمالی را ورای بهره های مربوط به همین زندگی نمی شناسد، رفتارهای خود را به گونه ای تنظیم می کند که تنها نیازهای دنیوی و خواسته های این جهانیش را تأمین کند، اما کسی که حقیقت خود را فراتر از پدیده های مادّی می داند و مرگ را پایان زندگی ندانسته، آن را نقطه انتقال از جهان گذرا به جهان جاودانی می شناسد و رفتارهای شایسته خود را وسیله ای برای رسیدن به سعادت و کمال ابدی می شمارد، برنامه زندگیش را به گونه ای طرح و اجراء می کند که هر چه بیشتر و بهتر برای زندگی ابدیش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختیها و ناکامیهای زندگی دنیا، او را دل سرد و ناامید نمی کند و از تلاش در راه انجام وظایف و کسب سعادت و کمال ابدی، باز نمی دارد.

تأثیر این دو نوع انسان شناسی، منحصر به زندگی فردی نیست بلکه در زندگی اجتماعی و رفتارهای متقابل افراد نسبت به یکدیگر نیز تأثیر بسزایی دارد و اعتقاد به حیات اخروی و پاداش و کیفر ابدی، نقش مهمی را در رعایت حقوق دیگران و احساس و ایثار نسبت به نیازمندان، بازی می کند و در جامعه ای که چنین اعتقادی زنده باشد برای اجرای قوانین و مقررات عادلانه و جلوگیری از ظلم و تجاوز به دیگران، کمتر نیاز به اِعمال زور و فشار خواهد بود و طبعاً در صورتی که این اعتقاد، جهانی و همگانی شود، مشکلات بین المللی هم به صورت چشمگیری کاهش خواهد یافت.

با توجه به این نکات اهمیت مسأله معاد و ارزش پژوهش و تحقیق

درباره آن، روشن می شود، و حتّی اعتقاد به توحید، به تنهایی (و بدون اعتقاد به معاد) نمی تواند تأثیر کامل و گسترده ای در بخشیدن جهت مطلوب به زندگی داشته باشد و از اینجا راز اهتمام ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدّس اسلام به این اصل اعتقادی، و تلاش فراوان انبیاء الهی برای راسخ کردن این عقیده در دلهای مردم، آشکار می گردد.

اعتقاد به زندگی اخروی در صورتی می تواند نقش خود را در جهت دادن به رفتارهای

فردی و اجتماعی، ایفاء کند که نوعی رابطه علیت بین فعالیتهای این جهانی و سعادت و شقاوتِ آن جهانی، پذیرفته شود و دستِ کم، نعمتها و عذابهای اخروی به عنوان پاداش و کیفر برای رفتارهای شایسته و ناشایسته این جهان، شناخته گردد و گرنه، در صورتی که چنین پنداشته شود که سعادت اخروی را می توان در همان جهان، کسب کرد همچنان که بهره های دنیوی را می توان در همان جهان به دست آورد اعتقاد به زندگی اخروی، نقش تعیین کننده خود را در رفتارهای این جهانی، از دست خواهد داد. زیرا طبق این پندار می توان گفت که: در این دنیا برای تحصیل سعادت دنیوی، کوشش کرده، و برای رسیدن به سعادت اخروی باید پس از مرگ و در همان عالم آخرت به تلاش پرداخت!

بنابراین، لازم است علاوه بر اثبات معاد و زندگی اخروی، رابطه بین دو زندگی (دنیا و آخرت) و تأثیر رفتارهای اختیاری در سعادت یا شقاوت ابدی نیز اثبات گردد.

اهتمام قرآن به مسأله معاد

بیش از ثلث آیات قرآن، ارتباط با زندگی ابدی دارد: در یک دسته از آیات، بر لزوم ایمان به آخرت تأکید شده ۱؛ در دسته دیگر، پی آمدهای انکار آن،

گوشزد شده ۲؛ و در دسته سوم، نعمتهای ۳ ابدی، و در دسته چهارمی عذابهای عذابهای جاودانی، بیان شده است ۴. همچنین در آیات فراوانی رابطه بین اعمال نیک و بد با نتایج اخروی آنها ذکر گردیده؛ و نیز با شیوه های گوناگونی امکان و ضرورت رستاخیز مورد تأکید و تبیین قرار گرفته و به شبهات منکران، پاسخ داده شده؛ چنانکه منشأ تبهکاریها و کجرویها فراموش کردن یا انکار قیامت و روز حساب، معرّفی شده است ۵.

از دقت در آیات قرآنی به دست می آید که بخش عمده ای از سخنان پیامبران و بحثها و جدالهای ایشان با مردم، اختصاص به موضوع معاد داشته است و حتی می توان گفت که

*****

۱. سوره بقره: آیه ۴، سوره نمل: آیه ۳ و ...

۲. سوره اسراء: آیه ۱۰، سوره فرقان: آیه ۱۱، سوره صبا: آیه ۸، سوره مؤمنون: آیه ۷۴ و ...

۳. سوره الرحمن: آیه ۴۶ تا آخر، سوره الواقعه: آیه ۱۵ - ۳۸، سوره الدهر: آیه ۱۱ - ۲۱ و ...

۴. سوره الحاقه: آیه ۲۰ - ۲۷، سوره الملک: آیه ۶ - ۱۱، سوره الواقعه: آیه ۴۲، ۵۶ و ...

۵. سوره ص: آیه ۲۶، سوره سجده: آیه ۱۴۰.

تلاش آنها برای اثبات این اصل، بیش از تلاشی بوده که برای اثبات توحید کرده اند زیرا اکثر مردم، سرسختی بیشتری برای پذیرفتن این اصل، نشان می داده اند. علت این سرسختی را می توان در دو عامل، خلاصه کرد: یکی عامل مشترک در انکار هر امر غیبی و نامحسوس، و دیگری عامل مختص به موضوع معاد یعنی میل به بی بندوباری و عدم مسئولیت. زیرا همآن گونه که اشاره شد اعتقاد به قیامت و حساب، پشتوانه

نیرومنـدی برای احساس مسـئولیت و پـذیرفتن محـدودیتهای رفتاری و خودداری از ظلم و تجاوز و فساد و گناه است و با انکار آن، راه برای هوسرانیها و شهوت پرستیها و خودکامگیها باز می شود:

قرآن کریم با اشاره به این عامل می فرماید:

«أَ یحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ. بَلی قادِرِینَ عَلی أَنْ نُسَوِّیَ بَنانَهُ. بَلْ یرِیدُ الْإِنْسانُ لِیفْجُرَ أَمامَهُ» ۱.

آیا انسان چنین می پنـدارد که اسـتخوانهایش را (پس از متلاشـی شـدن) جمع نخواهیم کرد؟ چرا (این کار را خواهیم کرد در حـالی که) توانـاییم که سر انگشـتانشان را (ماننـد اول) هموار سـازیم. بلکه انسان می خواهـد جلوی خویش را باز کنـد (و بی بندوبار باشد).

همین روحیه ابـاء و امتنـاع از پـذیرفتن معـاد به معنـای حقیقی را می توان در کسـانی یـافت که در گفتارها و نوشـتارهایش می کوشـند که «رسـتاخیز» و «روز واپسـین» و دیگر تعبیرات قرآنی دربـاره معـاد را بر پدیـده هـای این جهـانی و رسـتاخیز ملتهـا و تشـکیل دادن جامعه بی طبقه و ساختن بهشت زمینی، تطبیق کننـد یا عالم آخرت و مفاهیم مربوط به آن را مفاهیمی ارزشـی و اعتباری و اسطوره ای ۲ قلمداد نمایند!

قرآن کریم چنین کسانی را «شیاطین انس» و «دشمنان انبیاء» دانسته است که با سخنان آراسته و فریبنده شان به راهزنی دلها می پردازند و مردم را از ایمان و اعتقاد صحیح و پایبندی به احکام الهی، باز می دارند:

«وَ کـذلِکَ جَعَلْنـا لِکلِّ نَبِی عَـدُوًّا شَـیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یوحِی بَعْضُـهُمْ إِلی بَعْض زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَ لَوْ شاءَ رَبُّک ما فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ ما یفْتَرُونَ و لِتَصْغی إِلَیهِ أَفْئِدَهُ الَّذِینَ لا یؤْمِنُونَ

*****

۱. سوره القیامه، آیه ۳ – ۵.

۲. سوره نمل: آیه ۶۸، سوره احقاف، آیه ۱۷.

(صفحه ۳۴۳)

بِالْآخِرَهِ

وَ لِیَرْضَوْهُ وَ لِیَقْتَرِفُوا ما هُمْ مُقْتَرِفُونَ» ۱

و بـدین سان برای هر پیامبری دشـمنی از شـیاطین انس و جنّ قرار دادیم که برای فریفتن مردم پیرایه های سـخن را به یکدیگر الهام می کننـد و اگر خـدا می خواست (جبراً جلوی آنها را می گرفت و) چنین کارهایی انجام نمی دادنـد (ولی خواست خـدا این است که مردم در گزینش راه خوب و بـد، آزاد باشـند) پس آنان را با دروغهایشان واگذار و تا دلهای کسانی که ایمان به آخرت ندارند به سخنان آراسته آنان فرا داده شود و آنها را بپسندند و آنچه را بخواهند مرتکب شوند.

نتیجه

برای اینکه شـخص بتوانـد راهی را در زنـدگی برگزینـد که به سـعادت حقیقی و کمال نهائیش بینجامـد بایـد بیندیشد که: آیا حیـات انسـانی بـا مرگ، پایـان می یابـد یـا پس از آن، حیـات دیگری خواهـد داشت و آیا انتقال از این جهان به جهان دیگر، همانند مسافرت از شـهری به شـهر دیگر است که می توان لوازم و وسایل زیسـتن را در همان جا فراهم کرد یا اینکه حیات این جهان، مقدّمه و زمینه ساز خوشـیها و ناخوشـیهای آن جهان است و کار را باید در این جا انجام داد و نتیجه نهائیش را در آنجا یافت و تا این مسائل، حلّ نشود نوبت به شـناختن راه و گزینش خطّ مشی و برنامه زندگی نمی رسد زیرا تا مقصد سیر و سفر، معلوم نشود نمی توان راه وصول به آن را تشخیص داد.

در پایان، یادآور می شویم که احتمال وجود چنین حیاتی هر قدر ضـعیف، فرض شود کافی است که انسان هوشـیار و خردمند را وادار به تحقیق و پژوهش درباره آن کند زیرا «مقدار محتمَل» بی

نهایت است.

*****

۱. سوره انعام، آیه ۱۱۲، ۱۱۳.

(صفحه ۳۴۴)

پرسش

۱ – تفاوت اعتقاد به معاد و عدم آن در جهت دادن به فعالیتهای زندگی را شرح دهید.

۲ – اعتقاد به زندگی اخروی در چه صورتی می تواند نقش عظیم خود را در جهت مطلوب بخشیدن به زندگی، ایفاء کند؟

۳ – اهتمام قرآن به موضوع معاد را شرح دهید.

۴ – علت سرسختی مردم در برابر پذیرفتن معاد را توضیح دهید.

۵ – نمونه تلاش بیماردلان برای تحریف اعتقاد به معاد را ذکر، و موضوع قرآن در برابر امثال این تحریفات را بیان کنید.

۶ – ضرورت تحقیق درباره معاد و برتری آن بر تحقیق در مسائل دنیوی را شرح دهید.

۴۲ وابستگی مسأله معاد به مسأله روح

ملاک وحدت در موجود زنده

(صفحه ۳۴۷)

بـدن انسـان ماننـد همه حیوانـات، مجموعه ای از یـاخته هـا (سـلولها) است که هر یک از آنها همواره در حال سوخت و ساز و تحوّل و تبدّل می باشد و شماره آنها از آغاز تولّد تا پایان زندگی، عوض نشود یا تعداد یاخته هایش همواره ثابت بماند.

بـا توجه به این تغییرات و تحوّلا ـتی که در بـدن حیوانات و بخصوص انسان، رخ می دهـد این سؤال، مطرح می شود که به چه ملاکی بایـد این مجموعه متغیر را، موجود واحدی به حساب آورد؛ با اینکه ممکن است اجزاء آن در طول زندگی، چندین بار عوض شود ۱؟

پاسـخ ساده ای که به این سؤال، داده می شود این است که ملاک وحـدت در هر موجود زنده ای پیوسـتگی اجزای همزمان و ناهمزمانِ آن است و هر چند سـلولهایی تدریجاً می میرند و سلولهای تازه ای جای آنها را می گیرند اما به لحاظ پیوستگی این جریان می توان این مجموعه باز و در حال نوسان را موجود واحدی شمرد.

ولی این، جواب قانع کننده ای نیست، زیرا اگر ساختمانی را فرض کنیم که

از تعدادی آجر، تشکیل شده و آجرهای آن را تدریجاً عوض می کنند، به طوری که بعد از مدتی هیچ یک از

*****

۱. قبل از طرح این سؤال می توان سؤال دیگری را مطرح کرد که اساساً ملاک وحدت در مجموعه های ثابت و بسته چیست و ترکیبات شیمیایی و ارگانیک را به چه ملاکی می توان موجود واحدی شمرد؟ ولی برای جلوگیری از گسترش بحث، از مطرح کردن آن در اینجا خودداری کردیم. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد اول، درس ۲۹.

(صفحه ۳۴۸)

آجرهای قبلی، باقی نمی ماند؛ نمی توان مجموعه آجرهای جدید را همان ساختمان قبلی دانست هر چند از روی مسامحه و به لحاظ شکل ظاهری، چنین تعبیراتی بکار می رود مخصوصاً از طرف کسانی که اطلاعی از تعویض اجزای مجموعه ندارند.

ممکن است پاسخ گذشته را به این صورت، تکمیل کرد که این تحوّلات تدریجی در صورتی به وحدت مجموعه، آسیبی نمی رساند که براساس یک عامل طبیعی و درونی، انجام بگیرد چنانکه در موجودات زنده، ملاحظه می شود. اما تبدیل آجرهای ساختمان به وسیله عامل بیرونی و قشری، حاصل می شود و از این رو نمی توان وحدت و این همانی حقیقی را در طول جریان تعویض اجزاء، به آنها نسبت داد.

این پاسخ، مبتنی بر پذیرفتن عامل طبیعی واحدی است که در جریان تحولات، همواره باقی می ماند و نظم و هماهنگی اجزاء و اعضای ارگانیسم را حفظ می کند. پس سؤال درباره خود این عامل، مطرح می شود که حقیقت آن چیست و ملاک وحدت آن کدام است؟

طبق نظریه فلسفی معروف، ملاک وحدت در هر موجود طبیعی، امر بسیط (= غیرمرکب) و نامحسوسی به نام «طبیعت» یا «صورت» ۱ است که با تحوّلات مادّه، عوض نمی شود

و در موجودات زنـده که افعـال مختلف و گوناگونی از قبیل تغـذیه و نموّ و تولیـدمثل، انجام می دهنـد این عامل به نام «نفس» نامیده می شود.

فلاسـفه پیشـین، نفس نباتی و حیوانی را «مادّی» و نفس انسانی را «مجرّد» می دانسـته اند ولی بسـیاری از حکمای اسـلامی و از جمله صـدرالمتألّهین شـیرازی، نفس حیوانی را نیز دارای مرتبه ای از تجرّد دانسـته و شـعور و اراده را از لوازم و علاـئم موجود مجرّد، قلمـداد کرده انـد. ولی ماتریالیسـتها که وجود را منحصـر به مادّه و خواصّ آن می دانند روح مجرّد را انکار می کنند و مادّیین جدیـد (ماننـد پوزیتویست ها) اساساً منکر هر چیز نامحسوسـی هسـتند و دست کم، امر غیرمحسوس را نیز می پذیرند و طبعاً پاسخ صحیحی برای ملاک وحدت در موجودات زنده هم ندارند.

بنابر اینکه ملاک وحدت در نباتات، نفس نَباتی آنها باشد زندگی نباتی در گروی وجود

*****

۱. بایـد دانست که هر یـک از این واژه هـا، معـانی اصـطلاحی دیگری نیز دارنـد و منظور از آنها در اینجا همان صورت نوعیه است.

(صفحه ۳۴۹)

صورت و نفس نبـاتی خاصّ در موادّ مسـتعدّ می باشـد و هنگامی که اسـتعداد موادّ از بین برود صورت یا نفس نباتی هم نابود می شود و اگر فرض کنیم که همان موادّ مجدداً اسـتعداد پذیرفتن صورت نباتی را پیدا کنند نفس نباتی جدیدی به آنها افاضه می شود ولی دو گیـاه کهنه و نو بـا وجود مشـابهت کامـل نیز، وحـدت حقیقی نخواهنـد داشت و بـا نظر دقیق نمی توان نبـات جدید را همان نبات قبلی دانست.

اما در مورد حیوان و انسان، چون نفس آنها مجرّد است می تواند بعد از متلاشی شدن بدن هم باقی باشد و هنگامی که مجدّداً به بدن،

تعلق بگیرد وحدت و «این همانی» شخص را حفظ کند چنان که قبل از مرگ هم همین وحدت روح، ملاک وحدت شخص می باشد و تبدّل موادّ بدن، موجب تعدّد شخص نمی شود. ولی اگر کسی وجود حیوان و انسان را منحصر به همین بدن محسوس و خواصّ و اعراض آن بپندارد و روح را هم یکی یا مجموعه ای از خواصّ بدن بشمارد و حتّی اگر آن را صورتی نامحسوس ولی مادّی بداند که با متلاشی شدن اندامهای بدن، نابود می شود چنین کسی نمی تواند تصوّر صحیحی از معاد داشته باشد زیرا به فرض اینکه بدن، استعداد جدیدی برای حیات، پیدا کند خواص و اعراض نوینی در آنها پدید می آید و دیگر ملاک حقیقی برای وحدت و «این همانی» آنها وجود نخواهد داشت زیرا فرض این است که خواصّ قبلی به کلّی نابود شده و خواصّ جدیدی پدید آمده است.

حاصل آنکه: در صورتی می توان حیات پس از مرگ را به صورت صحیحی تصوّر کرد که روح را غیر از بدن و خواصّ و اعراض آن بدانیم و حتّی آن را صورت مادّی که در بدن، حلول کرده باشد و با متلاشی شدنِ آن، نابود شود، ندانیم. پس اولا باید وجود روح را پذیرفت، و ثانیاً باید آن را امری جوهری دانست نه از قبیل اعراض بدن، و ثالثاً باید آن را قابل استقلال و قابل بقای بعد از متلاشی شدن بدن دانست نه مانند صورتهای حلول کننده (و به اصطلاح، منطبق در مادّه) که با تلاش بدن، نابود می شوند.

موقعیت روح در وجود انسان

نکته دیگری را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که ترکیب انسان از روح و بدن،

مانند ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن نیست که با جدا شدن آنها از یکدیگر، موجود مرکب به

(صفحه ۳۵۰)

عنوان یک «کلّ» نابود شود بلکه روح، عنصر اصلی انسان است و تا آن، باقی باشد انسانیت انسان و شخصیت شخص، محفوظ خواهد بود و به همین جهت است که عوض شدن سلولهای بدن، آسیبی به وحدت شخص نمی رساند. زیرا ملاک وحدت حقیقی انسان، همان وحدت روح اوست.

قرآن کریم با اشاره به این حقیقت، در پاسخ منکرین معاد که می گفتند: «چگونه ممکن است انسان بعد از متلاشی شدن اجزای بدنش حیات جدیدی بیابد؟» می فرماید:

«قُلْ یتَوَفّاکمْ مَلَک الْمَوْتِ الَّذِی وُ کلَ بِکمْ» ۱.

بگو (شما نابود نمی شوید بلکه) فرشته مرگ شما را می گیرد.

پس قوام انسانیت و شخصیت هر کسی به همان چیزی است که ملک الموت آن را قبض و توفّی می کند نه برای اجزای بدنش که در زمین، پراکنده می شوند.

*****

۱. سوره سجده، آیه ۱۱.

(صفحه ۳۵۱)

پرسش

۱ - آیا پیوستگی اجزای متغیر یک مجموعه را می توان ملاک وحدت آن دانست؟ چرا؟

۲ - چه ملاک دیگری را می توان برای وحدت ترکیبات ارگانیک، ارائه داد؟

۳ - نظریه فلسفی معروف درباره وحدت موجودات مرکب و بخصوص موجودات زنده کدام است؟

۴ - فرق بین صورت طبیعی و نفس چیست؟

۵ - نفس نباتی چه فرقی با نفس حیوانی و انسانی دارد و این فرق، چه تأثیری در مسأله معاد می تواند داشته باشد؟

۶ - تصوّر صحیح معاد، نیازمند به چه اصولی است؟

۷ – ترکیب انسان از روح و بدن، چه تفاوتی با ترکیبات شیمیایی دارد؟

۴۳ تجرّد روح

مقدّمه

(صفحه ۳۵۵)

دانستیم که مسأله معاد، مبتنی بر مسأله روح است، یعنی هنگامی می توان گفت: «کسی که بعد از مرگ، زنده می شود همان شخص سابق است» که روح او بعد از متلاشی شدنِ بدن، باقی بمانـد، و به دیگر سخن: هر انسانی غیر از بدن مادّی، دارای یک جوهر غیرمادّی و قابل استقلال از بدن می باشد. در غیر این صورت، فرض حیات مجدّد برای همان شخص، فرض معقولی نخواهد بود.

پس، قبل از پرداختن به اثبات معاد و بیان معاد و بیان مسائل مربوط به آن، باید این مطلب به اثبات برسد. از این رو، این درس را اختصاص به همین موضوع می دهیم و برای اثبات آن از دو راه، استدلال می کنیم: یکی از راه عقل، و دیگری از راه وحی .۱

*****

۱. ممکن است توهّم شود که استدلال از راه وحی برای اثبات مسائل روح و معاد، استدلال دوری است. زیرا در برهانی که برای ضرورت نبوت، اقامه گردید حیات اخروی که (مبتنی بر مسأله روح است) به عنوان «اصل موضوع» در نظر گرفته

شد، پس اثبات خود این اصل از راه وحی و نبوّت، مستلزم دور است.

ولی باید توجه داشت که صحّت استدلال به وحی، نیازمند به مسأله «ضرورت نبوّت» نیست بلکه مبتنی بر «وقوع» آن است که از راه معجزه، ثابت می شود (دقت کنید) و چون قرآن کریم، خودبخود معجزه و دلیل حقّانیت پیامبر اسلام (ص) است استدلال به آن، برای اثبات مسأله روح و معاد، صحیح است.

(صفحه ۳۵۶)

دلایل عقلی بر تجرّد روح

از دیرباز، فلاسفه و اندیشمندان درباره روح (که در اصطلاح فلسفی «نفس» نامیده می شود) ۱ بحثهای فراوانی کرده اند و مخصوصاً حکمای اسلامی اهتمام فراوانی به این موضوع، مبذول داشته اند و علاوه بر این که بخش مهمی از کتابهای فلسفی خودشان را به بحث پیرامون آن، اختصاص داده اند رساله ها و کتابهای مستقلی نیز در این زمینه نوشته اند و آرای کسانی که روح را عَرَضی از اعراض بدن یا صورتی مادّی (منطبع در مادّه بدن) می پنداشته اند را با دلایل زیادی ردّ کرده اند.

روشن است که بحث گسترده پیرامون چنین موضوعی متناسب با این کتاب نیست از این رو، به بحث کوتاهی بسنده می کنیم و می کوشیم در این باب بیان روشن و در عین حال متقنی را، ارائه دهیم. این بیان را که مشتمل بر چند برهان عقلی است با این مقدمه، آغاز می کنیم:

ما رنگ پوست و شکل بدن خودمان را با چشم می بینیم و زبری و نرمی اندامهای آن را با حسّ لامسه، تشخیص می دهیم و از اندرون بدنمان تنها به طور غیرمستقیم می توانیم اطلاع پیدا کنیم. اما ترس و مهر و خشم و اراده و اندیشه خودمان را بدون نیاز به اندامهای حسّی، درک می کنیم و هم چنین از «من»

ی که دارای این احساسات و عواطف حالات روانی است بدون بکارگیری اندامهای حسّی، آگاه هستیم.

پس انسان، به طور کلّی، از دو نوع ادراک، برخوردار است: یک نوع، ادراکی که نیازمند به اندامهای حسّی است، و نوع دیگری که نیازی به آنها ندارد.

نکته دیگر آنکه: با توجه به انواع خطاهایی که در ادراکات حسّی، روی می دهد ممکن است احتمال خطا در نوع اوّل از ادراکات، راه بیابد به خلاف نوع دوّم که به هیچ وجه جای خطا و اشتباه و شک و تردید ندارد. مثلا ممکن است کسی شک کند که آیا رنگ پوستش در واقع، همآن گونه است که حسّ می کند یا نه. ولی هیچ کس نمی تواند شک کند که آیا اندیشه ای دارد یا نه؛ آیا تصمیمی گرفته است یا نه؛ و آیا شکی دارد یا ندارد!

این، همان مطلبی است که در فلسفه با این تعبیر، بیان می شود: علم حضوری مستقیماً به

*****

۱. باید دانست که اصطلاح فلسفی «نفس» غیر از اخلاقی آن است که در مقابل «عقل» و به عنوان ضدّ آن بکار می رود.

(صفحه ۳۵۷)

خود واقعیت، تعلّق می گیرد و از این جهت، قابل خطا نیست ولی علم حصولی چون با وساطت صورت ادراکی، حاصل می شود ذاتاً قابل شک و تردید است ۱.

یعنی یقینی ترین علوم و آگاهی های انسان، علوم حضوری و دریافت های شهودی است که شامل علم به نفس و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی می شود. بنابراین، وجود «منِ» درک کننده و اندیشنده و تصمیم گیرنده به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست چنانکه وجود ترس و مهر و خشم و اندیشه و اراده هم تردیدناپذیر است.

اکنون سؤال این است که

آیا این «من» همان بدن مادّی و محسوس است و این حالات روانی هم از اعراض بدن می باشد یا وجود آنها غیر از وجود بدن است هر چند «من» رابطه نزدیک و تنگاتنگی با بدن دارد و بسیاری از کارهای خود را به وسیله بدن، انجام می دهد و هم در آن، اثر می گذارد و هم از آن، اثر می پذیرد؟

با توجه به مقدمه مزبور، پاسخ این سؤال، به آسانی به دست می آید، زیرا:

اولا «من» را با علم حضوری می یابیم ولی بدن را باید به کمک اندامهای حسّی بشناسیم، پس من (= نفس و روح) غیر از بدن است.

ثانیاً «من» موجودی است که در طول دهها سال، با وصف وحدت و شخصیت حقیقی، باقی می ماند و این وحدت و شخصیت را با علم حضوری خطاناپذیر می یابیم در صورتی که اجزای بدن، بارها عوض می شود و هیچ نوع ملاک حقیقی برای وحدت و «این همانی» اجزای سابق و لاحق، وجود ندارد.

ثالثاً «من» موجودی بسیط و تجزیه ناپذیر است و فی المثل نمی توان آن را به «نیمه تن» تقسیم کرد در صورتی که اندامهای بدن، متعدّد و تجزیه پذیر است.

رابعاً هیچ یک از حالات روانی مانند احساس و اراده و ... خاصیت اصلی مادّیات یعنی امتداد و قسمت پذیری را ندارد و چنین امور غیرمادّی را نمی توان از اعراض مادّه (بدن)

*****

۱. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، ج ۱، درس سیزدهم.

(صفحه ۳۵۸)

بشمار آورد. پس موضوع این اعراض، جوهری غیرمادّی (مجرّد) می باشد ۱.

از جمله دلایل اطمینان بخش و دلنشین بر وجود روح و استقلال و بقای آن بعد از مرگ، رؤیاهای صادقانه ای است که اشخاصی بعد از مرگ، اطلّاعات صحیحی را

در اختیار خواب بیننده، قرار داده اند و نیز از کرامات اولیای خدا و حتّی از بعضی از کارهای مرتاضان هم می توان برای اثبات روح و تجرّد آن، استفاده کرد و بحث پیرامون این مطالب در خور کتاب مستقلی است.

شواهد قرآنی

وجود روح انسانی از نظر قرآن کریم، جای تردید نیست روحی که از فرط شرافت، به خدای متعال نسبت داده می شود ۲ چنانکه درباره کیفیت آفرینش انسان می فرماید:

«وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِه» ۳.

پس از پرداختن بدن، از روح منسوب به خودش در آن دمید.

(نه اینکه العیاذ باللّه چیزی از ذات خدا، جدا و به انسان، منتقل شود) و در مورد آفرینش حضرت آدم (ع) می فرماید:

«وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی» ۴.

همچنین از آیات دیگری استفاده می شود که روح، غیر از بدن و خواصّ و اعراض آن است و قابلیت بقای بدون بدن را دارد. از جمله بعد از نقل سخن کافران که می گفتند:

«أَ إِذا ضَلَلْنا فِی الْأَرْضِ أَ إِنّا لَفِی خَلْق جَدِید» ۵.

هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم (و اجزای بدن ما در خاک، پراکنده شد) آیا آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟

چنین پاسخ می دهد: «قُلْ يَتَوَفّاكمْ مَلَك الْمَوْتِ الَّذِی وُكلَ بِكمْ ثُمَّ إِلی رَبِّكمْ تُرْجَعُونَ» ۶.

*****

۱. ر. ك: آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و چهارم و چهل و پنجم.

۲. ر. ك: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۳. سوره سجده، آیه ۹.

۴. سوره حجر، آیه ۲۹.

۵. سوره سجده، آیه ۱۰.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

بگو (شما گم نمی شوید بلکه) فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را می گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بازگردانده می شوید.

پس ملاک هویت انسان، همان روح او است که به وسیله

فرشته مرگ، گرفته شود و محفوظ می ماند نه اجزای بدن که متلاشی می شود و در زمین، پراکنده می گردد.

و در جای دیگر می فرماید:

«اللّهُ يتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها فَيمْسِك الَّتِي قَضى عَلَيهَا الْمَوْتَ وَ يرْسِلُ الْأُخْرى إِلى أَجَل مُسَمًّى» ١.

خدای متعال جانها (یا اشخاص) را هنگام مرگشان می گیرد و نیز کسی را که در خواب نمرده است (یعنی کسی که به خواب رفته و مرگش فرا نرسیده است) پس آنکه مرگش فرا رسیده، نگه می دارد و آن دیگری را تا سرآمد معینی رها می کند.

و در بیان کیفیت مرگ ستمکاران می فرماید:

«إِذِ الظّالِمُونَ فِي غَمَراتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلائِكةُ باسِطُوا أَيدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكمُ ...» ٢.

هنگامی که ستمکاران در سکرات مرگند و فرشتگان دستهایشان را گشوده اند (و به آنان می گویند) جانهای خود را بیرون کنید (= تسلیم کنید).

از این آیات و آیات دیگری که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می کنیم استفاده می شود که نفسیت و شخصیت هر کسی به چیزی است که خدا و فرشته مرگ و فرشتگان گمارده بر قبض روح، آن را می گیرند و نابودی بدن، آسیبی به بقای روح و وحدت شخصی انسان نمی زند.

نتیجه آنکه: اولاـ در انسان، چیزی به نام روح وجود دارد، ثانیاً روح انسانی، قابل بقاء و استقلال از بدن می باشد نه مانند اعراض و صور مادّی که با تلاشی محلّ، نابود می شوند، و ثالثاً هویت هر فردی بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: حقیقت هر انسان همان روح اوست و بدن، نقش ابزار را نسبت به روح، ایفاء می کند.

*****

١. سوره زمر، آیه ۴۲.

٢. سوره انعام، آیه ۹۳.

(صفحه ۳۶۰)

پرسش

١ - علم حضوری

و حصولی را تعریف و فرقهای آنها را بیان کنید.

۲ - دلایل عقلی بر تجرّد روح را شرح دهید.

۳ - از چه راه های دیگری می توان برای اثبات تجرّد روح، استفاده کرد؟

۴ - آیات مربوط به این بحث را ذکر کنید.

۵ - چه نتایجی از این آیات به دست می آید.

۴۴ اثبات معاد

مقدّمه

(صفحه ۳۶۳)

چنانکه در آغاز این کتاب، اشاره کردیم اعتقاد به معاد و زنده شدن هر فرد انسان در عالم آخرت، یکی از اصلی ترین اعتقادات در همه ادیان آسمانی است و انبیای الهی تأکید فراوانی بر این اصل داشته اند و برای تثبیت این عقیده در دلهای مردم، رنجهای بسیاری برده اند و در قرآن کریم، اعتقاد به معاد، عِدْل و همسنگ اعتقاد به خدای یگانه، دانسته شده و در بیست و چند آیه، کلمات «اللّه» و «الیوم الآخر» با هم بکار رفته است (علاوه بر مطالبی که در حول و حوش عالم آخرت در بیش از دو هزار آیه آمده است.)

در آغاز این بخش، اهمیت تحقیق درباره فرجام شناسی را بیان کردیم و نیز توضیح دادیم که تصوّر صحیح معاد، مبتنی بر پذیرفتن روحی است که ملاک هویت هر انسانی باشد و بعد از مرگ، باقی بماند تا بتوان گفت: همان شخصی که از دنیا رفته است بار دیگر در عالم آخرت، زنده می شود. سپس به اثبات چنین روحی از راه عقل و وحی پرداختیم تا زمینه بحث های اصلی پیرامون زندگی ابدی انسان، فراهم شود. اینک نوبت آن رسیده است که به اثبات این اصل مهم اعتقادی بپردازیم.

همآن گونه که مسأله روح از دو راه (عقل و نقل) اثبات می شد این مسأله هم از دو راه، قابل

اثبات است و ما در این درس، دو دلیل عقلی بر ضـرورت معاد را بیان می کنیم و بعداً به ذکر بخشـی از بیانات قرآنی در زمینه امکان و ضرورت معاد می پردازیم.

(صفحه ۳۶۴)

برهان حکمت

در بخش خداشناسـی توضـیح دادیم که آفرینش الهی بیهوده و بی هدف نیست بلکه محبت به خیر و کمال که عین ذات الهی است بالاصـاله به خود ذات و بـالتَّبَع به آثـار آن که دارای مراتبی از خیر و کمـال هسـتند تعلّق گرفته، و از این رو، جهـان را به گونه ای آفریـده است که بیشترین خیر و کمـال ممکن، بر آن مترتّب شود و بـدین ترتیب صـفت حکمت را اثبـات کردیم که مقتضـای آن این است که مخلوقـات را به غـایت و کمال لایق به خودشان برسانـد. ولی از آنجا که جهان مادّی، دار تزاحمات است و خیرات و کمالات بیشتری بر آنها طوری تنظیم کنـد که مجموعاً خیرات و کمالات موجودات مادّی با یکدیگر تعارض پیـدا می کند مقتضای تدبیر حکیمانه الهی این است که به صورتی آنها را تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات بیشتری بر آنها مترتّب شود، و به دیگر سـخن: جهان، دارای نظام احسن باشد و به همین جهت است که انواع عناصر و کمیت و کیفیت و فعـل و انفعالاـت و حرکات آنها طوری تنظیم شـده که زمینه آفرینش گیاهان و جانوران، و در نهایت، زمینه آفرینش انسان که کاملترین موجودات این جهانی است فراهم شود و اگر جهان مادّی طوری آفریـده شده بود که پیدایش و رشد موجودات زنده را ناممکن می ساخت خلاف حکمت می بود.

اکنون می افزاییم: با توجه این که انسان، دارای روح قابل بقاء است

و می توانـد واجـد کمالات ابـدی و جاودانی گردد آن هم کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، قابل مقایسه با کمالات مادّی نیست، اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی، سازگار نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به اینکه حیـات دنیوی، توأم بـا رنجهـا و سـختیها و ناگواریهـای فراوان است و غالبـاً تحصـیل یـک لـذّت بـدون تحمل رنـج و زحمت، فراهم نمی شود به طوری که حسابگران را به این نتیجه می رساند که تحمل این همه رنج و ناخوشـی برای دستیابی به لذایـذ محـدود نمی ارزد و از همین محاسـبات است که گرایش به پوچی و بیهودگی پدیـد می آید و حتی کسانی را با وجود علاقه شدید فطری به زندگی، به سوی خودکشی می کشاند.

راستی، اگر زندگی انسان جز این نمی بود که پیوسته زحمت بکشد و با مشکلات طبیعی و اجتماعی، دست و پنجه نرم کند تا لحظاتی را با شادی و لذّت بگذراند و آنگاه از فرط خستگی

به خواب رود تا هنگامی که بدنش آمادگی فعالیت جدید را پیدا کند و مجدداً «روز از نو روزی از نو» همی تلاش کند تا مثلا لقمه نانی به دست آورد و لحظه ای از خوردن آن، لـذّت ببرد و دیگر هیـچ! چنین تسـلسل زیان بار و ملال آوری را عقل نمی پسـندید و به گزینش آن، فتوی نمی داد. مَثَل چنین حیاتی در بهترین شکل آن این است که راننده ای تلاش کند اتومبیل خود را به پمپ بنزین برساند و ظرف بنزینش را پر کند آنگاه با مصـرف کردن بنزین موجود، اتومبیل خود را به پمپ بنزین دیگری برساند و این سیر را همچنان ادامه

دهد تا هنگامی که اتومبیلش فرسوده شود و از کار بیفتد یا در اثر برخورد با مانع دیگری متلاشی شود!

بـدیهی است نـتیجه منطقی چنین نگرشـی به زنـدگی انسـان، جز پوچ گرایی نخواهـد بود. از سوی دیگر، یکی از غرایز اصـیل انسان، حبّ به بقاء و جاودانگی است که دست آفرینش الهی در فطرت او به ودیعت نهاده است و حکم نیروی محرّک فزاینده ای را دارد که او را بسوی ابـدیت، سوق می دهـد و همواره بر شـتاب حرکتش می افزاید. اکنون اگر فرض شود که سرنوشـت چنین متحرّکی جز این نیست که در اوج شـتاب حرکت، به صـخره ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی فزاینده با چنین غایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟!پس وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ، در انتظار او باشد.

حاصل آنکه: با ضـمیمه کردن این دو مقـدّمه یعنی حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان به این نتیجه می رسـیم که می باید زندگی دیگری برای انسان، ورای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد.

و می توان میل فطری به جاودانگی را مقدّمه دیگری قرار داد و به ضمیمه حکمت الهی، آن را برهان دیگری به حساب آورد.

ضمناً روشن شـد که زندگی ابدی انسان باید دارای نظام دیگری باشد که مانند زندگی دنیا مسـتلزم رنجهای مضاعف نباشد و گرنه، ادامه همین زندگی دنیوی حتی اگر تا ابد هم ممکن می بود با حکمت الهی، سازگار نمی بود.

(صفحه ۳۶۶)

برهان عدالت

در این جهان، انسانها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد، آزادند: از یک سو، کسانی

یافت می شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می کنند و از سوی دیگر، تبهکارانی دیده می شوند که برای رسیدن به هوسهای شیطانی خودشان، بدترین ستمها و زشت ترین گناهان را مرتکب می گردند و اساساً هدف از آفرینش انسان در این جهان و مجهّز ساختن او به گرایشهای متضادّ و به نیروی اراده و انتخاب، و به انواع شناختهای عقلی و نقلی، و فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قرار دادن وی بر سر دو راهیهای حقیقت و باطل و خیر و شرّ این است که در معرض آزمایشهای بی شمار، واقع شود و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزینند تا به نتایج اعمال اختیاری و پاداش و کیفر آنها برسد و در حقیقت، سراسر زندگی دنیا برای انسان، آزمایش و ساختن و پرداختن هویت انسانی خویش است و حتّی در آخرین لحظات زندگی هم معاف از آزمایش و تکلیف و انجام وظیفه نیست.

اما می بینیم که در این جهان، نیکوکاران و تبهکاران، به پاداش و کیفری که در خورِ اعمالشان باشد نمی رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمتهای بیشتری برخوردار بوده و هستند و اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. مثلاـ کسی که هزاران شخص بی گناه را به قتل رسانیده است نمی توان او را جز یکبار، قصاص کرد و قطعاً سایر جنایاتش بی کیفر می ماند در صورتی که مقتضای عدل الهی این است که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد به نتیجه آن برسد.

پس همچنان که این جهان، سرای آزمایش و تکلیف است باید

جهـان دیگری باشـد که سـرای پـاداش و کیفر و ظهور نتایـج اعمـال باشـد و هر فردی به آنچه شایسـته آن است نایـل گردد تا عدالت الهی، تحقق عینی یابد!

ضمناً از همین بیـان، روشن می شود که جهـان آخرت، جای انتخاب راه و انجام تکالیف نیست و در آینـده، بحث بیشتری در این باره خواهد آمد.

(صفحه ۳۶۷)

پرسش

۱ - حکمت الهی و رابطه آن با نظام احسن را شرح دهید.

۲ - برهان حکمت را با دو تقریر، بیان کنید.

۳ - از این برهان، چه نکته دیگری غیر از اثبات اصل معاد، استفاده می شود؟

۴ - هدف از آفرینش انسان در این جهان را توضیح دهید.

۵ - برهان عدالت را مشروحاً بیان کنید.

۶ - چه نکته خاصّی از این برهان به دست می آید؟

۴۵ معاد در قرآن

مقدّمه

(صفحه ۳۷۱)

آیات قرآن کریم، پیرامون اثبات معاد و احتجاج با منکرینِ آن را می توان به پنج دسته، تقسیم کرد:

۱ - آیاتی که بر این نکته، تأکید می کند که برهانی بر نفی معاد، وجود ندارد. این آیات، به منزله خلع سلاح منکرین است.

۲ - آیاتی که به پدیده های مشابه معاد، اشاره می کند تا جلوی استبعاد را بگیرد.

۳ - آیاتی که شبهات منکرین معاد را ردّ، و امکان وقوع آن را تثبیت می کند.

۴ - آیـاتی که معـاد را به عنوان وعـده حتمی و تخلّف ناپـذیر الهی، معرّفی می کنـد و در واقع، وقوع معاد را از راهِ اخبار مُخبر صادق، اثبات می نماید.

۵ – آیاتی که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد.

در حقیقت، سه دسته اوّل، ناظر به امکان معاد، و دو دسته اخیر، ناظر به وقوع و ضرورت آن است.

انکار معاد، بی دلیل است

یکی از شیوه های احتجاج قرآن با صاحبان عقاید باطل این است که از آنان، مطالبه دلیل می کند تا روشن شود که عقاید ایشان پایه عقلی و منطقی ندارد، چنانکه در چندین آیه، آمده است: «قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ ...» ۱.

*****

۱. سوره بقره: آیه ۱۱۱، سوره انبیاء: آیه ۲۴، سوره نمل: آیه ۶۴.

بگو (ای پیامبر) دلیلتان را بیاورید.

و در موارد مشابهی با این لحن می فرماید که صاحبان این عقاید نادرست، «علم» و اعتقاد مطابق با واقع و مستند به برهان ندارند بلکه به «ظنّ» و گمان بی دلیل و مخالف با واقع، بسنده کرده اند ۱.

و در مورد منکرین معاد هم می فرماید:

«وَ قالُوا ما هِی إِلاّ حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما یهْلِکنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِك مِنْ عِلْم إِنْ هُمْ إِلاّ یظُنُّونَ» ۲.

و (کافران)

گفتند: جز این زندگی دنیا حیاتی نیست که می میریم و زندگی می کنیم و جز روزگار، چیزی ما را نابود نمی کند (در صورتی که) به این مطلب، علمی ندارد و تنها گمانی می برند.

همچنین در آیات دیگری بر این نکته، تأکید شده که انکار معاد، تنها گمان بی دلیل و نادرستی است ۳. البته ممکن است گمانهای بی دلیل در صورتی که موافق هوای نفس باشد مورد قبول هوی پرستان، واقع شود ۴ و در اثر رفتارهای متناسب با آنها و ارتکاب گناهان تدریجاً به صورت اعتقاد جزمی، جلوه کند ۵ و حتی شخص بر چنین اعتقادی پافشاری نماید ۶.

قرآن کریم، سخنان منکرین معاد را نقل کرده است که غالباً چیزی بیش از استبعاد نیست و احیاناً اشاره به شبهات ضعیفی دارد که منشأ استبعاد و شک در امکان معاد شده است ۷. از این رو، از یک سو، پدیده های مشابه معاد را یادآور می شود تا رفع استبعاد گردد ۸، و از سوی دیگر به پاسخ شبهات، اشاره می کند تا هیچ گونه شبه های باقی نماند و امکان وقوعی معاد، کاملا تثبیت شود. ولی به این مقدار، اکتفاء نمی کند و علاوه بر حتمی بودن این وعده الهی و

*****

۱. مؤمنون / ۱۱۷، نساء / ۱۵۷، انعام / ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۴۸، کهف / ۵، حج / ۳، ۸، ۷۱، عنکبوت / ۸، روم / ۲۹، لقمان / ۲۰، غافر / ۴۲، زخرف / ۲۰، نجم / ۲۸.

۲. سوره جاثیه، آیه ۲۴.

۳. قصص / ۳۹، کهف / ۳۶، ص / ۲۷، جاثیه / ۳۲، انشقاق / ۱۴.

۴. سوره القیامه، آیه ۵.

۵. روم / ۱۰، مطفّفین / ۱۰ – ۱۴.

۶. سوره نحل،

آیه ۳۸.

۷. هود / ۷، اسراء / ۵۱، صافات / ۱۶، ۵۳، دخان / ۳۴ – ۳۶، احقاف / ۱۸، ق / ۳، واقعه / ۴۷ – ۴۸، مطفّفین / ۱۲ – ۱۳، نازعات / ۱۰ – ۱۱.

۸. اموری که مثل یکدیگرند در همان جهان مماثلت، حکم واحدی خواهند داشت؛ خواه حکم به امکان باشد و یا حکم به عدم امکان «حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد».

(صفحه ۳۷۳)

اتمام حجّت بر مردم به وسیله وحی، به برهان عقلی بر ضرورت معاد نیز اشاره می کند چنان که در درسهای آینده، بیان خواهد شد.

پدیده های مشابه معاد

الف. رویش گیاه

زنده شدن انسان پس از مرگ، از آن جهت حیات مسبوق به موت است شبیه روییدن گیاه در زمین، بعد از خشکی و مردگی آن است. از این رو، تأمّل در این پدیده که همواره در جلو چشم همه انسانها رخ می دهد کافی است که به امکان حیات خودشان بعد از مرگ، پی ببرند و در واقع، آنچه موجب ساده شمردنِ این پدیده و غفلت از اهمیت آن شده عادت کردن مردم به دیدن آن است و گرنه از جهت پیدایش حیات جدید، فرقی با زنده شدن انسان، بعد از مرگ ندارد.

قرآن کریم برای دریدن این پرده عادت، مکرّراً توجه مردم را به این پدیده جلب، و رستاخیز انسانها را به آن، تشبیه می کند ۱ و از جمله می فرماید:

«فَانْظُرْ إِلی آثارِ رَحْمَتِ اللّهِ کیفَ یحْی الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ ذلِک لَمحْی الْمَوْتی وَ هُوَ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» ۲.

پس به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مرگش زنده می کند. تحقیقاً (همان زنده کننده زمین) زنده کننده

مردگان (هم) هست و او بر هر چیزی تواناست.

ب. خواب اصحاب کهف

قرآن کریم بعد از ذکر داستان شگفت انگیز اصحاب کهف که حاوی نکته های آموزنده فراوانی است می فرماید:

«وَ کذلِک أَعْثَرْنا عَلَیهِمْ لِیعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السّاعَةَ لا رَیبَ فِیها ...» ۳.

بدین سان مردم را بر ایشان (اصحاب کهف) آگاه ساختیم تا بدانند که وعده خدا راست است و قیامت خواهد آمد و جای شکی در آن نیست.

بی شک، اطلاع از چنین حادثه عجیبی که عده ای در طول چند قرن (سیصد سال شمسی

*****

۱. اعراف / ۵۷، حج / ۵، ۶، روم / ۱۹، فاطر / ۹، فصلت / ۱۹، زخرف / ۱۱، ق / ۱۱.

۲. سوره روم، آیه ۵۰.

۳. سوره کهف، آیه ۲۱.

= سیصد و نه سال قمری) خواب باشند و سپس بیدار شوند تأثیر خاصّی در توجه انسان به امکان معاد و رفع استبعاد آن خواهد داشت زیرا هر خواب رفتنی شبیه مردن است «النومُ اخُ الموت» و هر بیدار شدنی شبیه زنده شدن پس از مرگ، لیکن در خوابهای عادی، اَعمال زیستی (بیولوژیک) بدن، به طور طبیعی ادامه می یابد و بازگشت روح، تعجّبی را برنمی انگیزد اما بدنی که سیصد سال از موادّ غذایی، استفاده نکند می بایست طبق نظام جاری در طبیعت، بمیرد و فاسد شود و آمادگی خود را برای بازگشت روح، از دست بدهد. پس چنین حادثه خارق العاده ای می تواند توجّه انسان را به ماورای این نظام عادی، جلب کند و بفهمد که بازگشت روح به بدن، همیشه در گروی فراهم بودن اسباب و شرایط عادی و طبیعی نیست. پس حیات مجدّد انسان هم هر چند برخلاف نظام مرگ و زندگی

در این عالم باشد، امتناعی نخواهد داشت و طبق وعده الهی، تحقق خواهد یافت.

ج. زنده شدن حیوانات

قرآن کریم هم چنین به زنـده شـدن غیر عـادی چنـد حیوان اشـاره می کنـد که از جمله آنهـا زنـده شـدن چهـار مرغ به دسـت حضـرت ابراهیم (ع) ۱ و زنـده شـدن مَرکب سواری یکی از پیامبران است که به داسـتان آن، اشاره خواهـد شـد و هنگامی که زنده شدن حیوانی ممکن باشد زنده شدن انسان هم ناممکن نخواهد بود.

د. زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان

از همه مهمـتر، زنـده شـدن بعضـی از انسانهـا در همین جهـان است که قرآن کریم، چنـد نمونه از آنهـا را یـادآور می شود. از جمله، داسـتان یکی از انبیای بنی اسرائیل است که در سفری عبورش به مردمی افتاد که هلاک و متلاشی شده بودند و ناگهان به ذهنش خطور کرد که چگونه این مردم، دوباره زنـده خواهنـد شـد! خـدای متعال جان او را گرفت و بعـد از یک صـد سال دوباره زنـده اش ساخت و به وی فرمود: چه مـدت در این مکان، توقّف کرده ای؟ او که گویا از خوابی برخاسـته است گفت: یک روز یا بخشی از روز!

خطـاب شـد: بلکه تو یک صـد سال در اینجا مانـده ای! پس بنگر که از یک سوی، آب و نانت سالم مانـده، و از سوی دیگر، مرکب سواریت متلاشـی شـده است! اکنون بنگر که مـا چگونه اسـتخوانهای این حیوان را بر روی هم سوار می کنیم و دوبـاره گوشت بر آنها می پوشانیم و آن را

*****

۱. سوره بقره، آیه ۲۶.

(صفحه ۳۷۵)

زنده می سازیم ۱.

مورد دیگر، داستان گروهی از بنی اسـرائیل است که به حضـرت موسـی (ع) گفتنـد: مـا تا خـدا را آشـکارا نبینیم هرگز ایمان نخواهیم آورد! و خدای متعال آنان را با صاعقه ای هلاک کرد و سپس به درخواست حضرت موسی

(ع) دوباره آنها را زنده ساخت ۲.

و نیز زنده شدن یکی از بنی اسرائیل که در زمان حضرت موسی (ع) به قتل رسیده بود به وسیله زدن پاره ای از پیکر یک گاو ذبح شده به او که داستان آن در سوره بقره، ذکر شده و سوره مزبور به همین مناسبت نامگذاری گردیده، و در ذیل آن آمده است:

«کذلِك یحْی اللّهُ الْمَوْتی وَ یرِیکمْ آیاتِهِ لَعَلَّکمْ تَعْقِلُونَ» ۳.

بدین سان خدا مردگان را زنده می کند و نشانه هایش را به شما می نمایاند باشد که با خرد دریابید.

همچنین زنده شدن بعضی از مردگان به اعجاز حضرت عیسی (ع) ۴ را می توان نشانه ای بر امکان معاد، قلمداد کرد.

*****

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۹.

۲. سوره بقر، آیه ۵۵ – ۵۶.

۳. سوره بقره، آیه ۶۷ – ۷۳.

۴. سوره آل عمران / ۴۹، سوره مائده / ۱۱۰.

(صفحه ۳۷۶)

پرسش

۱ – روش برخورد قرآن با منکران معاد را بیان کنید.

۲ – رویش گیاه چه شباهتی به رستاخیز دارد و بیان قرآن در این زمینه چیست؟

۳ – از داستان اصحاب کهف، چه نکته ای مربوط به مسأله معاد، استفاده می شود؟

۴ – داستان زنده شدن پرندگان به دست حضرت ابراهیم (ع) را بیان، و ارتباط آن را با موضوع معاد، شرح دهید.

۵ – قرآن کریم از چه کسانی که در این جهان، زنده شده اند یاد می کند؟

۴۶ پاسخ قرآن به شبهات منکرین

مقدّمه

(صفحه ۳۷۹)

از احتجاجاتی که قرآن کریم با منکرین معاد دارد و از لحن پاسخهایی که به سخنان آنان داده است می آید که شبهاتی در اذهان ایشان بوده که ما آنها را بر اساس مناسبتِ پاسخها به این صورت، تنظیم می کنیم:

۱ شبهه اعاده معدوم

قبلا اشاره کردیم که قرآن کریم در برابر کسانی که می گفتند: «چگونه ممکن است انسان، بعد از متلاشی شدن بدنش مجدّداً زنده شود؟» پاسخی می دهد که مفادش این است: قوام هویت شما به روحتان است نه به اندامهای بدنتان که در زمین، پراکنده می شود ۱.

از این گفتگو می توان استنباط کرد که منشأ انکار کافران، همان شبه های بوده که در فلسفه به نام «محال بودن اعاده معدوم» نامیده می شود. یعنی آنان می پنداشتند که انسان، همین بدن مادّی است که با مرگ، متلاشی و نابود می گردد و اگر مجدّداً زنده شود انسان دیگری خواهد بود زیرا برگرداندن موجودی که معدوم شده محال است و امکان ذاتی ندارد.

پاسخ این شبهه از بیان قرآن کریم روشن می شود و آن این است که هویت شخصی هر انسانی، بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: معاد، اعاده «معدوم» نیست بلکه بازگشت «روح موجود» است.

*****

۱. سوره سجده، آیه ۱۰ – ۱۱.

(صفحه ۳۸۰)

۲ شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدّد

شبهه قبلی، مربوط به امکان ذاتی معاد بود، و این شبهه، ناظر به امکان وقوعی آن است. یعنی هر چند بازگشت روح به بدن، محال عقلی نیست و در فرض آن، تناقضی وجود ندارد ولی وقوع آن، مشروط به قابلیت بدن است و ما می بینیم که پدید آمدنِ حیات، منوط به اسباب و شرایط خاصّی است که می بایست تدریجاً فراهم شود مثلا نطفه ای در رَحِم، قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن، وجود داشته باشد تا کم کم جنین کامل شود و به صورت انسان در آید، ولی بدنی که متلاشی شد دیگر قابلیت و استعداد حیات را ندارد.

پاسخ این شبهه آن است که این نظام مشهود

در عـالم دنیـا، تنهـا نظـام ممکـن نیسـت و اسـباب و عللی که در این جهـان، براسـاس تجربه، شـناخته می شونـد اسـباب و علل انحصـاری نیسـتند، و شاهـدش این است که در همین جهـان، پدیـده هـای حیاتی خارق العاده ای ماننـد زنـده شـدن بعضـی از حیوانات و انسانها رخ داده است.

این پاسخ را می توان از ذکر چنین پدیده های خارق العاده ای در قرآن کریم به دست آورد.

۳ شبهه درباره قدرت فاعل

شبهه دیگر این است که برای تحقّق یک پدیده، علاوه بر امکان ذاتی و قابلیت قابل، قدرت فاعل هم شـرط است و از کجا که قدرت بر زنده کردن مردگان داشته باشد؟!

این شـبهه واهی، از طرف کسانی مطرح شده که قدرت نامتناهی الهی را نشناخته بودند، و پاسخ آن این است که قدرت الهی، حـدّ و مرزی ندارد و به هر چیز ممکن الوقوعی تعلّق می گیرد، چنانکه این جهان کران ناپیدا را با آن همه عظمت خیره کننده، آفریده است.

«أَ وَ لَمْ یرَوْا أَنَّ اللّهَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ یعْی بِخَلْقِهِنَّ بِقادِر عَلی أَنْ یحْیی الْمَوْتی بَلی إِنَّهُ عَلی کلِّ شَیء قَدِیرٌ» ۱.

مگر ندیدنـد (و ندانسـتند) خدایی که آسـمانها و زمین را آفریده و در آفرینش آنها در نمانده است، می تواند مردگان را زنده کند؟ چرا، او بر هر چیزی تواناست.

*****

۱. سوره احقاف، آیه ۳۳، و نیز رجوع کنید به: یس / ۸۱، اسراء / ۹۹، الصافّات / ۱۱، النازعات / ۲۷.

افزودن بر این، آفرینش مجـدّد، سـخت تر از آفرینش نخستین نیست و نیاز به قـدرت بیشتری نـدارد بلکه می توان گفت از آن هم آسانتر است زیرا چیزی بیش از بازگشت روح موجود نیست. «فَسَیقُولُونَ مَنْ یعِیدُنا قُلِ الَّذِی

فَطَرَکمْ أَوَّلَ مَرَّه فَسَینْغِضُونَ إِلَیک رُؤُسَهُمْ وَ ...» ۱.

خواهند گفت: چه کسی ما را باز می گرداند (و مجدّداً زنده می کند)؟ بگو: همان کسی که شما را نخستین بار آفرید. پس سرهایشان را نزد تو تکان خواهند داد (و از این پاسخ، تعجّب خواهند کرد).

«وَ هُوَ الَّذِی یبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یعِیدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیهِ» ۲.

و اوست کسی که آفرینش را آغاز می کند و سپس آن را برمی گرداند و آن (باز گرداندن) آسانتر است.

۴ شبهه درباره علم فاعل

شبهه دیگر این است که اگر خدا انسانها را زنده کند و به پاداش و کیفر اعمالشان برساند باید از سویی بدنهای بی شمار را از یکدیگر تشخیص بدهد تا هر روحی را به بدن خودش بازگرداند و از سوی دیگر، همه کارهای خوب و بد را به یاد داشته باشد تا پاداش و کیفر درخوری به هر یک از آنها بدهد و چگونه ممکن است انسانی که خاک شده و ذرات آنها در هم آمیخته شده را از یکدیگر باز شناخت و چگونه می توان همه رفتارهای انسانها را در طول هزاران بلکه میلیونها سال، ثبت و ضبط کرد و به آنها رسیدگی نمود؟

این شبهه هم از طرف کسانی مطرح شده که علم نامتناهی الهی را نشناخته بودند و آن را به علوم ناقص و محدود خودشان قیاس می کردند و پاسخ آن این است که علم الهی حدّ و مرزی ندارد و بر همه چیز، احاطه دارد و هیچ گاه خدای متعال چیزی را فراموش نمی کند.

قرآن کریم از قول فرعون، نقل می کند که به حضرت موسی (ع) گفت:

«فَما بالُ الْقُرُونِ الْأُولی».

*****

۱. سوره اسراء، آیه ۵۱، و نیز رجوع کنید به: عنکبوت

/ ۱۹ – ۲۰، ق / ۱۵، واقعه / ۶۲، یس / ۸۰، حج / ۵، القیامه / ۴۰، الصارق / ۸.

۲. سوره روم، آیه ۳۷.

(صفحه ۳۸۲)

اگر خدا همه ما را زنده، و به اعمالمان رسیدگی می کند پس وضع آن همه انسانهای پیشین که مرده و نابود شده اند چه می شود؟

حضرت موسی (ع) فرمود:

«عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی فِی کتاب لا یضِلُّ رَبِّی وَ لا ینْسی» ۱.

علم همه آنها نزد پروردگارم در کتابی محفوظ است و پروردگار من گمراه نمی شود و چیزی را فراموش نمی کند.

و در آیه ای جواب دو شبهه اخیر به این صورت، بیان شده است:

«قُلْ یحْییهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّه وَ هُوَ بِکلِّ خَلْق عَلِیمٌ» ۲.

بگو (ای پیامبر) مردگان را همان کسی زنده می کند که نخستین بار، ایشان را پدید آورده، و او به هر آفریده ای داناست.

*****

۱. سوره طه، آیه ۵۱ – ۵۲، و نیز رجوع کنید به: سوره ق، آیه ۲ – ۴.

۲. سوره یس، آیه ۷۹.

(صفحه ۳۸۳)

پرسش

۱ – شبهه محال بودن اعاده معدوم و پاسخ آن را بیان کنید.

۲ – شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدّد و پاسخ آن را شرح دهید.

۳ – شبهه درباره قدرت فاعل و پاسخ آن را بیان کنید.

۴ – شبهه درباره علم فاعل و پاسخ آن را توضیح دهید.

۴۷ وعده الهی در مورد قیامت

مقدّمه

(صفحه ۳۸۷)

قرآن کریم از یک سو، به عنوان پیامی که از طرف خدای متعال به بندگانش فرستاده شده بر تحقق معاد، تأکید می کند و آن را وعده حتمی و تخلّف ناپذیر الهی می شمارد و بدین ترتیب حجّت را بر مردم تمام می کند، و از سوی دیگر، به دلایل عقلی بر ضرورت معاد، اشاره می کند تا رغبت انسان نسبت به شناخت عقلانی را ارضاء کند و حجّت را مضاعف سازد. از این رو، بیانات قرآنی درباره اثبات معاد را به دو بخش، تقسیم می کنیم و در هر بخش به ذکر نمونه ای از آیات مربوط می پردازیم.

وعده حتمی الهی

قرآن کریم، برپایی قیامت و زنده شدن همه انسانها در جهان آخرت را امری تردیدناپذیر دانسته می فرماید: «إِنَّ السّاعَةَ آتِیَةٌ لا رَیبَ فِیها» ۱ و آن را وعده ای راستین و تخلّف ناپذیر شمرده می فرماید: «بَلی وَعْداً عَلَیهِ حَقًّا» ۲ و بارها بر تحقّق آن، قسم یاد کرده و از جمله می فرماید: «قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِما عَمِلْتُمْ وَ ذلِكَ عَلَی اللّهِ یسِیرٌ» ۳.

*****

۱. سوره غافر، آیه ۵۹، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۲۵، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، کهف / ۲۱، حج / ۷، شوری / ۷، جاثیه / ۲۶ و ۳۲.

۲. سوره نحل، آیه ۳۸، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۱۹۱، نساء / ۱۲۲، یونس / ۴، ۵۵، کهف / ۲۱، انبیاء / ۱۰۳، فرقان / ۱۶، لقمان / ۹، ۳۳، فاطر / ۵، زمر / ۴۷، جاثیه / ۳۲، احقاف / ۱۷.

۳. سوره تغابن، آیه ۷، و نیز رجوع کنید به: یونس / ۵۳، سبأ / ۳.

(صفحه

و هشدار دادن به مردم، نسبت به آن را از مهمترین وظایف انبیاء دانسته چنانکه می فرماید: «یلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِینْذِرَ یوْمَ التَّلاقِ» ۱ و برای منکرین آن، شقاوت ابدی و عذاب دوزخ را مقرّر فرموده است: «وَ أَعْتَدْنا لِمَنْ کذَّبَ بِالسّاعَهِ سَعِیراً» ۲.

بنابراین، کسی که به حقانیت این کتاب آسمانی، پی برده باشد هیچ بهانه ای برای انکار معاد و شک درباره آن نخواهد داشت و در بخش پیشین، روشن شد که حقانیت قرآن برای هر انسان حق جو و با انصافی قابل درک است و از این رو، هیچ کس عذری برای نپذیرفتن آن ندارد مگر کسی که قصوری در عقلش باشد و یا به علت دیگری نتواند پی به حقانیت آن ببرد.

اشاره به براهین عقلی

بسیاری از آیات کریمه قرآن، لحن استدلال عقلی بر ضرورت معاد دارد و می توان آنها را ناظر به برهان های حکمت و عدالت دانست. از جمله به صورت استفهام انکاری می فرماید: «أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناکمْ عَبَثاً وَ أَنَّکمْ إِلَینا لا تُرْجَعُونَ» ۳.

مگر پنداشته اید که شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما بازگردانده نمی شوید؟

این آیه شریفه به روشنی دلالت دارد بر اینکه اگر معاد و بازگشت به سوی خدای متعال نباشد، آفرینش انسان در این جهان، بیهوده خواهد بود. ولی خدای حکیم، کار عبث و بیهوده، انجام نمی دهد. پس جهان دیگری برای بازگشت به سوی خودش برپا خواهد کرد.

این برهان، یک قیاس استثنایی است و مقدّمه اول آن که یک قضیه شرطیه است دلالت دارد بر اینکه هنگامی آفرینش انسان در این جهان، هدف حکیمانه خواهد داشت که به دنبال این زندگی دنیا، بازگشت به

سوی خـدا کنـد و در جهان آخرت، به نتایـج اعمالش برسد و ما این ملازمه را در تقریر برهان حکمت، توضـیح دادیم و دیگر نیازی به تکرار نیست.

و اما مقدمه دوم (خدا کار بیهوده نمی کند) همان مسأله حکمت الهی و عبث نبودن

*****

۱. سوره غافر، آیه ۱۵، و نیز رجوع کنید به: انعام / ۱۳۰، ۱۵۴، رعد / ۲، شوری / ۷، زخرف / ۶۱، زمر / ۷۱.

۲. سوره فرقان، آیه ۱۱، و نیز رجوع کنید به: اسراء / ۱۰، سبأ / ۸، مؤمنون / ۷۴.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

(صفحه ۳۸۹)

کارهـای اوست که در بخش خداشناسـی به اثبـات رسـید و در بیـان برهـان حکمت نیز توضـیح داده شـده. بنابراین، آیه مزبور کاملا قابل انطباق بر برهان نامبرده است.

اکنون می افزاییم: بـا توجه به اینکه آفرینش انسان به منزله غایت و هـدفی برای آفرینش جهان است اگر زنـدگی انسان در این جهان، بیهوده و فاقد هدف حکیمانه باشد آفرینش جهان هم بیهوده و باطل خواهد بود و این نکته را می توان از آیاتی استفاده کرد کـه وجود عـالم آخرت را مقتضـای حکیمـانه بـودن آفرینش جهـان دانسـته اسـت و از جمله در وصـف خردمنـدان (اولو الالباب) می فرمایـد:

«... وَ یَتَفَکرُونَ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَک فَقِنا عَذابَ النّارِ» ۱.

... و دربـاره آفرینش آسـمانها و زمین می اندیشـند (و آنگـاه می گوینـد:) پروردگـارا، این (جهـان) را باطـل نیافریـده ای، تو منزّهی (از اینکه کار باطل، انجام دهی) پس ما را از عذاب آتش نگهدار.

از این آیه، اسـتفاده می شود که تأمّل در کیفیت آفرینش جهان، انسان را متوجّه حکمت الهی می سازد، یعنی خـدای حکیم از این آفرینش عظیم، هدف

حکیمانه ای را در نظر داشته و آن را گزاف و پوچ نیافریده است، و اگر جهان دیگری نباشد که هدف نهایی از آفرینش جهان، محسوب شود خلقت الهی، پوچ و بی هدف خواهد بود.

دسته دیگری از آیات کریمه قرآن که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد قابل انطباق بر برهان عدالت است ۲. یعنی مقتضای عدل الهی این است که نیکوکاران و تبهکاران را به پاداش و کیفر اعمالشان برساند و فرجام آنان را از یکدیگر تفکیک کند و چون در این جهان، چنین تفکیکی نیست ناچار جهان دیگری برپا خواهد کرد تا عدالت خویش را عینیت بخشد.

از جمله در سوره جاثیه می فرماید:

«أَمْ حَسِبَ الَّذِینَ اجْتَرَحُوا السَّیئاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ کالَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ سَواءً مَحْیاهُمْ وَ مَماتُهُمْ ساءَ ما یحْکمُونَ و خَلَقَ اللّٰهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزی کلُّ نَفْس

*****

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.

۲. سوره ص / ۲۸، غافر / ۵۸، قلم / ۳۵، یونس / ۴

بِما کسَبَتْ وَ هُمْ لا یظْلَمُونَ» ۱

مگر کسانی که مرتکب کارهای بد شدند چنین پنداشته اند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند قرار خواهیم داد به گونه ای که زندگی و مرگ هر دو دسته، یکسان باشد (و همان گونه که در نعمتها و بلاها و شادیها و غمهای این جهان، شریکند بعد از مرگ هم فرقی نداشته باشند)؟ اینان بد قضاوتی می کنند! و خدای متعال، آسمانها و زمین را به حق (و دارای هدف حکیمانه) آفریده و تا اینکه هر کس به آنچه به دست آورده جزا داده شود و به ایشان ستم نشود.

لازم به تذکر

است که می توان جمله «وَ خَلَقَ اللّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ» را اشاره به برهان حکمت دانست، چنانکه می توان اساساً برهان عدالت را هم به برهان حکمت، بازگرداند زیرا همآن گونه که در مبحث عدل الهی توضیح دادیم «عدل» از مصادیق «حکمت» است.

*****

۱. سوره جاثیه، آیه ۲۱ – ۲۲.

(صفحه ۳۹۱)

پرسش

۱ – قرآن کریم چگونه معاد را اثبات، و حجّت را بر مردم تمام می کند؟

۲ – چه آیاتی اشاره به برهان حکمت دارد؟ استدلال آنها را تقریر کنید.

۳ – چه آیاتی اشاره به برهان عدالت دارد؟ تقریر استدلال آنها چیست؟

۴ – چگونه می توان برهان عدالت را هم بر برهان حکمت بازگرداند؟

۴۸ مشخصات عالم آخرت

مقدّمه

(صفحه ۳۹۵)

انسان نسبت به اموری که تجربه ای درباره آنها ندارد و نه آنها را با شهود باطنی و علم حضوری آگاهانه، درک کرده و نه با حسّ دریافته است نمی تواند شناخت کاملی داشته باشد. با توجه به این نکته نباید انتظار داشته باشیم که حقیقت عالم آخرت و جریانات آن را دقیقاً بشناسیم و به کنْه آنها پی ببریم بلکه باید تنها به اوصافی که از راه عقل یا از راه وحی به دست می آید بسنده کنیم و خود را از بلند پروازیهای گستاخانه باز داریم.

متأسفانه از یک سو، کسانی کوشیده اند که عالم آخرت را مثل عالم دنیا، معرّفی کنند و تا آنجا پیش رفته اند که پنداشته اند بهشت آخرت در یک یا چند کره آسمانی و در همین دنیاست و روزی، انسان در اثر پیشرفت علوم و با استفاده از اختراعاتی که می کند به آنجا منتقل خواهد شد و در آنجا زندگی راحت و آسوده ای خواهد داشت!

و از سوی دیگر، کسانی منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزشهای اخلاقی، قلمداد کرده اند که افراد وارسته و خدمتگزار جامعه، به آنها دل می بندند، و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش انگاشته اند!

جا دارد که از دسته اول بپرسیم: اگر بهشت اُخروی در کره دیگری است و نسلهای

آینـده به آنجا خواهند رفت پس زنده شدن انسانها در روز قیامت و روز جمع که مورد تأیید قرآن می باشد چه معنی دارد؟! و چگونه پاداش و کیفر همه رفتارهای گذشتگان در آنجا داده خواهد شد؟!

(صفحه ۳۹۶)

و نیز جا دارد که از دسته دوم بپرسیم: اگر بهشت، چیزی جز ارزشهای اخلاقی نیست و طبعاً دوزخ هم چیزی جز ضدّ ارزشها نخواهد بود پس این همه اصرار قرآن بر اثبات معاد و زنده شدن انسانها بعد از مرگ، برای چیست و آیا بهتر نبود که انبیای الهی، همین معنی را به صراحت، بیان می کردند تا آن همه مورد اعتراض و اتّهام به جنون و افسانه گویی و مانند آنها واقع نشوند؟!

از این یاوه سرایی ها که بگذریم به اختلافات و مشاجرات متکلّمان و فیلسوفان درباره معاد جسمانی و روحانی و بحثهایی درباره این که آیا جهان مادّی به کلّی نابود می شود یا نه، و آیا بدن اُخروی عین بدن دنیوی است یا مثل آن، و مانند آنها می رسیم.

این گونه تلاشهای عقلی و فلسفی در راه کشف حقایق و نزدیکتر شدن به واقعیات، هر چند شایان تقدیر و تحسین است و در سایه آنها نقاط ضعف و قوّت اندیشه ها آشکار می گردد ولی نباید توقّع داشته باشیم که با این بحثها به کنْه حیات اخروی برسیم و آن را چنان بشناسیم که گویا یافته ایم.

راستی، مگر تاکنون حقایق همین عالم دنیا به طور کامل، شناخته شده است و آیا دانشمندان علوم تجربی مانند فیزیک دانان و شیمی دانان و زیست شناسان و ... توانسته اند حقیقت مادّه و انرژی و انواع نیروهای مختلف را بشناسند و آیا می توانند درباره آینده

این جهـان، پیش بینی قطعی کننـد و آیـا می داننـد که اگر مثلاـ نیروی جاذبه از جهان، گرفته شود یا حرکت الکترونها متوقّف شود چه خواهد شد و آیا چنین چیزهایی روی خواهد داد یا نه؟

و آیا فیلسوفان توانسـته انـد همه مسائل عقلی مربوط به همین جهان را به صورت یقینی، حل کننـد و آیا مسائلی از قبیل حقایق اجسام و صور نوعیه و رابطه روح و بدن و ... جای تحقیق بیشتری ندارد؟

پس چگونه می خواهیم به کمک این دانشـها و اندیشه های محدود و ناقص خودمان پی به حقایق عالمی ببریم که هیچ چیزی را به هیـچ وجهی نمی توانـد بشـناسد یـا در راه بهتر شـناختن هستی نبایـد تلاـش کنـد. بـدون شک ما می توانیم با نیروی عقل خداداد، بسـیاری از حقایق را بشناسـیم و نیز می توانیم به کمک حسّ و تجربه، بسـیاری از اسـرار طبیعت را کشف کنیم و البته باید در راه افزودن دانش و بینش خودمان به تلاشهای علمی و فلسفی بپردازیم ولی هم

(صفحه ۳۹۷)

چنین بایـد مرز توانایی عقل و برد علوم تجربی را بشناسـیم و از بلنـد پروازیهای بیجا خودداری کنیم و بپذیریم که: «وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَلِیلاً» ۱.

بـاری، هـم واقـع بینی عالمـانه، و هم فروتنی حکیمـانه، و هم احتیـاط دینی مسـئولانه، اقتضـاء دارد که از اظهارنظرهـای جزمی پیرامون حقـایق قیـامت و عـالم غیب و دست زدن به تأویلاـت بی دلیـل، خودداری کنیم مگر در حـدّی که برهان عقلی و نصّ قرآنی به ما اجازه بدهد و به هر حال، برای هر شـخص مؤمنی کافی است که به صـحّت آنچه از طرف خدای متعال، نازل شده ایمان داشته باشد هر چند نتواند

مشخصات دقیق آنها را تعیین، و تفصیلات آنها را تبیین کند، مخصوصاً اموری که دست عقل و تجربه، از دامن حقیقت آنها کوتاه، و دانش ما نسبت به آنها نارساست.

اکنون ببینیم تا چه اندازه می توانیم از راه عقل، به اوصاف و ویژگیهای عالم آخرت و تفاوت آن با عالم دنیا پی ببریم.

ویژگیهای عالم آخرت از دیدگاه عقل

از تأمّل در براهینی که برای ضرورت معاد، ذکر شد می توان ویژگیهایی را برای جهان آخرت به دست آورد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ - نخستین ویژگی عالم آخرت که بخصوص از برهان اوّل به دست می آید این است که باید ابدی و جاودانی باشد زیرا در آن برهان، بر امکان حیات ابدی و میل فطری انسان به چنین حیاتی تأکید گردید و تحقّق آن، مقتضای حکمت الهی دانسته شد.

۲ - ویژگی دیگری که از هر دو برهان به دست می آید و در ذیل برهان اوّل، اشاره شد این است که باید نظام عالم آخرت به گونه ای باشد که نعمت و رحمت خالص و بدون شائبه رنج و زحمت در آن تحقّق یابد تا کسانی که به اوج کمال انسانی رسیده اند و هیچ گونه آلودگی به گناه و انحرافی پیدا نکرده اند از سعادتی برخوردار شوند برخلاف دیا که چنین سعادت مطلقی را ممکن نمی سازد بلکه سعادتهای دنیا، نسبی و منسوب به سختیها و رنجهاست.

*****

۱. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۳ - ویژگی سوم این است که باید جهان آخرت، دست کم دارای دو بخش مجزّا برای رحمت و عذاب باشد تا نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر تفکیک شوند و هرکدام به نتیجه اعمال خودشان برسند و این دو بخش، همان است که

در لسان شرع به نام بهشت و دوزخ نامیده می شود.

۴ - ویژگی چهارم که بخصوص از برهان عدالت به دست می آید این است که جهان آخرت باید از چنان وسعتی برخوردار باشد که گنجایش پاداش و کیفر همه انسانها را با هر گونه عمل نیک و بدی داشته باشد و مثلا اگر کسی میلیونها انسان را به ناحق به قتل رسانیده است امکان کیفر او در آن جهان باشد و متقابلا اگر کسی وسیله حیات میلیونها نفر را فراهم کرده است پاداشِ در خوری برای وی ممکن باشد.

۵ - ویژگی بسیار مهم دیگری که از همین برهان عدالت به دست می آید و در ذیل تقریر آن، اشاره شد این است که باید جهان آخرت «دار جزاء» باشد نه «دار تکلیف».

توضیح آنکه: زندگی دنیا به گونه ای است که انسان، میلها و رغبتهای متضاد و متزاحم، پیدا می کند و همواره بر سر دو راهیهایی واقع می شود که ناچار است یکی از آنها را انتخاب کند و همین امر، زمینه تکلیف را فراهم می سازد تکلیفی که تا آخرین لحظات عمرش ادامه یابد و حکمت و عدالت الهی اقتضاء دارد که عمل کنندگان به تکالیف، به پاداش شایسته؛ و سرپیچی کنندگان به کیفر در خوری برسند. اکنون اگر فرض کنیم که همین زمینه های تکلیف و مجال گزینش راه، در عالم آخرت هم فراهم باشد مقتضای رحمت وجود و فیاضیت الهی آن است که مانع انجام تکلیف و انتخاب راه نشود و بدین ترتیب، عالم دیگری برای پاداش و کیفر لازم می شود و در حقیقت عالمی که آن را «آخرت» فرض کرده بودیم «دنیای» دیگری به حساب می آید و عالم

آخرت حقیقی، همـان عـالم آخرین و نهـایی خواهـد بـود که دیگر جـای تکلیـف و آزمـایش و زمینه آن یعنی تضـادّ و تزاحم خواسته ها نباشد.

و از همین جا یکی از مهمترین فرقها بین عالم دنیا و عالم آخرت، روشن می شود. یعنی عالم دنیا عالمی است که زمینه انتخاب و گزینش و آزمایش دارد، و عالم آخرت عالمی است که تنها سـرای تحقق پاداشها و کیفرها و نتایج ابدی اعمال نیک و بدی است که در دنیا انجام

(صفحه ۳۹۹)

گرفته است. «وَ اِنَّ الْیومَ عَمَلٌ وَ لا حِسابٌ وَ غَداً حِسابٌ وَ لا عَمَل» ۱

پرسش

۱ – چرا ما نمی توانیم شناخت دقیق و کاملی از عالم آخرت داشته باشیم؟

۲ – دو نمونه از کژاندیشی درباره آخرت را بیان و نقّادی کنید.

۳ – از چه راهی می توانیم به ویژگیهای عالم آخرت، پی ببریم؟

۴ – ویژگیهای عالم آخرت را از دیدگاه عقل، شرح دهید.

*****

۱. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

۴۹ از مرگ تا قیامت

مقدّمه

(صفحه ۴۰۳)

دانستیم که مـا بـا دانش محـدودی که داریم نمی توانیم به کنْه آخرت و مطلق عـالم غیب، پی ببریم و بایـد تنها به یک سلسـله شناختهـای کلّی که از براهین عقلی به دست می آیـد و اوصـافی که به وسـیله وحی، معرّفی شـده است، بسـنده کنیم. در درس گذشـته، به پـاره ای از ویژگیهـای کلّی آخرت که نتیجه براهین عقلی بوده اشـاره کردیم، و اینـک به ذکر اوصافی که از قرآن کریم به دست می آید می پردازیم.

البته ممکن است بعضـی از الفاظ که در وصف عالم آخرت به کار می رود الفاظ متشابهی باشـد و تصوّری که از شـنیدن آنها

به ذهن ما می آید، دقیقاً مطابق با مصداق واقعی نباشد، و این، نه به خاطر قصور بیان است بلکه به خاطر قصور فهم ماست و گرنه، تردیدی نیست که با توجه به ساختار ذهنی ما بهترین الفاظی که می تواند نمایشگرِ آن حقایق باشد همان است که قرآن کریم، انتخاب کرده است.

و چون بیانات قرآن شامل مقدّمات آخرت نیز می شود از این رو، سخن را از مرگ انسان، آغاز می کنیم.

همه انسانها خواهند مُرد

قرآن مجید تأکید می فرماید که همه انسانها (بلکه همه جانداران) خواهند مرد و در این عالم، هیچ کس جاودانه نخواهد زیست:

(صفحه ۴۰۴)

«کلُّ مَنْ عَلَیها فان» ۱.

هر کس روی زمین هست فانی می شود.

«کلُّ نَفْس ذائِقَهُ الْمَوْت» ۲.

هر کسی مرگ را خواهد چشید.

و خطاب به پیامبر اکرم (ص) می فرماید:

«إِنَّک مَیتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیتُونَ» ۳.

تحقیقاً تو خواهی مُرد و ایشان (هم) خواهند مُرد.

«وَ ما جَعَلْنا لِبَشَر مِنْ قَبْلِک الْخُلْدَ أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُونَ» ۴.

پیش از تو برای هیچ انسانی، جاودانگی قرار ندادیم، پس آیا در صورتی که تو مُردی ایشان جاودان خواهند

بود؟!

بنابراین می توان مردن را یک قانون کلّی و استثناءناپذیر برای همه جاندارانِ جهان دانست.

گیرنده جان ها

قرآن کریم از یک سو، گرفتن جان را به خدای متعال، نسبت می دهد در آنجا که می فرماید:

«اللّهُ يتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها» ۵.

خدا جانها را هنگام مرگشان می گیرد.

و از سوی دیگر، ملک الموت را مأمور قبض روح، معرفی می کند.

«قُلْ يَتَوَفّاكمْ مَلَك الْمَوْتِ الَّذِی وُكلَ بِكمْ» ۶.

بگو شما را فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است می گیرد.

و در جای دیگر، گرفتن جان را به فرشتگان و فرستادگان خدا اِستناد می دهد.

«حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَكمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا» ۷.

*****

۱. سوره الرحمن، آیه ۲۶.

۲. سوره آل عمران: آیه ۱۸۵، سوره انبیاء: آیه ۳۵.

۳. سوره زمر، آیه ۳۰.

۴. سوره انبیاء، آیه ۳۴.

۵. سوره زمر، آیه ۴۲.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

۷. سوره انعام، آیه ۶۱.

تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد فرستادگان ما (جان) او را می گیرند.

بـدیهی است هنگامی که فاعلی کار خود را به وسـیله فاعل دیگری انجام دهـد نسـبت کار به هر دو، صـحیح است و اگر فاعل دوم هم واسـطه ای در انجام کار داشـته باشد می توان کار را به فاعل سوم هم نسـبت داد و چون خدای متعال، گرفتن جانها را به وسیله ملك الموت انجام می دهد و او نیز به وسیله فرشتگانی که تحت فرمانش هستند هر سه نسبت، صحیح است.

آسان یا سخت گرفتن جان

از قرآن مجید، استفاده می شود که گماشتگان الهی، جان همه مردم را یکسان نمی گیرند بلکه بعضی را به راحتی و احترام، و بعضی دیگر را با خشونت و اهانت، قبض می کنند. از جمله در مورد مؤمنان می فرماید:

«الَّذِینَ تَتَوَفّاهُمُ الْمَلائِکهُ طَیبِینَ یقُولُونَ سَلامٌ عَلَیکمْ» ۱.

کسانی که فرشتگان جانشان را با خوشی می گیرند و به ایشان سلام (و احترام) می کنند.

و درباره کافران می فرماید:

«وَ لَوْ تَری

إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ ...» ۲.

هنگامی که فرشتگان، روح کافران را می گیرند به روی و پشت آنها می زنند ...

و شاید بتوان گفت که میان افراد مؤمن و افراد کافر هم به حسب درجات ایمان و کفرشان تفاوت هایی در آسان یا سخت جان کندن، وجود دارد.

عدم قبول ایمان و توبه در حال مرگ

هنگامی که مرگ کافران و گنهکاران فرا می رسد و دیگر از زندگی در دنیا نومید می شوند از گذشته خودشان پشیمان می گردند و اظهار ایمان و توبه از گناهانشان می کنند ولی هرگز چنین ایمان و توبه ای پذیرفته نخواهد شد. قرآن کریم در این باره می فرماید:

*****

۱. سوره نحل، آیه ۳۲، و نیز رجوع کنید به: سوره انعام، آیه ۹۳.

۲. سوره انفال، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سوره محمد، آیه ۲۷

«يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ آياتِ رَبِّك لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِى إِيمانِها خَيراً» ۱.

روزی که بعضی از آیات پروردگارت ظاهر شود ایمان کسی که قبلا ایمان نیاورده یا در حالِ ایمانش کار خیری انجام نداده است سودی برای او نخواهد بخشید.

«وَ لَيسَتِ التَّوْبَهُ لِلَّذِينَ يعْمَلُونَ السَّيئاتِ حَتّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّى تُبْتُ الْآنَ ...» ۲.

و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد را انجام می دهند تا هنگامی که مرگ یکی از ایشان فرا رسد گوید: اکنون توبه کردم! و از قول فرعون، نقل می کند که هنگامی که مُشرف به غرق شد گفت:

«آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» ۳.

ایمان آوردم به اینکه خدایی نیست به جز همان خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند و من از اهل

اسلامم و در پاسخ می فرماید:

«آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيتَ قَبْلُ وَ كنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» ۴.

آیا اکنون، در حالی که قبلا عصیان کرده و از مفسدان بوده ای؟!

آرزوی بازگشت به دنیا

همچنین قرآن کریم از کافران و تبهکاران، نقل می کند که هنگامی که مرگشان فرا می رسد یا عذاب هلاک کننده ای برایشان نازل می شود، آرزو می کنند که ای کاش به دنیا برمی گشتیم و از اهل ایمان و کارهای شایسته می شدیم، یا از خدای متعال در خواست می کنند که ما را به دنیا برگردان تا گذشته هایمان را جبران کنیم. ولی چنین آرزوها و درخواستهایی عملی نمی شود ۵.

*****

۱. سوره انعام، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سبأ / ۵۱ – ۵۳، غافر / ۸۵، سجده / ۲۹.

۲. سوره نساء، آیه ۱۸.

۳. ۱۲ و ۱۳. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۴. ۳ و ۴. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۵. باید دانست که قرآن کریم، بازگشت کسانی را نفی می کند که عمری را با کفر و عصیان گذرانده و در حالِ مرگ، آرزوی بازگشت به دنیا و جبران گناهانش را دارند و نیز بازگشت از عالم قیامت به دنیا را مطلقاً نفی می کنند و این، به معنای هر گونه بازگشت به دنیا نیست زیرا چنانکه قبلا گفته شد کسانی بوده اند که بعد از مرگ، دوباره در همین دنیا زنده شده اند و طبق عقیده شیعیان، بعد از ظهور حضرت ولی عصر (عج) نیز کسانی به دنیا رجعت خواهند کرد.

(صفحه ۴۰۷)

و در بعضی از آیات، اضافه می کند که اگر برگردانده می شدند به همان شیوه گذشته، ادامه می دادند ۱ و نیز در روز قیامت هم چنین آرزوها و درخواست هایی خواهند داشت که به طریق اولی، جواب

منفی خواهند شنید:

«حَتّی إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ. لَعَلّی أَعْمَلُ صالِحاً فِیما تَرَکْتُ کلاّ إِنَّها کلِمَهٌ هُوَ قائِلُها وَ ...» ۲.

تا آنگاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد گوید: پروردگارا، مرا برگردان شاید کار شایسته ای در موردی که ترک کرده ام انجام دهم. هرگز! این سخنی است که او می گوید (و آرزویی است که هرگز عملی نمی شود).

«أَوْ تَقُولَ حِینَ تَرَی الْعَذابَ لَوْ أَنَّ لِی کرَّهً فَأَکونَ مِنَ الْمُحْسِنِینَ» ۳.

یا هنگامی که عذاب را می بیند گوید: ای کاش بازگشتی می داشتیم تا از نیکوکاران شوم.

«... إِذْ وُقِفُوا عَلَی النّارِ فَقالُوا یا لَیتَنا نُرَدُّ وَ لا نُکذِّبَ بِ آیاتِ رَبِّنا وَ نَکونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» ۴.

هنگامی که بر آتش دوزخ، عرضه می شوند گویند: ای کاش بازگردانده می شدیم و (دیگر) آیات پروردگارمان را تکذیب نمی کردیم و از مؤمنان می بودیم.

«... إِذِ الْمجْرِمُونَ ناکسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَرْنا وَ سَمِعْنا فَارْجِعْنا نَعْمَلْ صالِحاً إِنّا مُوقِنُونَ» ۵.

هنگامی که بزهکاران سرهای خویش را نزد پروردگارشان فرو افکنده اند (و می گویند:) پروردگارا (اکنون) دیدیم و شنیدیم، پس ما را برگردان تا کار شایسته ای انجام دهیم، اینک ما اهل یقین هستیم.

از این آیات، به خوبی استفاده می شود که عالم آخرت، جای انتخاب راه و عمل به

*****

۱. سوره انعام، آیه ۲۷ – ۲۸.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۹۹.

۳. سوره زمر، آیه ۵۸، و نیز رجوع کنید به، سوره شعراء، آیه ۱۰۲.

۴. سوره انعام، آیه ۲۷ – ۲۸، و نیز رجوع کنید به سوره اعراف، آیه ۵۳.

۵. سوره سجده، آیه ۱۲، و نیز رجوع کنید به سوره فاطر، آیه ۳۷.

تکالیف نیست و حتّی یقینی که هنگام مرگ یا در عالم آخرت، حاصل می شود تأثیری در تکامل

انسان ندارد و استحقاق پاداشی نمی آورد، از این رو، کافران و گنهکاران، آرزو می کنند که به دنیا برگردنند تا اختیاراً ایمان بیاورند و کارهای شایسته انجام دهند.

عالم برزخ

از آیات قرآن، استفاده می شود که انسان، بعد از مرگ و پیش از برپایی قیامت، دورانی را در عالم قبر و برزخ می گذراند و کمابیش شادی و لذّت، یا اندوه و رنجی خواهد داشت و در بسیاری از روایات آمده است که مؤمنان گهنکار، در این دوران، در اثر پاره ای رنجها و عذابها که متناسب با گناهشان می کشند تطهیر می شوند تا در عالم قیامت، سبک بار باشند.

نظر به اینکه آیات مربوط به عالم برزخ، نیاز به بحثهای تفسیری دارد از این رو، از بررسی آنها صرف نظر نموده تنها به ذکر یک آیه، بسنده می کنیم که می فرماید:

«وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یوْمِ یبْعَثُون» ۱.

و از پسِ آنان (بعد از مرگشان) برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند.

پرسش

۱ – بیان قرآن درباره عدم جاودانگی انسان در دنیا با اشاره به آیات مربوطه، شرح دهید.

۲ – چه کسی جان انسان را می گیرد و اختلافی که بین آیات مربوطه به نظر می رسد چگونه رفع می شود؟

۳ – چه تفاوتی در گرفتن جانها وجود دارد؟

۴ – بیان قرآن درباره ایمان و توبه در حال مرگ را با اشاره به آیات مربوطه، توضیح دهید.

۵ – قرآن کریم کدام بازگشت به دنیا را نفی می کند و آیا نفی از این بازگشت، منافاتی با اعتقاد به رجعت دارد؟ چرا؟

۶ – عالم برزخ را شرح دهید.

*****

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۰۰.

۵۰ تصویر رستاخیز در قرآن

مقدّمه

(صفحه ۴۱۱)

از قرآن کریم استفاده می شود که برپایی جهان آخرت، تنها به زنده شدن مجدّد انسانها نیست بلکه اساساً نظام این جهان، دگرگون می شود و جهان دیگری با ویژگیهای دیگری برپا می گردد، جهانی که برای ما قابل پیش بینی نیست و طبعاً شناخت دقیقی هم از ویژگیهای آن نمی توانیم داشته باشیم و آنگاه همه انسانها از آغاز تا پایان خلقت با هم، زنده می شوند و به نتایج اعمالشان می رسند و جاودانه در نعمت یا عذاب می مانند.

و چون آیات مربوط به این بحث، فراوان است و بررسی آنها به درازا می کشد از این رو، تنها به ذکر فشرده مضامین آنها بسنده می کنیم.

وضع زمین و دریاها و کوهها

در زمین زلزله عظیمی پدید می آید ۱ و آنچه در اندرون آن است بیرون می ریزد ۲ و اجزای آن، متلاشی می گردد ۳، و دریاها شکافته می شوند ۴، و کوهها به حرکت در می آیند ۵ و در هم کوبیده می شوند ۶ و مانند تلّ شنی می گردند ۷ و سپس به صورت پشم حلّاجی شده

*****

۱. زلزال / ۱، حج / ۱، واقعه / ۴، مزمل / ۱۴.

۲. زلزال / ۲، انشقاق / ۴.

۳. الحاقّه / ۱۴، فجر / ۲.

۴. تکویر / ۶، انفطار / ۳.

۵. کهف / ۴۷، نحل / ۸۸، طور / ۱۰، تکویر / ۲.

۶. الحاقّه / ۴، واقعه / ۵.

۷. مزمل / ۱۴.

(صفحه ۴۱۲)

در می آیند ۱ و آنگاه در فضا، پراکنده می شوند ۲ و از سلسله کوه های سر به آسمان کشیده، جز سرایی باقی نمی ماند ۳.

وضع آسمان و ستارگان

ماه ۴ و خورشید ۵ و ستارگان عظیمی که بعضی از آنها میلیونها بار از خورشید ما بزرگتر و پرفروعتر است به تیرگی و خاموشی می گرایند ۶، و نظم حرکت آنها به هم می خورد ۷، و از جمله ماه و خورشید به هم می پیوندند ۸ و آسمانی که همچون سقف محفوظ و محکمی بر این جهان، احاطه کرده است سست و متزلزل می شود ۹ و می شکافد و از هم می درد ۱۰ و طومار آن در هم می پیچد ۱۱ و اجرام آسمانی به صورت فلز مذابی در می آید ۱۲ و فضای جهان پر از دود و ابر می شود ۱۳.

شیپور مرگ

در چنین اوضاع و احوالی است که شیپور مرگ، نواخته می شود و همه موجودات زنده می میرند ۱۴ و در جهان طبیعت، اثری از حیات نمی ماند، و وحشت و اضطراب بر جانها سایه می افکند ۱۵ مگر کسانی که از حقایق و اسرار هستی، آگاهند و دلهایشان غرق معرفت و محبّت الهی است.

*****

۱. معارج / ۹، قارعه / ۵.

۲. طه / ۱۰۵ – ۱۰۷، مرسلات / ۱۰.

۳. کهف / ۸، نبأ / ۲۰.

۴. القیامه / ۸.

۵. تکویر / ۱.

۶. تکویر / ۲.

۷. انفطار / ۲.

۸. القیامه / ۹.

۹. طور / ۱، الحاقّه / ۱۶.

۱۰. الرحمن / ۳۷، الحاقّه / ۱۶، مزمل / ۱۸، مرسلات / ۹، نبأ / ۱۹، انفطار / ۱، انشقاق / ۱.

۱۱. انبیاء / ۱۰۴، تکویر / ۱۱.

۱۲. معارج / ۸.

۱۳. فرقان / ۲۵، دخان / ۱۰.

۱۴. زمر / ۶۸، الحاقّه / ۱۳، یس / ۴۹.

۱۵. نمل / ۸۷ – ۸۹.

(صفحه ۴۱۳)

شیپور حیات و آغاز رستاخیز

سپس جهان دیگری که قابلیت بقاء و ابدیت داشته باشد، برپا می شود ۱، و صحنه گیتی با نور الهی روشن می گردد ۲، و شیپور حیات به صدا در می آید ۳ و همه انسانها (بلکه حیوانات نیز) ۴ در یک لحظه، زنده می شوند ۵ و سراسیمه و هراسان ۶ همانند ملخها و پروانگانی که در هوا منتشر می شوند ۷ با سرعت ۸، به سوی محضر الهی روانه می گردند ۹ و همگی در صحنه عظیمی فراهم می آیند ۱۰ و غالباً می پندارند که توقّفشان در عالم برزخ به اندازه یک ساعت یا یک روز یا چند روز بوده است ۱۱.

ظهور حکومت الهی و انقطاع سببها و نَسَبها

در آن عالم، حقایق آشکار می شود ۱۲ و حکومت و سلطنت الهی، ظهور تامّ می یابد ۱۳ و چنان هیبتی بر خلایق، سایه می افکند که هیچ کس را یارای بلند سخن گفتن نیست ۱۴، و هر کسی به فکر سرنوشت خویش است و حتّی فرزندان از پدر و مادر، و خویشان و نزدیکان از یکدیگر، فرار می کنند ۱۵، و اساساً رشته نسبها و سَبَبها می گسلد ۱۶ و دوستیهایی که بر پایه

*****

۱. ابراهیم / ۴۸، زمر / ۶۷، مریم / ۳۸، ق / ۲۲.

۲. زمر / ۶۹.

۳. زمر / ۶۸، کهف / ۹۹، ق / ۲۰، ۴۲، نبأ / ۱۸، نازعات / ۱۳ – ۱۴، مدّثّر / ۸، صافّات / ۱۹.

۴. انعام / ۳۸، تکویر / ۵.

۵. کهف / ۴۷، نحل / ۷۷، قمر / ۵۰، نبأ / ۱۸.

۶. ق / ۲۰.

۷. قارعه / ۴، قمر / ۷.

۸. ق / ۴۴، معارج / ۴۳.

۹. یس / ۵۱، مطفّفین / ۳۰، القیامه / ۱۲، ۳۰، و نیز رجوع کنید به آیات

«حشر» و «نشر» و «لقاءالله» و «رجوع الی الله و «ردّ الی الله».

۱۰. کهف / ۹۹، تغابن / ۹، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، آل عمران / ۹، هود / ۱۰۳.

۱۱. روم / ۵۵، نازعات / ۴۶، یونس / ۴۵، اسراء / ۵۲، طه / ۱۰۳ – ۱۰۴، مؤمنون / ۱۱۳، احقاف / ۳۵.

۱۲. ابراهیم / ۲۱، العادیادت / ۱۰، الطارق / ۹، ق / ۲۲، الحاقّه / ۱۸.

۱۳. حج / ۶۵، فرقان / ۲۶، غافر / ۱۶، انفطار / ۱۹.

۱۴. هود / ۱۰۵، طه / ۱۰۸، ۱۱۱، نبأ / ۳۸.

۱۵. عبس / ۳۴ – ۳۷، شعراء / ۸۸، معارج / ۱۰ – ۱۴، لقمان / ۳۳.

۱۶. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.

(صفحه ۴۱۴)

منافع و معیارهای دنیوی و شیطانی بوده تبدیل به دشمنی می گردد ۱، و حسرت و پشیمانی از تقصیرهای گذشته، دلها را فرا می گیرد ۲.

محکمه عدل الهی

آنگاه عدل الهی، تشکیل می شود و اعمال همه بندگان، حاضر می گردد ۳ و نامه های اعمال، توزیع می شود ۴ و انتساب هر کاری به فاعل آن، چنان آشکار است که دیگر نیازی نیست که از کسی بپرسند چه کرده ای ۵؟

در این دادگاه، فرشتگان و پیامبران و برگزیدگان خدا به عنوان شهود و حضور دارند ۶ و حتّی دست و پا و پوست بدنها گواهی می دهد ۷ و حساب همه مردم به دقّت، رسیدگی و با میزان الهی، سنجیده می شود ۸ و براساس عدل و قسط درباره ایشان داوری می گردد ۹، و هر کس نتیجه سعی و کوشش خود را می یابد ۱۰، و به نیکوکاران، ده برابر پاداش داده می شود ۱۱، و هیچ کس بار دیگری را نمی کشد ۱۲،

اما کسانی که دیگران را گمراه کرده اند علاوه بر گناهان خودشان، معادل گناهان گمراه شدگان را نیز بر دوش می کشند ۱۳. (بدون اینکه از گناهان آنان

*****

۱. زخرف / ۶۷.

۲. انعام / ۳۱، مریم / ۳۹، یونس / ۵۴.

۳. آل عمران / ۳۰، تکویر / ۱۴، اسراء ۴۹.

۴. اسراء / ۱۳ – ۱۴، ۷۱، الحاقّه / ۱۹، ۲۵، انشقاق / ۷، ۱۰.

۵. الرحمن / ۳۹.

۶. زمر / ۶۹، بقره / ۱۴۳، آل عمران / ۱۴۰، نساء / ۴۱، ۶۹، هود / ۱۸، حج / ۷۸، ق / ۲۱، نحل / ۸۴، ۸۹.

۷. نور / ۲۴، یس / ۶۵، فصّلت / ۲۰ – ۲۱.

۸. اعراف / ۸، ۹، انبیاء / ۴۷، مؤمنون / ۱۰۲ – ۱۰۳، قارعه / ۶ – ۸.

۹. یونس / ۵۴، ۹۳، جاثیه / ۱۷، نحل / ۷۸، زمر / ۶۹، ۷۵.

۱۰. النجم / ۴۰ – ۴۱، بقره / ۲۸۱، ۲۸۶، آل عمران / ۲۵، ۱۶۱، انعام / ۷۰، هود / ۱۱۱، ابراهیم / ۵۱، طه / ۱۵، غافر / ۱۷، جاثیه / ۲۲، طور / ۲۱، مدثّر / ۳۸، یس / ۵۴، زمر / ۲۴.

۱۱. انعام / ۱۶۰.

۱۲. النجم / ۳۹، انعام / ۱۴۶، فاطر / ۱۸، زمر / ۷.

۱۳. نحل / ۲۵، عنکبوت / ۱۳، ضمناً از اینجا می توان حدس زد که کسانی هم که موجب هدایت دیگران شده اند ثواب مضاعف خواهند داشت چنانکه صریحاً در روایات آمده است.

(صفحه ۴۱۵)

کاسته شود) همچنین عوض و بدلی از کسی پذیرفته نمی شود ۱ شفاعت کسی مقبول نمی گردد ۲ مگر شفاعت کسانی که از طرف خدای متعال، مأذون باشند و براساس معیارهای مرضی خدا شفاعت کنند

بسوی اقامتگاه ابدی

سپس حکم الهی اعلام شـده ۴ نیکوکاران و تبهکاران از یکـدیگر جـدا می شوند ۵ و مؤمنان، روسـفید و شاد و خندان بسوی بهشت ۶، و کافران و منافقان، روسیاه و انـدوهگین و با ذلّت و خواری به سوی دوزخ، روانه می گردنـد ۷ و همگی از دوزخ، عبور می کنند ۸ در حـالی که از چهره مؤمنان، نور می تابـد و راهشان را روشن می سازد ۹ و کـافران و منافقان در تاریکی به سر می برند.

منافقانی که در دنیا با مؤمنان، اختلاط داشـتند آنها را صدا می زنند که رو به سوی ما کنید تا از نور شما استفاده کنیم، و پاسخ می شـنوند که بایـد برای اکتسـاب نور، به عقب (به دنیـا) برگردیـد! باز می گوینـد: مگر ما در دنیا با شـما نبودیم و پاسـخ می شنونـد: چرا، در ظاهر با ما بودیـد ولی خودتان را گرفتار کردیـد و دلهایتان دچار شک و تردید و قساوت شد و امروز، کارتان یکسره شده و از شما و از کافران، عوضی پذیرفته نمی شود و سرانجام، کافران و منافقان در کام دوزخ فرو می روند ۱۰.

*****

۱. بقره / ۴۸ – ۱۲۳، آل عمران / ۹۱، لقمان / ۳۳، مائده / ۳۶، حدید / ۱۵.

۲. بقره / ۴۸، ۱۲۳، ۲۵۴، مدثّر / ۴۸.

۳. انبیاء / ۲۸، بقره / ۲۵۵، یونس / ۳، مریم / ۸۷، طه / ۱۰۹، سبأ / ۲۳، زخرف / ۸۶، النجم / ۲۶.

۴. اعراف / ۴۴.

۵. انفاق / ۳۷، روم / ۴، ۱۶، ۴۳، ۴۴، شوری / ۷، هود / ۱۰۵ – ۱۰۸، یس / ۵۹.

۶. زمر / ۷۳، آل عمران / ۱۰۷، مریم / ۸۵، القیامه / ۲۴ – ۴۲، مطفّفین

/ ۲۴، غاشیه / ۸، عبس / ۳۸ – ۳۹.

۷. زمر / ۶۰ – ۷۱، آل عمران / ۱۰۶، انعام / ۱۲۴، یونس / ۲۷، مریم / ۸۶، طه / ۱۰۱، ۱۲۴ – ۱۲۶، ابراهیم / ۴۳، قمر / ۸، معارج / ۴۴، غاشیه / ۲، اسراء / ۷۲، ۹۷، عبس / ۴۰، ۴۱.

۸. مریم / ۷۱ – ۷۲.

۹. حدید / ۱۲.

۱۰. حدید / ۱۳ – ۱۵، نساء / ۱۴۰.

(صفحه ۴۱۶)

هنگامی که مؤمنان به بهشت، نزدیک می شوند درهای آن گشوده می شود و فرشتگان رحمت به استقبال آنان می آیند و با سلام و احترام، مژده سعادت ابدی به ایشان می دهند ۱.

و از سوی دیگر، هنگامی که کافران و منافقان به دوزخ می رسند درهای آن باز می شود و فرشتگان عذاب، با خشونت آنان را مورد سرزنش قرار داده به ایشان وعده عذاب ابدی می دهند.

بهشت

در بهشت، باغهای وسیع به پهنای آسمانها و زمین ۲ و پوشیده از انواع درختها با همه گونه میوه رسیده و در دسترس ۳ و ساختمانهای باشکوه و نهرهای آب زلال ۴ و شیر و عسل و شراب طهور ۵، و از هر چیزی که مورد میل و رغبت بهشتیان باشد ۶ و فوق خواسته های آنان وجود دارد ۷.

بهشتیان با لباسهای حریر و پرنیان و انواع زینتها آراسته ۸ و رو در روی یکدیگر بر تختهای مرصّع و بسترهای نرم، تکیه می دهند و به حمد و سپاس الهی می پردازند ۹ و سخن بیهوده ای بر زبان نمی آورند و نمی شنوند ۱۰. نه سرما ایشان را می آزارد و نه گرما ۱۱، نه رنج و خستگی و ملالی دارند ۱۲ و نه ترس و اندوهی ۱۳، و

نه در دل، کینه و کدورتی ۱۴.

پیش خدمتان زیبا در اطرافشان حرکت می کنند ۱۵ و جامهای شراب بهشتی به آنان

*****

۱. زمر / ۷۳، رعد / ۲۲، ۲۴.

۲. آل عمران / ۱۳۳، حدید / ۲۱.

۳. الحاقّه / ۲۳، الدهر / ۶، ۱۸، ۲۱، مطفّفین / ۲۸.

۴. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، و دهها آیه دیگر.

۵. محمد / ۱۵، الدهر ۶، ۱۸، ۲۱، مطفّفین / ۲۸.

۶. نحل / ۳۱، فرقان / ۱۶، زمر / ۳۴، فصّلت / ۳۱، شوری / ۲۲، زخرف / ۷۰، ۷۱، ق / ۳۵.

۷. ق / ۳۵.

۸. کهف / ۳۱، حج / ۲۳، فاطر / ۳۳، دخان / ۵۳، دهر / ۲۱، اعراف / ۳۲.

۹. اعراف / ۴۳، یونس / ۱۰، فاطر / ۳۴، زمر / ۷۴.

۱۰. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.

۱۱. دهر / ۱۳.

۱۲. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.

۱۳. اعراف / ۳۵، حجر / ۴۸.

۱۴. اعراف / ۴۳، حجر / ۴۷.

۱۵. طور / ۲۲، واقعه / ۱۷، دهر / ۱۹.

(صفحه ۴۱۷)

می نوشانند که لذّت و نشاط زاید الوصفی می بخشد و هیچ گونه آفتی ندارد ۱ و از انواع میوه ها و گوشت مرغان، تناول می

کنند ۲ و از مصاحبت همسران زیبا و مهربان و ناآلوده بهره می برند ۳ و از همه بالاتر، از نعمت روحی رضوان الهی برخوردار می شوند ۴ و لطفهایی را از پروردگارشان دریافت می دارند که ایشان را غرق سرور می سازد و هیچ کس نمی تواند تصوّری از مرتبه آن سرور، داشته باشد ۵ و این سعادت بی مانند و نعمتهای وصف ناشدنی و رحمت و رضوان و قرب الهی برای همیشه

ادامه خواهد یافت ۶ و پایانی نخواهد داشت ۷.

دوزخ

دوزخ، جایگاه کافران و منافقاتی است که هیچ نور ایمانی در دلهایشان وجود ندارد ۸، و گنجایش آن، چنان است که پس از در برگرفتن همه تبهکاران، باز هم «هل من مزید» می گویند ۹! سراسر آتش است و آتش، عذاب است و عذاب!!

شعله های آتش از هر سو زبانه می کشد و صدای گوش خراش و خشم آلود آنها بر وحشت و

*****

۱. صافّات / ۴۵ – ۴۷، ص / ۵۱، طور / ۲۳، زخرف / ۷۱، واقعه / ۱۸ – ۱۹، دهر / ۵ – ۶، ۱۵ – ۱۹، نبأ / ۳۴، مطفّفین / ۲۵ – ۲۸.

۲. ص / ۵۱، طور / ۲۲، الرحمن / ۵۲، ۶۸، واقعه / ۲۰ – ۲۱، مرسلات / ۴۲، نبأ / ۳۲.

۳. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، نساء / ۵۷، صافّات / ۴۸ – ۴۹، ص / ۵۲، زخرف / ۷۰، دخان / ۵۴، طور / ۲۰، الرحمن / ۵۶، ۷۰ – ۷۴، واقعه / ۲۲ – ۲۳، ۳۴ – ۳۷، نبأ / ۳۳.

۴. آل عمران / ۱۵، توبه / ۲۱، ۷۲، حدید / ۲۰، مائده / ۱۱۹، مجادله / ۲۹، بینه / ۸.

۵. سجده / ۱۷.

۶. بقره / ۲۵ – ۸۲، آل عمران / ۱۰۷، ۳۶، ۱۹۸، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مائده / ۸۵، ۱۱۹، اعراف / ۴۲، توبه / ۲۲، ۷۲، ۸۹، ۱۰۰، یونس / ۲۶، هود / ۲۳، ۱۰۸، ابراهیم / ۲۳، حجر / ۴۸، کهف / ۳، ۱۰۸، طه / ۷۶، انبیاء / ۱۰۲، مؤمنون / ۱۱، فرقان / ۱۶، ۷۶، عنکبوت / ۵۸، لقمان

/ ۹، زمر / ۷۳، زخرف / ۷۱، احقاف / ۱۴، ق / ۳۴، فتح / ۵، حدید / ۱۲، مجادله / ۲۲، تغابن / ۹، طلاق / ۱۱، بینه / / ۸

۷. دخان / ۵۶، فصّلت / ۸، انشقاق / ۲۵، تین / ۶.

۸. نساء / ۱۴۰ و دهها آیه دیگر.

۹. ق / ۳۰.

اضطراب می افزاید ۱، قیافه ها عبوس و درهم کشیده و سیاه و زشت و چروکیده است ۲ و حتّی در چهره فرشتگان دوزخیان هم اثری از مهر و عطوفت و نرمی دیده نمی شود ۳.

دوزخیان با غل و زنجیر و بندهای آهنین، بسته شده اند ۴ و آتش، سراپای آنان را فراگرفته ۵، و خودشان آتش گیره آنند ۶. در فضای دوزخ جز آه و ناله و ضجّه و فریاد دوزخیان و نهیب دوزخیان، صدایی به گوش نمی رسد ۷. بر سر و روی تبهکاران، آب جوشان می ریزند که اندرون آنان را نیز ذوب می کند ۸، و هر گاه از فرط عطش و التهاب، درخواست آب کنند، آب داغ و آلوده و گندیده ای به آنان داده می شود که آن را با حرص و ولع می نوشند ۹، و غذایشان از درخت «زقّوم» است که از آتش می روید و خوردن آن بر سوزش اندرونشان می افزاید ۱۰، و لباسشان از ماده سیاه و چسبنده ای است که خود، موجب عذابشان می گردد ۱۱ و همنشینان شیاطین و جنّیان گنهکارند که آرزوی دوری از آنان را می کنند ۱۲، و نسبت به یکدیگر نیز لعن و نفرین می فرستند ۱۳.

همین که بخواهند زبان عذرخواهی به درگاه الهی گشایند فرمان دورباش و ساکت باش، خاموششان می کند ۱۴ پس به دوزخبانان پناه می برند که

شما از خـدا بخواهید که اندکی از عذاب ما بکاهد، پاسخ می شـنوند: مگر خدای متعال، پیامبرانش را مبعوث نفرمود و حجت را بر شما تمام نکرد ۱۵؟

بار دیگر، درخواست مرگ می کنند و جواب می شنوند که شما برای همیشه در دوزخ خواهید

*****

۱. هود / ۱۰۶، انبیاء / ۱۰۰، فرقان / ۱۲، مُلک / ۷ – ۸.

۲. آل عمران / ۱۰۶، مُلک / ۲۷، مؤمنون / ۱۰۴، زمر / ۶۰.

۳. تحریر / ۹۱.

۴. رعد / ۵، ابراهیم / ۴۹، سبأ / ۳۳، غافر / ۷۱، ۷۲، الحاقّه / ۳۲، دهر / ۴.

۵. ابراهیم / ۵۰، فرقان / ۱۳، انبیاء / ۹۸، جنّ / ۱۵، تحریم / ۶.

۶. بقره / ۲۴، آل عمران / ۱۰، انبیاء / ۹۸، جنّ / ۱۵، تحریم ۶.

۷. فرقان / ۱۳ – ۱۴، انشقاق / ۱۱.

۸. حج / ۱۹، ۲۰، دخان / ۴۸.

۹. انعام / ۷۰، یونس / ۴، کهف / ۲۹، واقعه / ۴۲ – ۴۴، ۵۵، محمد / ۱۵.

۱۰. صافّات / ۶۲ – ۶۶، ص / ۵۷، دخان / ۴۵ – ۴۶، واقعه / ۵۲، ۵۳، نبأ / ۲۵، غاشیه / ۶ – ۷.

۱۱. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر ۳۶.

۱۲. زخرف / ۳۸ – ۳۹، شعراء / ۹۴ – ۹۵، ص / ۸۵.

۱۳. اعراف / ۳۸ – ۳۹، عنکبوت / ۲۵، مرسلات / ۳۵ – ۳۶.

۱۴. مؤمنون / ۱۰۸، روم / ۵۷، غافر / ۵۲، مرسلات / ۳۵ – ۳۶.

۱۵. غافر / ۴۹ – ۵۰.

ماند ۱ و با اینکه مرگ از هر سوی برایشان می بارد نمی میرند ۲ و هر چه پوست بدنشان بسوزد بار دیگر پوست نو می روید

و عذابشان ادامه می یابد ۳.

از بهشتیـان درخواست انـدکی آب و خوراک می کننـد و پاسـخ می شـنوند که خـدای متعـال نعمتهای بهشتی را بر شـما حرام کرده است ۴ و بهشتیان از آنان می پرسـند: چه چیز موجب بـدبختی شـما شد و به دوزختان کشاند؟ می گویند: ما اهل نماز و عبادت خدا نبودیم و به مستمندان کمک نمی کردیم و با تبهکاران همسو می شدیم و روز قیامت را تکذیب می کردیم ۵.

آنگاه به ستیز با یکـدیگر می پردازند ۶، گمراه شـدگان به گمراه کنندگان می گویند: این شـما بودید که ما را گمراه کردید، آنان پاسخ می دهند: شما به دلخواه از ما پیروی کردید ۷.

زیردسـتان به زبردسـتان می گویند: این شما بودید که ما را به این بدبختی کشاندید، آنان پاسخ می دهند: مگر ما به زور، شما را از راه راست بازداشتیم ۸؟

سرانجام، به شـیطان می گویند: این تو بودی که موجب گمراهی ما شدی، و او پاسخ می دهد: خدا به شما وعده راستین داد و نپذیرفتید، و من وعده دروغ دادم پذیرفتید، پس به جای سرزنش من، خویشتن را سرزنش کنید، و امروز هیچ کدام نمی توانیم به فریاد دیگری برسیم ۹ و بـدین سان، چاره ای جز تن دادن به کیفر کفر و نافرمانی خودشان نمی بیننـد و جاودانه در عـذاب می مانند ۱۰.

*****

۱. زخرف / ۷۷.

۲. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر / ۳۶.

۳. نساء / ۵۶.

۴. اعراف / ۵۰.

۵. مدّثر / ۳۹ – ۴۷.

۶. ص / ۵۹ – ۶۴.

۷. اعراف / ۳۸ – ۳۹، صافّات / ۲۷ – ۳۳، ق / ۲۷ – ۲۸.

۸. ابراهیم / ۲۱، سبأ / ۳۱ – ۳۳.

۹. ابراهیم / ۲۲.

۱۰. بقره / ۳۹، ۸۱، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۵۷، ۲۷۵،

آل عمران / ۸۸، ۱۱۶، نساء / ۱۶۹، مائده / ۳۷، ۸۰، انعام / ۱۲۸، اعراف / ۳۶، توبه / ۱۷، ۶۳، ۶۸، یونس / ۲۷، ۵۲، هود / ۱۰۷، رعد / ۵، نحل / ۲۹، کهف / ۱۰۸، طه ۱۰۱، سجده / ۲۰، مؤمنون / ۱۰۳، احزاب / ۶۵، زمر / ۷۲، غافر / ۷۶، زخرف / ۷۴، مجادله / ۱۷، تغابن / ۱۰، جنّ / ۲۳، بینه / ۶.

(صفحه ۴۲۰)

پرسش

۱ - وضع زمین و آسمان به هنگام رستاخیز را شرح دهید.

۲ - کیفیت آغاز رستاخیز و اوصاف آن را بیان کنید.

۳ - محکمه عدل الهی را شرح دهید.

۴ - حرکت مؤمنان و کافران بسوی اقامتگاه ابدیشان را توضیح دهید.

۵ - نعمتهای بهشتی را شرح دهید.

۶ - وضع دوزخ و دوزخیان را بیان کنید.

۷ - گفتگوهای دوزخیان را شرح دهید.

۵۱ مقایسه دنیا با آخرت

مقدّمه

(صفحه ۴۲۳)

با شناختی که درباره عالم آخرت از راه عقل و نقل به دست آورده ایم می توانیم دنیا و آخرت را از جهات مختلفی مورد مقایسه و سنجش قرار دهیم. خوشبختانه این مقایسات در خود قرآن کریم هم انجام گرفته است و ما می توانیم با استفاده از بیانات قرآنی، زندگی دنیا و آخرت را مورد ارزیابی صحیح قرار دهیم و برتری عالم آخرت را تبیین کنیم.

فناناپذیری دنیا و ابدیت آخرت

نخستین اختلاف بارز بین عالم دنیا و عالم آخرت، محدودیت عمر دنیا و جاودانگی آخرت است. عمر هر انسانی در این جهان، سرآمدی دارد که دیر یا زود فرا می رسد و حتّی اگر کسی صدها و هزاران سال هم در دنیا زندگی کند سرانجام با دگرگونی نهایی جهان طبیعت و هنگام «نفخ صور اوّل» پایان خواهد یافت چنانکه در درسهای پیشین دانسته شد، از سوی

دیگر، قریب هشتاد آیه قرآن، دلالت بر ابدیت و جاودانگی جهان آخرت دارد ۱ و روشن است که متناهی هر قدر هم طولانی باشد نسبتی با نامتناهی نخواهد داشت.

پس عالم آخرت از نظر بقاء و دوام، برتری عظیمی بر دنیا دارد و این، مطلبی است که در

*****

۱. رجوع کنید به آیات خلود و جاودانگی بهشت و دوزخ.

(صفحه ۴۲۴)

آیات متعدّدی با تعبیر «ابقی» ۱ بودن آخرت و «قلیل» بودن دنیا ۲، خاطر نشان شده، و در آیات دیگری با تشبیه زندگی دنیا به گیاهی که تنها چند روزی سبز و خرم است و سپس به زردی و پژمردگی می گراید و سرانجام، خشک و نابود می شود ۳ مورد تأکید قرار گرفته است، و در آیه ای به طور کلّی می فرماید: آنچه نزد خدای متعال است باقی می ماند

.۴

تفکیک نعمت از عذاب در آخرت

تفاوت اساسی دیگر بین زندگی دنیا و زندگی آخرت این است که خوشیهای دنیا و زندگی دنیا آمیخته با رنج و زحمت است و چنان نیست که دسته ای مردم همیشه و از هر جهت متنعم و شاد و آسوده، و دسته دیگری همواره معذّب و غمگین و ناراحت باشند بلکه همه مردم کمابیش از لذّتها و شادیها و آسایشهایی برخوردارند و نیز رنجها و غمها و نگرانیهایی دارند. ولی جهان دیگر، دارای دو بخش مجزّی (بهشت و دوزخ) است و در یک بخش، اثری از عذاب و رنج و ترس و اندوه نیست و در بخش دیگر جز آتش و درد و حسرت و اندوه یافت نمی شود و طبعاً لذّتها و رنجهای دنیوی خواهد بود.

این مقایسه نیز در قرآن کریم انجام گرفته و برتری نعمتهای اخروی و جوار و قرب الهی بر نعمتهای دنیا مورد تأکید واقع شده ۵، چنانکه سخت تر بودن عذاب آخرت از رنجها و مصیبتهای دنیا خاطر نشان شده است ۶.

اصالت آخرت

فرق مهم دیگر بین دنیا و آخرت این است که زندگی دنیا، مقدّمه آخرت و وسیله ای برای

*****

۱. کهف / ۴۶، مریم / ۷۶، طه / ۷۳، ۱۳۱، قصص / ۶۰، شوری / ۳۶، غافر / ۳۹، اعلی / ۱۷.

۲. آل عمران / ۱۹۷، نساء / ۷۷، توبه / ۳۸، نحل / ۱۱۷.

۳. یونس / ۲۴، کهف / ۴۵ – ۴۶، حدید / ۲۰.

۴. نحل / ۹۶.

۵. آل عمران / ۱۵، نساء / ۷۷، انعام / ۳۲، اعراف / ۳۲، یوسف / ۱۰۹، نحل / ۳۰، کهف / ۴۶، مریم / ۷۶، طه / ۷۳، ۱۳۱، قصص / ۶۰، شوری /

۳۶، اعمی / ۱۷.

۶. رعد / ۳۴، طه / ۱۲۷، سجده / ۲۱، زمر / ۲۶، فصّلت / ۱۶، قلم / ۳۳، غاشیه / ۲۴.

(صفحه ۴۲۵)

کسب سعادت ابدی است، و زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصیل می باشد و هر چند زندگی دنیا و نعمتهای مادّی و معنوی آن، مطلوب آدمی است ولی با توجه به اینکه همه آنها ابزار آزمایش و وسیله تکامل حقیقی و تحصیل سعادت ابدی است، اصالتی نخواهد داشت و ارزش واقعی آنها وابسته به توشه ای است که شخص برای زندگی ابدیش برمی دارد ۱.

از این رو، اگر کسی زندگی اخروی را فراموش کند و چشم خود را به زرق و برق دنیا بدوزد و لذایذ آن را نشناخته و برای آن، ارزشی پنداری قائل شده است زیرا وسیله را بجای هدف گرفته است و چنین کاری جز بازی و سرگرمی و فریب خوردگی نخواهد بود و به همین جهت، قرآن کریم زندگی دنیا را بازی و سرگرمی و ابزار فریب نامیده ۲، و زندگی آخرت را زندگی حقیقی دانسته است ۳. ولی باید توجّه داشت که همه نکوهشهایی که از دنیا شده، مربوط به نوع نگرش و جهت گیری انسانهای دنیاطلب است و گرنه، زندگی دنیا برای بندگان شایسته خدا که حقیقت آن را می شناسند و به نظر وسیله به آن می نگرند و از هر لحظه عمر خود، برای سعادت ابدیشان بهره می گیرند نه تنها نکوهشی ندارد بلکه دارای ارزش فوق العاده ای می باشد.

نتیجه انتخاب زندگی دنیا

با توجه به امتیازات عالم آخرت و برتری زاید الوصف نعمتهای بهشتی و رضوان و قرب الهی بر لذایذ دنیا، جای تردید نیست که برگزیدن زندگی دنیا بر

آخرت، کاری نابخردانه خواهـد بود ۴ و نتیجه ای جز حسـرت و نـدامت نخواهد داشت. ولی زشتی و نادرستی چنین گزینشـی هنگامی بیشتر ظاهر می شود که بدانیم انتخاب دنیا و دلبستگی به لذایذ آن، نه تنها موجب محرومیت از سعادت ابدی می شود بلکه عامل مهمی برای شقاوت جاودانگی جاودانی نیز می باشد.

توضـیح آنکه: اگر انسـان می توانست به جای سـعادت ابـدی، لذایـذ زودگـذر دنیا را انتخاب کنـد اما به گونه ای که پی آمد سویی برای جهان ابدی نداشته باشد چنین کاری با توجه به رجحان

*****

۱. قصص / ۷۷.

۲. آل عمران / ۱۸۵، عنکبوت / ۶۴، محمد / ۳۶، حدید / ۲۰.

۳. عنکبوت / ۶۴، فجر / ۲۴.

۴. اعلی / ۱۶، فجر / ۲۴.

(صفحه ۴۲۶)

فوق العاده سعادت اخروی، کاری ابلهانه می بود ولی هیچ کس را گریزی از جهان ابدی نیست و کسی که تمام نیروی خود را صرف زنـدگی دنیـا کرده و عـالم آخرت را به دست فراموشـی سپرده و یـا اساسـاً آن را انکـار کرده است نه تنهـا از نعمتهـای بهشتی، محروم می شود بلکه برای همیشه گرفتار عذابهای دوزخی خواهد شد و زیان مضاعفی خواهد کرد ۱.

این است که قرآن کریم، از یک سو، برتری نعمتهای اخروی را گوشـزد می کند و هشدار می دهد که مبادا زندگی دنیا، شـما را بفریبد ۲، و از سوی دیگر، زیانهای دلبستگی به دنیا و فراموش کردن آخرت و انکار جهان ابدی یا شک درباره آن را برمی شمرد و تأکید می کند که چنین اموری موجب شقاوت و بدبختی جاودانی می شود ۳ و چنان نیست که انتخاب کننده دنیا تنها از پاداش اخروی، محروم شود بلکه علاوه بر آن، به کیفر ابدی نیز

محکوم خواهد شد.

و راز آن این است که شخص دنیاپرست، استعدادهای خداداد را ضایع کرده و درختی که می بایست میوه سعادت ابدی به بار آورد را خشکانده و بی ثمر ساخته است و حقّ مُنعم حقیقی (پرستش) را رعایت نکرده و نعمتهای او را در راهی که مورد رضایت وی نبوده صرف کرده است و چنین کسی است که هنگام دیدن نتایج سوء گزینش خود، آرزو می کند که ای کاش خاک می بودم و به چنین سرنوشت شومی مبتلا نمی شدم ۴.

پرسش

۱ - وجوه تفاوت بین دنیا و آخرت را بیان کنید.

۲ - جهت نکوهش از دنیا را شرح دهید.

۳ - زیانهای دنیاگرایی را شرح دهید.

۴ - چرا عدم ایمان به آخرت، موجب عذاب ابدی می شود؟

*****

۱. هود / ۲۲، کهف / ۱۰۴ - ۱۰۵، نمل / ۴ - ۵.

۲. بقره / ۱۰۲، ۲۰۰، توبه / ۳۸، روم / ۳۳، فاطر / ۵، شوری / ۲۰، زخرف / ۳۴ - ۳۵.

۳. اسراء / ۱۰، بقره / ۸۶، انعام / ۱۳۰، یونس / ۷ - ۸، هود / ۱۵ - ۱۶، ابراهیم / ۳، نحل / ۲۲، ۱۰۷، مؤمنون / ۷۴، نمل / ۴ - ۵، ۶۶، روم / ۷، ۱۶، لقمان / ۴، سبأ / ۸، ۲۱، زمر / ۴۵، فصّلت / ۷، نازعات / ۳۸ - ۳۹.

۴. نبأ / ۴۰.

۵۲ رابطه دنیا با آخرت

مقدّمه

(صفحه ۴۲۹)

دانستیم که زندگی انسان، منحصر به همین زندگی زودگذر دنیا نیست و بار دیگر در عالم آخرت، زنده می شود و برای همیشه در آن عالم، زنده خواهد ماند و نیز دانستیم که زندگی آخرت، زندگی حقیقی و عینی است به گونه ای که زندگی دنیا در برابر آن، شایسته نام زندگی نیست نه این که معنای زندگی آخرت، نام نیک و بد یا امری پنداری و اعتباری باشد.

اکنون، نوبت آن رسیده که به تبیین رابطه بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، و تعیین نوع ارتباط بین آنها بپردازیم. البته در ضمن بحثهای گذشته تا حدودی نوع این ارتباط، معلوم شد ولی نظر به کژاندیشهایی که در این زمینه، وجود دارد بجاست که توضیح بیشتری در این باره، داده شود و با استفاده از دلایل عقلی و

بیانات قرآنی، چگونگی ارتباط بین دنیا و آخرت، روشن گردد.

دنیا مزرعه آخرت است

نخستین مطلبی که در اینجا بایـد مورد تأکیـد، قرار گیرد این است که سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیاست و چنان نیست که برای به دست آوردن نعمتهای اخروی بتوان در همان عالم، تلاش کرد و کسانی که دارای نیروی بدنی یا فکری بیشتری باشند بتوانند از نعمتهای بیشتری بهره مند شوند و یا کسانی بتوانند با حیله و نیرنگ، از

(صفحه ۴۳۰)

دستاوردهای دیگران، سوءاستفاده کنند چنانکه بعضی از نادانان چنین تصوّری داشته اند و عالم آخرت را کاملا مستقل از دنیا می پنداشته اند.

قرآن کریم از قول بعضی از کافران نقل می فرماید:

«وَ ما أَظُنُّ السّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلی رَبِّی لَأَجِدَنَّ خَیراً مِنْها مُنْقَلَباً» ۱.

(شخص دنیاطلب گفت:) گمان نمی کنم که رستاخیز بپا شود و اگر (بپا شد و) به سوی پروردگارم بازگردانده شدم نیک فرجام تر از نعمتهای دنیا را در آنجا خواهم یافت.

و در جای دیگر می فرماید:

«وَ ما أَظُنُّ السّاعَةَ قائِمَةً وَ لَئِنْ رُجِعْتُ إِلی رَبِّی إِنَّ لِی عِنْدَهُ لَلْحُسْنی» ۲.

گمان نمی کنم که رستاخیز بپا شود و اگر (بپا شد و) به سوی پروردگار بازگردانده شدم نزد او بهترین (نعمتها) را خواهم داشت.

چنین کسانی یا گمان می کرده اند که در عالم آخرت هم می توانند با تلاش خودشان نعمتهای فراوانی را به دست آورند، و یا گمان می کرده اند که بهره مندی ایشان در دنیا نشانه لطف خاصّ الهی به آنان است پس در آخرت هم مشمول چنین الطافی خواهند بود!

به هر حال! اگر کسی به وجود عالم آخرت به عنوان عالمی کاملا مستقلّ از دنیا باور داشته باشد و اعمال نیک و بدی که در

اینجا انجام می دهـد را مؤثر در نعمتها و عذابهای آن عالم ندانند به معادی که یکی از اصول اعتقادی ادیان آسـمانی می باشـد ایمـان نیـاورده است زیرا قوام این اصـل، به پـاداش و کیفر اعمـال دنیوی است و به همین جهت، عالم دنیا بازار و تجارتخانه یا مزرعه آخرت، نامیـده شـده که در اینجا بایـد به تلاش و کشت و کار پرداخت و درآمـد و محصول پایـدارش را باید در آنجا دریافت کرد ۳ و مقتضای براهین معاد و بیانات قرآنی نیز همین است و نیازی به توضیح ندارد.

نعمتهای دنیا موجب سعادت اخروی نمی شود

بعضی دیگر می پنداشتند که مال و فرزند و سایر وسایل عیش و نوش دنیا، موجب راحتی

*****

۱. کهف / ۳۶.

۲. فصّلت / ۵۰.

۳. باید توجه داشت که در قرآن کریم، از پاداش و کیفر دنیوی نیز یاد شده است ولی پاداش و کیفر کامل و پایدار، مخصوص آخرت است.

و آسایش آخرت هم خواهد بود و شاید دفن کردن سیم و زر و گوهرهای گرانبها و حتّی موادّ غذایی همراه مردگان، ناشی از چنین پنداری بوده است.

قرآن کریم، تأکیـد می کنـد که نه مال و فرزنـد به خودی خود (و صـرف نظر از رفتار مربوط به آنها) موجب تقرّب به خـدای متعال می شود ۱ و نه در جهان آخرت، سودی به کسی ۲ می بخشد، و اساساً این گونه روابط و اسباب دنیوی گسسته می شود ۳ و هر کسـی داراییها و متعلّقات خود را رها می کند ۴ و تک و تنها به سوی خـدای متعال، محشور می گردد ۵ و فقط روابط معنوی الهی، پایدار می ماند و به همین جهت، مؤمنانی که با همسران و فرزندان و بستگانشان پیوندهای ایمانی دارند

در بهشت با هم خواهند بود ۶.

حاصل آنکه: رابطه بین دنیا آخرت از قبیل رابطه بین پدیده های دنیا با یکدیگر نیست و چنان نیست که هر کسی در دنیا نیرومندتر و زیباتر و شادتر و بهره مندتر باشد در آخرت هم همآن گونه محشور شود و گرنه می بایست فرعونها و قارونها سعادت اخروی بیشتری داشته باشند بلکه چه بسا کسانی که در دنیا ناتوان و رنجور و تهیدست باشند ولی در اثر انجام وظایف الهی، سالم و زیبا و نیرومند، محشور و از نعمتهای ابدی برخوردار گردند.

بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته اند که مفاد آیه شریفه «وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَهِ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا» ۷.

این است که سلامت و بهره مندیهای دنیا، رابطه مستقیم با سلامت و بهره مندیهای آخرت دارد، غافل از آنکه: منظور از «کوری» در این آیه، کوری ظاهری نیست بلکه مقصود، کوردلی است چنانکه در آیه دیگری می فرماید:

«فَإِنَّها لا تَعْمَی الْأَبْصارُ وَ لکنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتِی فِی الصُّدُورِ» ۸.

همانا چشمها نابینا نمی شود بلکه دلهایی که در سینه هاست نابینا می شود.

*****

۱. سبأ / ۳۷.

۲. شعراء / ۸۸، لقمان / ۳۳، آل عمران / ۱۰، ۱۱۶، مجادله / ۱۷.

۳. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.

۴. انعام / ۹۴.

۵. مریم / ۸۰، ۹۵.

۶. رعد / ۲۳، غافر / ۸، طور / ۲۱.

۷. اسراء / ۷۲. (کسی که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور و گمراه تر خواهد بود).

۸. حج / ۴۶.

و در جای دیگر می فرماید:

«وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ یوْمَ الْقِیامَهِ أَعْمی. قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمی وَ قَدْ كنْتُ بَصِیراً.

قالَ کذلِکَ أَتَتْکَ آیاتُنا فَنَسِیتَها وَ کذلِکَ الْیوْمَ تُنْسی» ۱.

و کسی که از یاد من (یا کتاب من) اعراض کرد زندگی سختی خواهد داشت و روز قیامت، او را کور خواهیم کرد. گوید: چرا مرا کور محشور کردی در صورتی که قبلاً نابینا بودم؟ (خدای متعال) گوید: همچنانکه آیات ما به تو رسید و آنها را به فراموشی سپردی امروز فراموش می شوی!

پس علت کوری آن جهان، فراموش کردن آیات الهی در این جهان است نه کوری ظاهری.

پس رابطه دنیا و آخرت، غیر از نوع رابطه ای است که بین اسباب و مسبّبات دنیوی، وجود دارد.

نعمتهای دنیا موجب شقاوت اخروی هم نمی شود

از سوی دیگر، بعضی پنداشته اند که میان نعمتهای دنیا و نعمتهای آخرت، رابطه معکوس، برقرار است و کسانی به سعادت اخروی می رسند که از نعمتهای دنیا، بهره ای نبرده باشند و بر عکس، کسانی که از نعمتهای دنیوی، برخوردار باشند از سعادت اخروی، محروم خواهند بود و به آیات و روایاتی تمسّک کرده اند که دلالت دارد بر اینکه دنیاپرستان، بهره ای از آخرت ندارند. غافل از ۲ اینکه دنیاطلبی، مساوی با بهره مندی از نعمتهای دنیا نیست بلکه دنیاطلب، کسی است که لذّتهای دنیا را هدف فعالیتهای خود قرار دهد و همه نیروهایش را صرف دستیابی به آنها کند هر چند به خواسته هایش نرسد؛ و آخرت طلب، کسی است که دل به لذّتهای دنیا نبندد و هدفش زندگی آخرت باشد هر چند از نعمتهای دنیوی فراوانی برخوردار باشد مانند

*****

۱. طه / ۱۲۴ – ۱۲۶.

۲. بقره / ۲۰۰، آل عمران / ۷۷، اسراء / ۱۸، شوری / ۲۰، احقاف / ۲۰.

حضرت سلیمان و بسیاری از انبیاء و اولیاء خدا (سلام الله علیهم

اجمعین) که از نعمتهای دنیوی زیادی بهره مند بوده اند و از آنها برای رسیدن به سعادت اخروی و رضوان الهی، استفاده می کرده اند.

پس میان بهره مندی از نعمتهای دنیوی و بهره مندی از نعمتهای اخروی، نه تناسب مستقیم، وجود دارد و نه تناسب معکوس. بلکه هم نعمتها و هم بلاهای دنیا براساس تدبیر حکیمانه الهی بین انسانها تقسیم شده ۱، و همه آنها وسیله آزمایش ایشان است ۲ و بهره مندی یا محرومیت از نعمتهای دنیا خودبخود نشانه نزدیکی یا دوری از رحمت الهی و سبب سعادت یا شقاوت اخروی نیست ۳.

نتیجه

نتیجه ای که از این بحثها به دست آمد این است که انکار همه گونه رابطه بین دنیا و آخرت در حکم انکار معاد است، ولی نه رابطه ای بین نعمتهای آخرت، وجود دارد و نه بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت و بالعکس، و به طور کلّی، رابطه بین دنیا و آخرت از قبیل رابطه بین پدیده های دنیوی نیست و محکوم قوانین فیزیکی و بیولوژیکی نمی باشد بلکه آنچه موجب نعمت یا عذاب اخروی می شود اعمال اختیاری انسانها در دنیاست آن هم نه از آن جهت که صرف کردن نیرو و انرژی و ایجاد تغییراتی در موادّ است بلکه از آن جهت که از ایمان و کفر باطنی، سرچشمه می گیرد و این است مفاد صدها آیه قرآن که بهره مندی از سعادت آخرت را در گروی ایمان به خدا و روز قیامت و انبیای الهی، و انجام دادن کارهای خداپسند مانند نماز و روزه و جهاد و انفاق و احسان به بندگان خدا و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با

کافران و ستمگران و اقامه عدل و قسط دانسته؛ و مبتلا شدن به عذاب ابدی را معلول کفر و شرک و نفاق و انکار قیامت و تکذیب انبیاء، و ارتکاب انواع گناهان و ستمها

*****

۱. زخرف / ۳۲.

۲. انفال / ۲۸، انبیاء / ۳۵، تغابن / ۱۵، اعراف / ۱۶۸، کهف / ۷، مائده / ۴۸، انعام / ۱۶۵، نمل / ۴۰، آل عمران / ۱۸۶.

۳. آل عمران / ۱۷۹، مؤمنون / ۵۶، فجر / ۱۵ – ۱۶.

(صفحه ۴۳۴)

قلمداد کرده است و در آیات فراوانی به طور اجمال، عامل سعادت اخروی را «ایمان و عمل صالح» ۱ و عامل شقاوت ابدی را «کفر و گناه» ۲ معرفی کرده است.

پرسش

۱ – انکار رابطه بین دنیا و آخرت، چه اشکالی دارد؟

۲ – معنای مزرعه بودن دنیا برای آخرت را توضیح دهید.

۳ – چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و نعمتهای آخرت، وجود دارد؟

۴ – چه نسبتی بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت، وجود دارد؟

۵ – میان چه اموری از دنیا و سعادت و شقاوت آخرت، رابطه حقیقی برقرار است؟

*****

۱. بقره / ۲۵، ۳۸، ۶۲، ۸۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۲۷۷، آل عمران / ۱۵، ۵۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۷۹، ۱۹۵، ۱۹۸، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۵۲، ۱۶۲، ۱۷۳، مائده / ۹، ۶۵، ۶۹، انعام / ۴۸، توبه / ۷۲، یونس / ۴، ۹، ۶۳، ۶۴، رعد / ۲۹، ابراهیم / ۲۳، نحل / ۹۷، کهف / ۲، ۲۹، ۳۰، ۱۰۷، طه / ۷۵، حج / ۱۴، ۲۳، ۵۰، ۵۶، فرقان / ۱۵، عنکبوت / ۷، ۹، ۵۸، روم / ۱۵، لقمان / ۸، سجده / ۱۹، سبأ /

۴، ۳۷، فاطر / ۷، ص / ۴۹، زمر / ۲۰، ۳۳، ۳۵، غافر / ۴۰، فصّلت / ۸، شوری / ۲۲، ۲۶، جاثیه / ۳۰، فتح / ۱۷، حدید / ۱۲، ۲۱، تغابن / ۹، طلاق / ۱۱، انشقاق / ۲۵، بروج / ۱۱، تین / ۶، بینه / ۷ – ۸.

۲. بقره / ۲۴، ۳۹، ۸۱، ۱۰۴، ۱۶۱، ۱۶۲، آل عمران / ۲۱، ۵۶، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۶، ۱۹۷، نساء / ۱۴، ۵۶، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۳، مائده / ۱۰، ۳۶، ۷۲، ۸۶، انعام / ۴۹، توبه / ۳، ۶۸، یونس / ۴، ۸، رعد / ۵، کهف / ۳۲، غافر / ۶، شوری / ۲۶، جاثیه / ۱۱، فتح / ۱۳، ۱۷، حدید / ۱۹، مجادله / ۵، تغابن / ۱۰، ملک / ۶، انشقاق / ۲۲، ۲۴، غاشیه / ۲۳ – ۲۴، بینه / ۶.

۵۳ نوع رابطه بین دنیا و آخرت

مقدّمه

(صفحه ۴۳۷)

دانستیم که میـان ایمان و عمل صالـح از یک سو، و قرب الهی و نعمتهای اخروی از سوی دیگر؛ و همچنین میان کفر و گناه از یک سو، و دوری از خـدا و محرومیت از نعمتهای ابدی از سوی دیگر، تناسب مستقیم وجود دارد و نیز به ایمان و عمل صالح با عذابهای اخروی، و بین کفر و گناه با نعمتهای ابدی، تناسب معکوسی برقرار است و درباره اصل این تناسبها از دیدگاه قرآن کریم، جای هیچ گونه شک و شبه های نیست و انکار آنها به مثابه انکار قرآن است.

اما پیرامون این مطلب ضروری، مسائلی مطرح می شود که نیاز به بحث و توضیح دارد. مانند اینکه: آیا روابط

مـذکور، روابطی حقیقی و تکوینی است یـا صـرفاً تـابع وضع و قرارداد است و چه رابطه ای بین ایمـان و عمل صالـح و نیز بین کفر و گناه، وجود دارد و آیا میان خود اعمال نیک و بد هم تأثیر و تأثری وجود دارد یا نه؟

در این درس، نخسـتین مسأله را مـورد بحث قرار داده توضـیح خـواهیم داد که روابـط فـوق الـذکر، امـوری جعلی و قراردادی نیستند.

رابطه حقیقی یا قراردادی

چنـانکه بارهـا اشـاره کردیم رابطه بین اعمـال دنیوی و نعمتها یا عـذابهای اخروی، از قبیل روابط مادّی و معمولی نیست و نمی توان آن را براسـاس قوانین فیزیکی یـا شـیمیایی یـا ... تفسـیر و تـبیین کرد و حتی تصوّر اینکه انرژی مصـرف شـده در اعمـال انسانی، براساس نظریه تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر تجسّم می یابد و به صورت نعمتها یا عذابهای اخروی، ظاهر

(صفحه ۴۳۸)

می شود تصوّر نادرستی است، زیرا:

اولا انرژی مصـرف شـده در گفتارها و کردارهای یک انسان، شایـد به انـدازه ای نباشـد که تبدیل به یک دانه سـیب شود چه رسد به نعمتهای بی شمار بهشتی!

ثانیاً تبـدیل مادّه و انرژی به یکدیگر بر طبق عوامل خاصّی انجام می گیرد و ربطی به نیکی و بدی اعمال و نیت فاعلی ندارد و براسـاس هیـچ قـانون طبیعی نمی توان بین اعمـال خالصـانه و اعمال ریاکارانه، فرق گـذاشت تا انرژی یکی تبـدیل به نعمت، و انرژی دیگری تبدیل به عذاب شود.

ثالثاً انرژیی که یکبار در راه عبادتی صرف می شود ممکن است بار دیگر در راه عصیان بکار رود.

ولی نفی چنین رابطه ای به معنـای انکـار مطلق رابطه حقیقی نیست، زیرا دایره روابـط حقیقی، شامـل روابـط ناشـناخته و تجربه ناپذیر هم می شود و علوم تجربی همآن

گونه که نمی تواننـد رابطه علیت بین پدیـده هـای دنیوی و اخروی را اثبات کننـد قادر به ابطال همه گونه رابطه علّی و معلولی بین آنهـا هم نیسـتند، و فرض اینکه اعمـال نیـک و بـد، تـأثیر واقعی در روح انسـانی داشـته باشـد و همان آثار روحی، موجب پیدایش نعمتها یا عذابهای اخروی گردد. نظیر تأثیر بعضـی از نفوس در پدیده های خارق العاده چنین فرضـی نامعقول نخواهد بود بلکه می توان براساس اصول فلسفی خاصّی آن را اثبات کرد و بیان آنها متناسب با این کتاب نیست.

شواهد قرآنی

امـا بیانـات قرآنی، هر چنـد در غـالب موارد به گونه ای است که رابطه جعلی و قراردادی را به ذهن می آورد ماننـد آیاتی که مشـتمل بر تعـبیر اجر و جزاء است ۱ ولی از آیـات دیگری می توان اسـتفاده کرد که رابطه بین اعمـال انسـان و ثواب و عقـاب اخروی، بیش از یـک رابطه قراردادی است، بنابراین، می توان گفت که تعبیرات دسـته اول برای سـهولت تفاهم و رعایت حال اکثریت مردم است که ذهنشان با این گونه مفاهیم، آشناتر است.

*****

۱. تعبیر «اجر» در حدود نود بار، و تعبیر «جزاء» و مشتقاتش بیش از یکصد بار در قرآن کریم بکار رفته است.

(صفحه ۴۳۹)

همچنیـن در روایـات شـریفه، شواهـد فراوانی یـافت می شـود بر ایـن کـه اعمـال اختیـاری انسـان، دارای صورتهـای ملکـوتی گوناگونی است که در عالم برزخ و قیامت، ظاهر می شود.

اینک نمونه ای از آیاتی را که دلالت بر وجود رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها دارد ملاحظه می کنیم.

«وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكمْ مِنْ خَیر تَجِدُوهُ عِنْدَ اللّهِ» ۱.

هر خیری که برای خودتان پیش فرستید آن را نزد خدای متعال خواهید یافت.

«یوْمَ تَجِدُ كلُّ نَفْس ما

عَمِلَتْ مِنْ خَیر مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أَمَداً بَعِیداً» ۲.

روزی که هر کس عمل خیری که انجام داده است را حاضر شده می یابد و هر عمل بدی که انجام داده است (نیز). دوست دارد که میان او و اعمال بدش فاصله دوری باشد.

«یوْمَ ینْظُرُ الْمَرْءُ ما قَدَّمَتْ یداهُ» ۳.

روزی که شخص می نگرد که دستانش چه چیزی را پیش فرستاده اند.

«فَمَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّه خَیراً یرَهُ و مَنْ یعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّه شَرًّا یرَهُ» ۴.

هر کس به اندازه ذرّه ای کار خوب کند آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذرّه ای کار بدی انجام دهد آن را خواهد دید.

«هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاّ ما کنْتُمْ تَعْمَلُونَ» ۵.

آیا جزایی که به شما داده می شود جز همان اعمالی است که (در دنیا) انجام می دادید؟

«إِنَّ الَّذِینَ یأْکلُونَ أَمْوالَ الْیتامی ظُلْماً إِنَّما یأْکلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً» ۶.

همانا کسی که اموال یتیمان را به ستم می خورند جز این نیست که آتشی را در شکمهایشان وارد می کنند.

بدیهی است صرف اینکه انسان در روز قیامت ببیند که چه کارهایی در دنیا انجام داده است

*****

۱. بقره / ۱۱۰، و نیز رجوع کنید به مزمل / ۲۰.

۲. آل عمران / ۳۰.

۳. نبأ / ۴۰.

۴. نمل / ۹۰، و نیز رجوع کنید به قصص / ۸۴.

۵. زلزال / ۷ – ۸.

۶. نساء / ۱۰.

پـاداش و کیفر آنها نخواهـد بود بلکه صورتهای ملکوتی آنهاست که در شـکل نعمتها یا عـذابهای گوناگون، ظاهر می شود و شخص به وسـیله آنها متنعّم یا معـذّب خواهـد شـد. چنانکه از همین آیه اخیر، اسـتفاده می شود که صورت باطنی خوردن مال یتیم، خوردن آتش است و هنگامی

که در جهان دیگر، حقایق ظاهر می شود خواهد دید که باطن فلان غذای حرام، آتش بوده و سوزش درونش را خواهد یافت و به او گفته خواهد شد: آیا این آتش جز همان مال حرامی است که خورده ای؟!

پرسش

۱ - فرض اینکه تجسّم اعمال، عبارت است از تبدیل انرژیهای مصرف شده در کارها به موادّ، چه اشکالی دارد؟

۲ - چگونه می توان رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها را به صورت معقولی تصوّر کرد؟

۳ - چه آیاتی دلالت بر تجسّم اعمال دارد و وجه استعمال تعبیراتی مانند اجر و جزاء چیست؟

۴ - آیا تجسّم اعمال را می توان به حضور اعمال با همان صورتهای دنیوی، تفسیر کرد؟ چرا؟

۵۴ نقش ایمان و کفر در سعادت و شقاوت

مقدّمه

(صفحه ۴۴۳)

مسأله دیگر این است که آیا هر یک از ایمان و عمل صالح، عامل مستقلی برای سعادت ابدی است یا مجموع آنها موجب سعادت می شود و همچنین آیا هر یک از کفر و عصیان مستقلا موجب عذاب ابدی می شود یا مجموع آنها چنین اثری را خواهد داشت و در صورت دوم، اگر کسی تنها ایمان یا عمل صالح را داشته باشد فرجام او چگونه خواهد بود و همچنین اگر کسی تنها کفر ورزیده باشد یا مرتکب گناهی شده باشد چه سرنوشتی خواهد داشت و اگر شخص با ایمانی مرتکب گناهان زیادی شده باشد یا شخص کافری اعمال نیک فراوانی انجام داده باشد آیا اهل سعادت خواهد بود یا اهل شقاوت و در هر صورت، اگر کسی بخشی از زندگی خود را با ایمان و عمل صالح، و بخش دیگر را با کفر و گناه سپری کند چه فرجامی خواهد داشت؟

این مسائل از نخستین قرن ظهور اسلام، مورد بحث واقع شد و کسانی مانند «خوارج» معتقد شدند که ارتکاب گناه، عامل مستقلّی برای شقاوت ابدی است و بلکه موجب کفر و ارتداد می شود؛ و گروه دیگری مانند «مُرجئه» معتقد شدند که وجود ایمان، برای

سعادت ابدی کافی است و ارتکاب گناه، ضرری به سعادت مؤمن نمی زند.

اما قول حق این است که هر گناهی موجب کفر و شقاوت ابدی نمی شود، هر چند ممکن است تراکم گناهان، موجب سلب ایمان گردد و از سوی دیگر، چنان نیست که با وجود ایمان، هر گناهی بخشیده شود و هیچ اثر سویی نداشته باشد.

(صفحه ۴۴۴)

ما در این درس، نخست توضیحی پیرامون حقیقت ایمان کفر می دهیم و آن گاه به بیان نقش آنها در سعادت و شقاوت ابدی می پردازیم و مسائل دیگر را در درسهای آینده بیان خواهیم کرد.

حقیقت ایمان و کفر

ایمان حالتی است قلبی و روانی که در اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن، حاصل می شود و با شدّت و ضعف هر یک از این دو عامل، کمال و نقص می پذیرد و اگر انسان از وجود چیزی هر چند به صورت ظنّی آگاه نباشد نمی تواند ایمان به آن، پیدا کند ولی تنها آگاهی و اطلاع، کفایت نمی کند زیرا ممکن است امر مورد آگاهی یا لوازم آن، خلاف دلخواهش باشد و گرایش به ضدّ آن داشته باشد و از این رو، تصمیم بر عمل کردن به لوازم آن نگیرد و حتّی تصمیم بر عمل کردن به ضدّ آنها بگیرد.

چنانکه قرآن کریم درباره فرعونیان می فرماید:

«وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا» ۱.

آیات الهی را از روی ستم و برتری جویی انکار کردند در حالی که به آنها یقین پیدا کرده بودند.

و حضرت موسی (ع) خطاب به فرعون فرمود:

«لَقَدْ عَلِمْتَ ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلاّ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» ۲.

تحقیقاً میدانی که این آیات و معجزات را جز پروردگار جهان نازل نکرده است.

با این که او

ایمان نیاورده بود و به مردم می گفت:

«ما عَلِمْتُ لَکمْ مِنْ إِله غَیرِی» ۳.

من برای شما معبودی جز خودم نمی دانم.

و تنها هنگامی که مشرف به غرق شد گفت:

*****

۱. نمل / ۱۴.

۲. اسراء / ۱۰۲.

۳. قصص / ۳۸.

(صفحه ۴۴۵)

«آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا الَّذِی آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِیلَ» ۱.

ایمان آوردم به این که خدایی جز همان کسی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند نیست.

و دانستیم که چنین ایمانی اضطراری، پذیرفته نخواهد شد ۲ اگر بتوان آن را ایمان نامید.

پس قوام ایمان، به گرایش قلبی و اختیار است برخلاف علم و آگاهی که بدون اختیار هم حاصل می شود و از این رو، می توان ایمان را یک «عمل قلبی اختیاری» دانست، یعنی با توسعه در مفهوم «عمل» ایمان را هم از مقوله عمل به شمار آورد.

اما واژه «کفر» گاهی به عنوان عدم ملکه ایمان بکار می رود و نداشتن ایمان خواه در اثر شک و جهل بسیط باشد یا در اثر جهل مرکب و خواه در اثر وجود گرایش مخالف و به صورت انکار عمدی و عنادآمیز کفر نامیده می شود و گاهی به قسم اخیر یعنی جحود و عناد، اختصاص می یابد که امری وجودی است و ضدّ ایمان به شمار می رود.

نصاب ایمان و کفر

بر حسب آنچه از آیات کریمه قرآن و روایات شریفه استفاده می شود حداقل ایمان لازم برای سعادت ابدی عبارت است از: ایمان به خدای یگانه، و پاداش و کیفر اخروی، و صحّت آنچه بر انبیاء (علیهم السلام) نازل شده است و لازمه آن، تصمیم اجمالی بر عمل به دستورات خدای متعال است و عالی ترین مرتبه آن، مخصوص انبیاء و اولیاء الهی (سلام الله علیهم اجمعین) می باشد.

و حداقل

کفر عبـارت است از: انکار یا شک در توحیـد، یا نبوّت یا معاد، و یا انکار چیزی که بدانـد از طرف خـدای متعال بر انبیاء نازل شده است و بدترین مراتب کفر، انکار عناد آمیز همه این حقایق با علم به صحّت آنها، و تصمیم بر مبارزه با دین حق است.

بـدین ترتیب، شـرک (انکار توحیـد) هم یکی از مصادیق کفر می باشـد و نفاق، همان کفر باطنی است که توأم با فریبکاری و تظاهر به اسلام باشد و سقوط منافق (کافر نقابدار) بیش از سایر کفّار است چنانکه قرآن کریم می فرماید:

*****

۱. یونس / ۹۰.

۲. رجوع کنید به درس نهم.

(صفحه ۴۴۶)

«إِنَّ الْمُنافِقِینَ فِی الدَّرْک الْأَسْفَلِ مِنَ النّارِ» ۱.

نکته ای را که بایـد در اینجـا خـاطر نشـان کنیم این است که اسـلام و کفری که در فقه، مطرح می شود و موضوع احکـامی از قبیل طهارت و حلیت ذبیحه در اصول دین ندارد زیرا ممکن است کسی شهادتین را بگوید و احکام فقهی اسلام، برای او ثابت شود در حالی که قلباً ایمانی به مضمون و لوازم توحید و نبوّت نداشته باشد.

نکته دیگر آنکه اگر کسـی قـدرت بر شـناختن اصول دین نـداشت و فی المثل مجنون و فاقـد عقل بود یا در اثر شـرایط محیط نتوانست دین حقّ را بشـناسد به اندازه قصورش معذور خواهد بود اما اگر کسی با وجود امکان شناخت، تقصیر کرد و در حال شک باقی ماند یا بدون دلیل، اصول و ضروریات دین را انکار نمود معذور نخواهد بود و به عذاب ابدی، محکوم خواهد شد.

تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی

با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان، در سایه قرب الهی تحقق می یابد و متقابلا سقوط انسان در اثر

دوری از خدای متعال حاصل می شود می توان ایمان به خدای متعال و ربوبیت تکوینی و تشریعی او که مستلزم اعتقاد به معاد و نبوّت است را نهال تکامل حقیقی انسان دانست که اعمال خداپسند بسان شاخ و برگهایی از آن می روید و میوه اش سعادت ابدی است که در جهان آخرت، ظاهر می گردد. پس اگر کسی بذر ایمان را در دل خود نیفشاند و این نهال پربرکت را غرس نکرد و به جای آن، بذر زهرآگین کفر و عصیان را در دلش پاشید استعداد خدادادش را ضایع کرده و درختی را به بار آورده که میوه اش زقّوم دوزخی خواهد بود. چنین کسی راهی به سوی سعادت ابدی نمی برد و تأثیر کارهای نیکش از مرز این جهان، فراتر نمی رود.

و راز آن این است که هر کار اختیاری، حرکتی است برای روح انسان به سوی غایت و هدفی که فاعل در نظر گرفته است و کسی که اعتقاد به عالم ابدی و قرب الهی ندارد چگونه می تواند چنین هدفی را در نظر بگیرد و چنین جهتی را به رفتارش ببخشد؟! و طبعاً چنین

*****

۱. نساء / ۱۴۵.

(صفحه ۴۴۷)

کسی نمی تواند انتظار پاداش ابدی را از خدای متعال داشته باشد و نهایت چیزی که می توان در مورد اعمال نیک کافران پذیرفت این است که تأثیری در تخفیف عذابشان داشته باشد زیرا چنین کارهایی می تواند روح خودپرستی و عناد را تضعیف کند.

شواهد قرآنی

قرآن کریم از یک سو، نقش بنیادی ایمان در سعادت ابدی انسان را یادآور شده و علاوه بر اینکه در دهها آیه، عمل صالح را به دنبال ایمان، ذکر فرموده در چندین آیه، ایمان را به عنوان شرط

تأثیر اعمال نیک در سعادت اخروی، مورد تأکید قرار داده است چنانکه می فرماید:

«وَ مَنْ یعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ مِنْ ذَکر أَوْ أُنْثی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِک یدْخُلُونَ الْجَنَّهَ» ۱.

هر مرد و زنی که از کارهای شایسته انجام دهد در حالی که مؤمن باشد، چنین کسانی وارد بهشت خواهند شد.

و از سوی دیگر، دوزخ و عذاب ابدی را برای کافران مقرّر فرموده و اعمال ایشان را تباه و بی ثمر دانسته است، و در یک جا آنها را به خاکستری تشبیه کرده که باد شدیدی آن را پراکنده سازد و اثری از آن به جا نگذارد.

«مَثَلُ الَّذِینَ کفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ کرَماد اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّیحُ فِی یوْم عاصِف لا یقْدِرُونَ مِمّا کسَبُوا عَلی شَیء ذلِک هُوَ الضَّلالُ الْبَعِیدُ» ۲.

مثل اعمال کافران مانند خاکستری است که در یک روز طوفانی باد به سختی بر آن بوزد، به چیزی از دستاوردهایشان دسترسی نخواهد داشت و این است گمراهی دور.

و در جای دیگر می فرماید: اعمال کافران را مانند گردی در هوا پراکنده می سازیم.

«وَ قَدِمْنا إِلی ما عَمِلُوا مِنْ عَمَل فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً» ۳.

و آمدیم به سوی هر عملی که انجام داده اند و آن را مانند غباری پراکنده ساختیم.

و در آیه دیگری آنها را به سرابی تشبیه کرده که شخص تشنه، به آن دل می بندد ولی

*****

۱. نساء / ۱۲۴، و نیز رجوع کنید به: نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰.

۲. ابراهیم / ۱۸.

۳. فرقان / ۲۳.

(صفحه ۴۴۸)

همین که به آن می رسد آبی نمی یابد.

«وَ الَّذِینَ کفَرُوا أَعْمالُهُمْ کسَراب بِقِیعَه یحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّی إِذا جاءَهُ لَمْ یجِدْهُ شَیئاً وَ وَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ

حِسابَهُ وَ اللّهُ سَرِيعُ الْحِسابِ» ۱.

اعمال کافران مانند سرابی در بیابان همواری است که شخص تشنه آن را آب می پندارد تا هنگامی که نزد آن بیابد آن را چیزی (آبی) نمی یابد و خدا را نزد آن می یابد که به حسابش رسیدگی می کند و خدا سریعاً محاسبه می کند.

«أَوْ كَظُلُمات فِی بَحْر لُجِّی يغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْض إِذا أَخْرَجَ يدَهُ لَمْ يكدْ يراها وَ مَنْ لَمْ يجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُور» ۲.

یا مانند ظلماتی است در دریایی ژرف که موجی آن را فراگرفته و روی آن موج دیگری، و روی آن ابری، تاریکی هایی فرا روی یکدیگر، هنگامی که دستش را برآورد آن را نخواهد دید و کسی که خدا برای او نوری قرار نداده است نوری نخواهد داشت (کنایه از اینکه حرکت کافر در ظلمت هاست و راه به جایی نمی برد).

و در آیات دیگری می فرماید که نتیجه کار دنیاطلبان را در همین جهان به آنان خواهیم داد و در آخرت، بهره ای نخواهد داشت مانند این آیه:

«مَنْ كانَ يرِيدُ الْحَياةَ الدُّنْيا وَ زِينَتَها نُوَفِّ إِلَيهِمْ أَعْمالَهُمْ فِيها وَ هُمْ فِيها لا يبْخَسُونَ. أُولئِك الَّذِينَ لَيسَ لَهُمْ فِی الْآخِرَهِ إِلَّا النّارُ وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَ باطِلٌ ما كانُوا يعْمَلُونَ» ۳.

کسانی که خواهان زندگی دنیا و زینت آن باشند کارهایشان را در همین دنیا به ایشان تحویل می دهیم و چیزی از آنها کاسته نمی شود ایشانند که در آخرت جز آتش ندارند و آنچه در دنیا انجام داده اند تباه شده و اعمالشان پوچ است.

*****

۱. نور / ۳۹.

۲. نور / ۴۰.

۳. هود / ۱۵ – ۱۶، و نیز

رجوع کنید به: اسراء / ۱۸، شوری / ۲۰، احقاف / ۲۰، با توجه به این آیات میزان اسلام شناسی کسانی معلوم می شود که بعضی از اندیشمندان کافر و ملحد غربی را بر بزرگان شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه مجلسی ترجیح داده اند!!

(صفحه ۴۴۹)

پرسش

۱ - رأی خوارج و مرجئه در مورد ایمان و کفر و قول حق را در برابر آنان بیان کنید.

۲ - حقیقت ایمان و کفر و رابطه آنها با علم و جهل را شرح دهید.

۳ - نصاب لازم ایمان و کفر را توضیح دهید.

۴ - نسبت شرک و نفاق با کفر را بیان کنید.

۵ - اسلام و کفر فقهی چه نسبتی با ایمان و کفر کلامی دارد؟

۶ - تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی و راز آن را بیان کنید.

۷ - شواهد قرآنی بر این تأثیر را ذکر کنید.

۵۵ رابطه متقابل ایمان و عمل

مقدّمه

(صفحه ۴۵۳)

دانستیم که عامل اصلی در سعادت و شقاوت ابدی، ایمان و کفر است و ایمان پایدار، سعادت جاودانی را تضمین می کند هر چند ارتکاب گناهان، موجب عذابهای محدودی شود؛ و از سوی دیگر، کفر پایدار، موجب شقاوت ابدی می شود و با وجود آن، هیچ کار نیکی سبب سعادت اخروی نمی گردد.

ضمناً اشاره کردیم که ایمان و کفر، قابل شدّت و ضعف می باشد و ممکن است تراکم گناهان بزرگ به سلب ایمان بینجامد و همچنین انجام کارهای نیک، ریشه کفر را ضعیف می کند و ممکن است زمینه ایمان را فراهم سازد.

از اینجا اهمیت سؤال درباره رابطه بین ایمان و عمل، روشن می شود و در این درس به توضیح پاسخ آن می پردازیم.

رابطه ایمان با عمل

از بیان گذشته روشن شد که ایمان، حالتی است روانی که از دانش و گرایش، مایه می گیرد و لازمه اش این است که شخص با ایمان، تصمیم اجمالی بر عمل کردن به لوازم چیزی که به آن ایمان دارد بگیرد.

بنابراین، کسی که آگاه به حقیقتی است ولی تصمیم دارد که هیچ گاه به هیچ یک از لوازم آن،

(صفحه ۴۵۴)

عمل نکنـد ایمان به آن نخواهـد داشت و حتی اگر تردیـد داشـته باشد که به آنها عمل کند یا نکند باز هم هنوز ایمان نیاورده است. قرآن کریم می فرماید:

«قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا یدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکمْ» ۱.

(گروهی از) اعراب (بیابانی به پیامبر اکرم) گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: شما ایمان ندارید ولی بگویید اسلام آوردیم، و هنوز ایمان در دلهایتان وارد نشده است.

اما ایمان واقعی هم مراتبی دارد و چنان نیست که هر مرتبه ای از آن، ملازم به انجام

همه وظایف مربوطه باشد و ممکن است هیجانات شهوی یا غضبی، شخص ضعیف الایمان را به عصیان بکشاند ولی نه به گونه ای که تصمیم بر عصیان دائم و مخالفت با همه لوازم ایمانش بگیرد و البته هر قدر، ایمان قویتر و کاملتر باشد تأثیر بیشتری در انجام اعمال مناسب با آن خواهد داشت.

حاصل آنکه: ذاتاً اقتضای عمل کردن به لوازم آن را دارد و مقدار همین تأثیر اقتضایی هم بستگی به شدت و ضعف آن دارد و در نهایت، اراده و تصمیم شخص است که انجام یا ترک کاری را متعین می سازد.

رابطه عمل با ایمان

عمل اختیاری یا شایسته و همسوی با ایمان است و یا ناشایسته و مخالف با جهت آن در صورت اوّل، ایمان را تقویت و دل را نورانی تر می سازد و در صورت دوم، موجب ضعف ایمان و ظلمانی شدن قلب می گردد. بنابراین، اعمال صالحه ای که از شخص مؤمن، صادر می شود در عین حال که از ایمانش مایه می گیرد به نوبه خود بر قوّت و ثَبات ایمان می افزاید و زمینه کارهای نیک دیگری را فراهم می سازد و می توان تأثیر عمل نیک در تکامل ایمان را از این آیه شریفه استظهار کرد: «إِلَیهِ یصْعَدُ الْکلِمُ الطَّیبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ یرْفَعُه» ۲.

سخن و (اعتقاد) خوب به سوی خدا صعود می کند و عمل صالح، آن را رفعت می بخشد ۳.

*****

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴.

۲. سوره فاطر، آیه ۱۰ پ

۳. بنابراینکه ضمیر فاعلی به «الْعَمَلُ الصّالِح» و ضمیر مفعولی به «الْکلِمُ الطَّیب» عود کند.

و همچنین در آیات متعدّدی از زیاد شدن ایمان و نور و هدایت نیکوکاران یاد شده است ۱.

از سوی دیگر، در صورتی که انگیزه هایی

مخالف با مقتضای ایمان، پدید آمد و موجب انجام کارهای ناشایسته ای گردید و قوّت ایمان شخص به حدی نبود که مانع از بروز و صدور آنها شود ایمان وی روبه ضعف می نهد و زمینه برای تکرار گناه، آماده می شود و اگر این روند هم چنان ادامه یابد، به ارتکاب گناهان بزرگتر و تکرار آنها می انجامد و سرانجام اصل ایمان را تهدید به زوال می کند و (العیاذ باللّه) آن را تبدیل به کفر و نفاق می سازد.

قرآن کریم درباره کسانی که کارشان به نفاق کشیده شده می فرماید:

«فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِی قُلُوبِهِمْ إِلی یوْمِ یلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللّهَ ما وَعَدُوهُ وَ بِما کانُوا یکذِبُونَ» ۲.

به دنبال اینکه با خدا خلف وعده کردند و دروغ می گفتند نفاقی را در دلهایشان پدید آورد تا روزی که او را ملاقات کنند.

و نیز می فرماید: «ثُمَّ کانَ عاقِبَهَ الَّذِینَ أَساؤُا السُّوای أَنْ کذَّبُوا بِ آیاتِ اللّهِ وَ کانُوا بِها یسْتَهْزِؤُنَ» ۳.

آنگاه عاقبت کسانی که بدترین گناهان را مرتکب شدند این بود که آیات الهی را تکذیب کرده آنها را مورد استهزاء قرار می دادند.

و همچنین در آیات متعدّدی از افزایش کفر و ظلمت و قساوت گنهکاران یاد شده است ۴.

نتیجه

با توجه به روابط متقابل ایمان و عمل و نقش آنها در سعادت انسان می توان حیات سعادتمندانه را به درختی تشبیه کرد ۵ که ایمان به خدای یگانه و به فرستادگان و پیامهای او

*****

۱. ر. ک: آل عمران / ۱۷۳، انفال / ۲، توبه / ۱۲۴، کهف / ۱۳، مریم / ۷۶، احزاب / ۲۲، محمد / ۱۷، مدّثر / ۳۱.

۲. توبه / ۷۷.

۳. روم / ۱۰.

۴. ر. ک: بقره / ۱۰، آل عمران /

۹۰، نساء / ۱۳۷، مائده / ۶۸، توبه / ۳۷، اسراء / ۶۰، ۸۲، صف / ۵، نوح / ۲۴.

۵. ر. ک: ابراهیم / ۲۴ – ۲۷.

(صفحه ۴۵۶)

و به روز پاداش و کیفر الهی، ریشه های آن را تشکیل می دهد، و تنه اش همان تصمیم اجمالی و بسیط بر عمل کردن به لوازم ایمان است که بدون واسطه، از آن می روید، و شاخ و برگهای آن عبارت است از اعمال شایسته ای که از ریشه ایمان، مایه می گیرند و میوه آن، سعادت ابدی خواهد بود و اگر ریشه نباشد تنه و شاخ و برگی پدید نمی آید و میوه ای هم به بار نخواهد آورد.

ولی چنان نیست که وجود ریشه همیشه ملازم با شاخ و برگ مناسب و دادن میوه مطلوب باشد بلکه گاهی در اثر نامساعد بودن شرایط محیط و بروز آفات گوناگون، شاخ و برگ لازم نمی روید و نه تنها میوه مطلوب را به بار نمی آورد که گاهی به خشکیدن درخت نیز منجر می شود.

همچنین ممکن است در اثر پیوندهایی که به شاخه و تنها و حتی به ریشه درخت، زده می شود آثار دیگری از آن، ظاهر گردد و احیاناً به تبدیل آن به درخت دیگری منتهی شود، و این همان تبدیل ایمان به کفر (ارتداد) است.

حاصل آنکه: ایمان به امور یاد شده، عامل اصلی سعادت انسان است ولی تأثیر کامل این عامل، مشروط به جذب موادّ غذایی لازم از راه اعمال صالحه، و دفع آفات و موادّ زیان بار به وسیله اجتناب از گناهان است.

و ترک واجبات و ارتکاب محرّمات، ریشه ایمان را ضعیف می کند و گاهی به خشکیدن آن، منتهی می شود، چنانکه پیوند عقاید نادرست، موجب

دگرگونی ماهیت آن می گردد.

پرسش

۱ - تأثیر ایمان در اعمال نیک را توضیح دهید.

۲ - تأثیر اعمال نیک و بد در قوّت و ضعف ایمان را شرح دهید.

۳ - مجموع روابط متقابل ایمان و عمل و رابطه آنها با سعادت انسان را بیان کنید.

۵۶ چند نکته مهمّ

مقدّمه

(صفحه ۴۵۹)

برخی از کسانی که آشنایی کافی با فرهنگ اسلامی ندارند و کارهای انسانی را براساس معیارهای سطحی و ظاهری، ارزشگذاری می کنند و توجهّی به اهمیت انگیزه و نیت فاعل، و باصطلاح «حُسن فاعلی» (در برابر حسن فعلی) ندارند و یا ملاک ارزش کار را تنها تأثیر در آسایش زندگی دنیوی دیگران می پندارند، چنین کسانی در تحلیل بسیاری از عقاید و معارف اسلامی، دچار انحراف می شوند و یا از درک و تبیین آنها فرو می مانند و از جمله در تبیین نقش ایمان و رابطه آن با اعمال صالحه، و نقش ویرانگر کفر و شرک، و تبیین برتری بعضی از اعمال کم حجم و کوتاه مدت بر کارهای پرحجم و درازمدّت، دچار کژاندیشی می گردند و مثلا چنین می پندارند که مخترعین بزرگی که اسباب آسایش دیگران را فراهم کرده اند یا آزادی خواهانی که در راه آزادی ملتشان مبارزه نموده اند می بایست دارای مقام اخروی والا و ارجمندی باشند هر چند بهره ای از ایمان به خدا و روز قیامت نداشته باشند و گاهی کار به آنجا می کشد که ایمان لازم برای سعادت حقیقی را ایمان به ارزشهای انسانی و پیروزی نهایی کارگران و زحمتکشان در همین جهان، معرّفی می کنند و حتّی مفهوم «خدا» را هم مفهومی ارزشی و مساوی با ایده آل اخلاقی، قلمداد می کنند!!

هر چند از مطالبی که در دروس گذشته بیان شده می توان نقاط ضعف و انحراف

در این پندارها را باز شناخت ولی نظر به شیوع این گونه افکار در عصر حاضر و خطری که برای نسل آینده در بردارد بجاست که توضیح بیشتری درباره آنها داده شود.

(صفحه ۴۶۰)

البته بحث وافی و همه جانبه پیرامون این گونه مسائل، مجال وسیعتری را می طلبد از این رو، در اینجا با توجه به بُعد عقیدتی آنها و با شیوه ای متناسب با نگارش این کتاب، تنها به بیان اساسی ترین نکات می پردازیم.

کمال حقیقی انسان

اگر درخت سیبی را با درخت بی ثمری مقایسه کنیم درخت سیب را ارزشمندتر از درخت بی ثمر می شماریم و این قضاوت، تنها بخاطر استفاده بیشتر انسان از درخت میوه دار نیست بلکه درخت میوه دار از آن جهت که وجود کامل تری دارد و آثار وجودی بیشتری از آن، پدید می آید ذاتاً ارزشمندتر می باشد. ولی همین درخت سیب در صورتی که آفت زده شود و از مسیر تکاملش منحرف گردد ارزش خود را از دست می دهد و حتی ممکن است منشأ آلودگی و زیانهایی برای دیگران نیز بشود.

انسان هم در مقایسه با سایر جانداران همین حکم را دارد و در صورتی که به کمال لایق خودش برسد و آثار وجودی متناسب با فطرتش ظاهر گردد ارزشمندتر از آنها خواهد بود ولی اگر دچار آفات و انحرافات شود ممکن است از سایر حیوانات هم پست تر و زیانبارتر گردد چنانکه در قرآن کریم، بعضی از انسانها بدتر از همه جنبندگان ۱ و گمراهتر از چهارپایان ۲ شمرده شده اند.

از سوی دیگر، اگر کسانی درخت سیب را فقط تا هنگام شکوفه دادن دیده باشند گمان می کنند که اوج شکوفایی آن همان است و دیگر کمال

بالاتری نـدارد. همچنین کسانی که تنها کمالات متوسط انسان را مشاهـده کرده اند نمی توانند به حقیقت و کمال نهایی او پی ببرند و تنها کسانی می توانند ارزش واقعی انسان را بشناسند که با کمال نهایی وی آشنا باشند.

اما کمال حقیقی انسان از قبیل کمالات مادّی و طبیعی نیست زیرا چنانکه قبلا بیان شد انسانیت انسان، بستگی به روح ملکوتی دارد و تکامـل انسـانی هم در حقیقت، همـان تکامـل روح است که بـا فعـالیت اختیـاری خودش حاصـل می شود خواه فعالیت درونی و قلبی باشد و خواه

*****

۱. انفال / ۲۲.

۲. اعراف / ۱۷۹.

(صفحه ۴۶۱)

فعالیت بیرونی و با وساطت انـدامهای بـدن، و چنین کمالی را نمی توان از راه تجارب حسّـی و با مقیاسـهای کمّی، شـناسایی و انـدازه گیری کرد و طبعـاً راه رسـیدن به آن را نیز نمی توان بـا وسایل آزمایشـگاهی شـناخت. پس کسـی که خودش به چنین کمـالی نرسـیده و آن را بـا علم حضوری و شـهود قلبی نیافته است بایـد آن را از راه برهان عقلی و یا از راه وحی الهی و کتب آسمانی بشناسد.

اما از نظر وحی و بیانات قرآنی و سـخنان اهل بیت عصـمت و طهارت (س) جای تردید نیست که کمال نهایی انسان، مرتبه ای است از وجود وی که بـا تعبیر «قرب الهی» به آن، اشـاره می شود و آثـار آن، نعمتهـای ابـدی و رضوان الهی است که در عالم آخرت، ظاهر می گردد و راه کلّی آن، خداپرستی و تقوی است که همه شئون زندگی فردی و اجتماعی را در برمی گیرد.

و اما از نظر عقلی، براهین پیچیده ای بر این مطلب می توان اقامه کرد که نیازمند به مقدّمات فلسفی زیادی است و ما در

اینجا می کوشیم بیان ساده ای را ارائه دهیم:

تبیین عقلی

انسان بالفطره خواهان کمال نامحدود است که علم و قدرت، از مظاهر آن به شمار می رود، و رسیدن به چنین کمالی است که موجب لذّت نامحدود و سعادت پایدار می گردد و هنگامی چنین کمالی برای انسان، میسّر خواهد بود که با منبع نامحدود علم و قدرت و کمال مطلق یعنی خدای متعال، ارتباط پیدا کند و همین ارتباط است که به نام «قرب» نامیده می شود ۱.

پس کمال حقیقی انسان که هدف آفرینش اوست در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می شود و انسانی که نازلترین مرتبه این کمال یعنی ضعیف ترین مرتبه ایمان را هم نداشته باشد همانند درختی است که هنوز به بار ننشسته و نوبر آن هم به دست نیامده است و اگر چنین درختی در اثر آفت زدگی، استعداد میوه دادن را از دست بدهد از درختان بی ثمر هم پست تر خواهد بود.

بنابراین، اهمیت نقش ایمان در کمال و سعادت انسان بدین جهت است که ویژگی اصلی

*****

۱. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «خودشناسی برای خودسازی» از مؤلف.

(صفحه ۴۶۲)

روح انسان، ارتباط آگاهانه و اختیاری با خدای متعال است و بدون آن، از کمال لایق و آثار آن، محروم می شود و به دیگر سخن: انسانیتش به فعلیت نمی رسد و در صورتی که با سوء اختیار، چنین استعداد والایی را از بین ببرد بزرگترین ستم را بر خویش روا داشته و مستوجب عقوبت ابدی خواهد شد و قرآن کریم درباره چنین کسانی می فرماید:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الَّذِينَ كفَرُوا فَهُمْ لا يؤْمِنُونَ» ۱.

تحقیقاً بدترین جنبدگان نزد خدای متعال کسانی هستند که کفر ورزیده اند

و ایمان نمی آورند.

حاصل آنکه: هریک از ایمان و کفر، جهت اصلی حرکت انسان به سوی کمال و سعادت یا سقوط و شقاوت را تعیین می کند و طبعاً هر کدام مؤخّر باشد تأثیر نهایی و سرنوشت ساز را خواهد داشت.

نقش انگیزه و نیت

با توجه به اصل مذکور، روشن می شود که ارزش حقیقی برای کارهای اختیاری انسان، بستگی به تأثیر آنها در رسیدن به کمال حقیقی یعنی قرب به خدای متعال دارد و هر چند کارهایی که به نحوی حتی با چند واسطه زمینه تکامل دیگران را فراهم می کند متّصف به حسن و فضیلت می شود اما تأثیر آنها در سعادت ابدی فاعل، منوط به تأثیری است که در تکامل روح وی داشته باشد.

از سوی دیگر، ارتباط افعال خارجی با روح فاعل، از راه اراده، حاصل می شود که کار بی واسطه اوست، و اراده کار، از میل و شوق و محبت به غایت و نتیجه کار برمی خیزد و همین انگیزه است که حرکتی در درون روح به سوی هدف مقصود، پدید می آورد و در شکل اراده کار، متبلور می شود. پس ارزش کار ارادی، تابع انگیزه و نیت فاعل است و حسن فعلی بدون حسن فاعلی، تأثیری در تکامل روح و سعادت ابدی نخواهد داشت و به همین دلیل است که کارهایی که با انگیزه های مادّی و دنیوی انجام می گیرد تأثیری در سعادت ابدی ندارد

*****

۱. انفال / ۵۵.

(صفحه ۴۶۳)

و بزرگترین خدمات اجتماعی هم اگر به قصد خودنمایی (ریاء) باشد کمترین سودی را برای فاعل در بر نخواهد داشت ۱ بلکه ممکن است موجب زیان و انحطاط روحی او هم بشود و بر همین اساس است که قرآن کریم، تأثیر اعمال صالحه

در سعادت اخروی را مشروط به ایمان و قصد تقرّب (اراده وجه اله و ابتغاء مرضات الله) دانسته است ۲.

حاصل آنکه: اولاـ کار نیک، منحصر به خدمت کردن به دیگران نیست. ثانیاً خدمت به دیگران هم مانند عبادات فردی در صورتی مؤثر در کمال نهایی و سعادت ابدی خواهد بود که از انگیزه الهی، سرچشمه گرفته باشد.

پرسش

۱ – ارزش حقیقی هر موجودی به چیست؟

۲ – کمال نهایی انسان را چگونه می توان شناخت؟

۳ – اثبات کنید که کمال نهایی انسان، تنها در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می شود.

۴ – اثبات کنید که تأثیر کارهای نیک در سعادت ابدی انسان، مشروط به انگیزه الهی است.

*****

۱. ر. ک: بقره / ۲۴۶، نساء / ۳۸، ۱۴۲، انفال / ۴۷، ماعون / ۶.

۲. ر. ک: نساء / ۱۲۴، نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰، انعام / ۵۲، کهف / ۲۸، روم / ۳۸، بقره / ۲۰۷، ۲۶۵، نساء / ۱۱۴، اللیل / ۲۰.

۵۷ حبط و تکفیر

مقدّمه

(صفحه ۴۶۷)

یکی از مسائلی که پیرامون رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت اخروی، و متقابلا رابطه کفر و عصیان با شقاوت ابدی، مطرح می شود این است که: آیا رابطه هر لحظه ایمان یا کفر با نتیجه اخروی آن، و همچنین رابطه هر کار نیک و بد با پاداش و کیفرش قطعی و ثابت و تغییرناپذیر است یا اینکه به گونه ای قابل تغییر می باشد، مثلاـ می توان اثر گناهی را با کار نیکی جبران کرد یا بالعکس اثر کار نیکی را با گناهی از بین برد و آیا کسانی که بخشی از عمر خود را با کفر و عصیان، و بخش دیگری را با ایمان و اطاعت، سپری کرده اند مدّتی گرفتار کیفر، و مدّتی دیگر برخوردار از پاداش خواهند بود، یا حاصل جمع جبری آنها تعیین کننده خوشبختی یا بدبختی انسان در جهان جاودانی است یا مطلب به گونه دیگری است؟

این مسأله در واقع، همسان مسأله «حبط و تکفیر» ۱ است که

از دیرباز مورد بحث و گفتگوی متکلمان اشعری و معتزلی بوده و ما در این درس، دیدگاه شیعه را به طور خلاصه، بیان خواهیم کرد.

رابطه ایمان و کیفر

در درسهای قبلی دانستیم که هیچ کار خوبی بدون ایمان به اصول اعتقادی، موجب

*****

۱. حبط و تکفیر، دو اصطلاح قرآنی است که اولی به معنای بی اثر شدن کارهای نیک، و دومی به معنای جبران گناهان است.

(صفحه ۴۶۸)

سعادت ابدی نمی شود، و به دیگر سخن: کفر، موجب بی اثر شدن کارهای شایسته است، در اینجا می افزاییم که ایمان انسان در پایان عمر، آثار سوء کفر سابق را محو می کند و همچون نور پرفروغ، تیرگیهای گذشته را برطرف می سازد؛ و برعکس، کفر پایانی آثار ایمان گذشته را محو می کند و پرونده شخص را سیاه و سرنوشتش را تباه می سازد و همچون آتشی که در خرمنی بیفتد همه را یکسره می سوزاند و به عنوان تمثیل دیگر: ایمان مانند چراغ پرفروغی است که خانه دل و روان را روشن و تابناك می سازد و تاریکیها و تیرگیها را می زداید، و کفر همانند خاموش شدن آن چراغی است که روشنی ها را از بین می برد و تاریکیها را پدید می آورد و تا روان انسانی به این سرای مادّی و جهان تغییرات و دگرگونیها تعلق دارد همواره در معرض روشنی و تاریکی و افزایش و کاهش نور و ظلمت، قرار دارد تا هنگامی که رخت از این سرای گذرا بربندد و راه گزینش ایمان و کفر بر روی او بسته شود و هر چند آرزو کند که بار دیگر به این جهان برگردد و به زدودن تیرگیها بپردازد سودی نخواهد داشت ۱.

این تأثیر و تأثر بین ایمان و

کفر، از دیدگاه قرآن کریم جای هیچ تردیدی نیست و آیات فراوانی دلالت بر این مطلب دارد از جمله در آیه (۹) از سوره تغابن می فرماید:

«وَ مَنْ يؤْمِنْ بِاللّهِ وَ يعْمَلْ صالِحاً يكفِّرْ عَنْهُ سَيئاتِهِ».

کسی که ایمان به اللّه آورد و کار شایسته ای انجام دهد کارهای بدش را محو می کند.

و در آیه (۲۱۷) از سوره بقره می فرماید:

«وَ مَنْ يرْتَدِدْ مِنْكمْ عَنْ دِينِهِ فَيمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِك حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِی الدُّنْيا وَ الْآخِرَهِ وَ أُولئِك أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ».

و کسی از شما که از دینش برگردد (و مرتدّ شود) و با حال کفر بمیرد. اعمالشان در دنیا و آخرت باطل شود و اینانند دوزخیان که در آنجا جاویدانند.

*****

۱. ر. ک: درس چهل و نهم.

(صفحه ۴۶۹)

رابطه اعمال نیک و بد

نظیر رابطه بین ایمان و کفر را می توان فی الجمله بین کارهای نیک و بد در نظر گرفت ولی نه به طور کلّی و به صورتی که همیشه یا در نامه اعمال انسان کار شایسته، ثبت باشد و اعمال ناروای پیشین، محو شده باشد (چنانکه بعضی از متکلّمان معتزلی پنداشته اند) یا همیشه حاصل جمع جبری اعمال گذشته با توجّه به کمیت و کیفیت آنها منعکس باشد (چنانکه بعضی دیگر گمان کرده اند) بلکه در مورد اعمال، باید قائل به تفصیل شد به این معنی که برخی از عمال نیک اگر به طور شایسته و مقبول انجام گیرد آثار اعمال بد گذشته را از بین می برد مانند توبه که اگر به صورت مطلوب انجام گیرد گناهان شخص، آمرزیده خواهد شد ۱.

و عیناً مانند پرتو نوری است که دقیقاً بر همان نقطه تاریک بتابد و آن را روشن نماید. اما

هر عمـل نیکی اثر هر گنـاهی را از بین نمی برد و از این رو ممکن است شـخص مـؤمن، مـدتی گرفتـار کیفر گنـاهش باشـد و سرانجام به بهشت جاودانی درآید. گویی روح انسان، دارای ابعاد گوناگونی است و هر دسـته از اعمال نیک و بد با یک رویه آن، مربوط می شود مثلاًـ عمـل نیکی که مربوط به رویه «الف» است اثر گناهی که ارتباط با رویه «ب» دارد را از بین نمی برد مگر اینکه عمل صالـح آنقـدر نورانی باشد که به جوانب دیگر روح هم سـرایت کند یا گناه آنقدر آلوده کننده باشد که سایر ابعـاد را هم آلوده سـازد. از جمله، در روایـات شـریفه، وارد شـده است که نمـاز مقبول، گناهان را شسـتشو می دهـد و موجب آمرزش آنها می شود و در قرآن کریم که می فرماید:

«وَ أَقِمِ الصَّلاهَ طَرَفَی النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّیلِ إِنَّ الْحَسَناتِ یذْهِبْنَ السَّیئاتِ» ۲.

و نماز را در دو طرف روز و ساعاتی از شب بپای دار که کارهای نیک، بدیها را می برد.

و بعضـی از گناهـان ماننـد عقوق والـدین و شـرب خمر، تـا مـدتی مـانع قبولی عبـادت می شود یا منّت گـذاری بعـد از کمک رسانی، ثواب آن را نابود می سازد. چنانکه در قرآن کریم می فرماید:

«لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی» ۳.

*****

۱. ر. ک: نساء / ۱۱۰، آل عمران / ۱۳۵، انعام / ۵۴، شوری / ۲۵، زمر / ۵۳.

۲. هود / ۱۱۴.

۳. بقره / ۲۶۴.

احسانها و صدقات خود را با منّت گذاری و آزار دادن، باطل مکنید.

ولی تعیین انواع و مقدار تأثیر و تأثر اعمال نیک و بد در یکدیگر را باید از طریق وحی و سخنان معصومین (علیهم السلام) به

دست آورد و قاعده کلّی برای همه آنها نمی توان تعیین کرد.

در پایان این درس، جا دارد اشاره کنیم که اعمال نیک و بد، گاهی آثاری در خوشیها و ناخوشیها یا توفیق و سلب توفیق برای کارهای دیگر را در همین جهان دارد چنانکه احسان به دیگران به ویژه به پـدر و مادر و خویشاوندان، موجب طول عمر و دفع آفات و بلیات می شود یا بی احترامی به بزرگان به ویژه معلّمین و اساتید، موجب سـلب توفیق می گردد ولی ترتّب این آثار به معنای دریافت کامل پاداش و کیفر نیست و جایگاه اصلی پاداشها و کیفرها جهان ابدی است.

(صفحه ۴۷۱)

پرسش

۱ - معنای حبط و تکفیر را توضیح دهید.

۲ - رابطه بین ایمان و کفر به چند صورت، تصوّر می شود و کدامیک از آنها صحیح است.

۳ - رابطه بین اعمال نیک و بد به چه صورت، فرض می شود و کدام صورت از آنها صحیح است؟

۴ - آیا آثار دنیوی اعمال نیک و بد، جای پاداش و کیفر اخروی آنها را می گیرد یا نه؟

۵۸ امتیازات مؤمنان

مقدّمه

(صفحه ۴۷۵)

در بخش خداشناسی ۱ دانستیم که اراده الهی اصالتـاً به خیرات و کمالات، تعلق می گیرد و شـرور و نقایص، بالتّبع مورد اراده الهی، واقع می شونـد. طبعاً در مورد انسـان هم اراده اصـلی الهی، بر تکامـل وی و رسـیدن به سـعادت ابـدی و بهره منـدی از نعمتهـای جـاودانی، تعلّق گرفته است و عـذاب و بـدبختی تبهکـاران که در نتیجه سوء اختیـار خودشـان حاصـل می شود بالتّبع مشـمول اراده حکیمـانه الهی می گردد، و اگر ابتلاـء به عـذاب و شـقاوت اخروی، لاـزمه سوء اختیـار خود انسانها نبود رحمت واسعه الهی اقتضاء می کرد که هیچ مخلوقی مبتلا به عذاب نشود ۲.

ولی همان رحمت فراگیر الهی است که اقتضای آفرینش انسان با ویژگی اختیار و انتخاب را داشـته، و لازمه انتخاب هر یک از دو مسـیر ایمان و کفر، رسـیدن به سـرانجام نیک یا بد آن است با این تفاوت که رسـیدن به فرجام نیک، متعلّق اراده اصـلی، و سرانجـام دردنـاک، متعلّق اراده تَبَعی است و همین تفـاوت، اقتضاء دارد که هم در تکوین و هم در تشـریع، جانب خیر، ترجیح داده شود یعنی انسان تکویناً طوری آفریـده شـده که کارهای خیر آثار عمیق تری در تکوین شخصـیت او بگذارد و تشـریعاً به تکالیف سهل و آسانی

مکلّف شود تا برای پیمودن راه

*****

۱. ر. ك: خداشناسی، درس یازدهم.

۲. در دعای کمیل می خوانیم:

«فَبِالْیقینِ اَقْطَعُ لَوْ لا ما حَکمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِیبِ جاحِدیک وَ قَضَیتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِدِیک لَجَعلْتَ النّارَ کلّها بَرْداً وَ سَلاماً وَ ما کانَتْ لِاَحد فِیها مَقَرّاً وَ لا مُقاما».

(صفحه ۴۷۶)

سعادت و نجات از عذاب ابدی، نیاز به تکالیف شاقّ و طاقت فرسایی نداشته باشد ۱ و در مقام پاداش و کیفر هم کفه پاداش، ترجیح داده شود و رحمت الهی بر غضبش سبقت گیرد ۲ و این تقدّم و رجحان رحمت، در اموری تبلور می یابد که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

افزایش ثواب

نخستین مزیتی که خدای متعال برای طالبان راه سعادت در مقام پاداش، قائل شده این است که تنها معادل ثواب عمل را به ایشان نمی دهد بلکه بر آن می افزاید. این مطلب در آیاتی از قرآن مجید صریحاً آمده است از جمله در آیه (۸۹) از سوره نمل می فرماید:

«مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ خَیرٌ مِنْها».

کسی که کار نیکی انجام دهد بهتر از آن برایش خواهد بود.

و در آیه (۲۲) از سوره شوری می فرماید:

«وَ مَنْ یقْتَرِفْ حَسَنَهً نَزِدْ لَهُ فِیها حُسْنا».

و کسی که کار نیکی را انجام دهد بر نیکی آن بیفزائیم.

و در آیه (۲۶) از سوره یونس می فرماید:

«لِلَّذِینَ أَحْسَنُوا الْحُسْنی وَ زِیادَه».

برای کسانی که نیکی کرده اند نیک ترین است با افزایشی و در آیه (۴۰) از سوره نساء می فرماید:

«إِنَّ اللّهَ لا یظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّه وَ إِنْ تَک حَسَنَهً یضاعِفْها وَ یؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِیما».

تحقیقاً خدا به اندازه یک ذرّه هم ستم نمی کند و اگر کار، نیک باشد آن را دو چندان می کند و از نزد خود پاداشی

بزرگ می دهد و در آیه (۱۶۰) از سوره انعام می فرماید:

«مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَهِ فَلا يجْزى إِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ لا يظْلَمُون».

کسی که کار نیکی انجام دهد ده برابر آن را خواهد داشت و کسی که کار بدی انجام دهد

*****

۱. «يرِيدُ اللّهُ بِكمُ الْيسْرَ وَ لا يرِيدُ بِكمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۵۸) «وَ ما جَعَلَ عَلَيكمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَج» (حج / ۷۸).

۲. «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبهُ».

(صفحه ۴۷۷)

جز مانند آن کیفر نخواهد داشت و به ایشان ستم نمی شود.

آمرزش صغائر

امتیاز دیگر این است که اگر مؤمنان از گناهان بزرگ، اجتناب کنند خدای مهربان گناهان کوچکشان را می بخشد و اثر آنها را محو می کند چنانکه در آیه (۳۱) از سوره نساء می فرماید:

«إِنْ تَجْتَنِبُوا كبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكفِّرْ عَنْكمْ سَيئاتِكمْ وَ نُدْخِلْكمْ مُدْخَلاً كرِيماً».

اگر از منهیات بزرگ، دوری کنید بدیهای شما را محو می کنیم و به جایگاه ارجمندی شما را وارد می کنیم.

روشن است که آمرزش گناهان کوچک برای چنین کسانی مشروط به توبه نیست زیرا توبه، موجب آمرزش گناهان کبیره نیز می باشد.

استفاده از اعمال دیگران

دیگر از مزایای مؤمنان این است که خدای متعال استغفار فرشتگان و بندگان برگزیده خود را درباره آنها می پذیرد ۱ و نیز دعا و استغفار سایر مؤمنان را در حق ایشان مستجاب می کند و حتی ثواب اعمالی را که دیگران برای شخص مؤمن، هدیه کنند به او می رساند.

این مضامین در آیات و روایات فراوانی بیان شده است ولی نظر به اینکه این موضوع، ارتباط مستقیم با مسأله شفاعت دارد و باید با تفصیل نسبی به بحث درباره آن بپردازیم از این رو در اینجا به همین اشاره بسنده می کنیم.

پرسش

۱ – راز سبقت رحمت الهی چیست؟

۲ – تبلور این سبقت را در تکوین و تشریع، بیان کنید.

۳ – موارد آن را در پاداش و کیفر انسان، شرح دهید.

*****

۱. ر. ک: غافر / ۷، آل عمران / ۱۵۹، نساء / ۶۴، ممتحنه / ۱۲، ابراهیم / ۴۱ و …

۵۹ شفاعت

مقدّمه

(صفحه ۴۸۱)

یکی از مزایایی که خدای متعال به مؤمنان، اختصاص داده این است که اگر شخص مؤمن، ایمان خودش را تا هنگام مرگ حفظ کند و مرتکب گناهانی نشود که سلب توفیق و سوء عاقبت و سرانجام شک و تردید یا انکار و جحود را به بار می آورد، و در یک جمله «اگر با ایمان از دنیا برود» به عذاب ابدی، مبتلا نخواهد شد. گناهان کوچکش به واسطه اجتناب از کبائر، بخشوده می شود و گناهان بزرگش به وسیله توبه کامل و مقبول، آمرزیده می گردد، و اگر موفق به چنین توبه ای نشد تحمّل گرفتاریها و مصائب دنیا بار گناهانش را سبک می کند و سختیهای برزخ و مواقف آغازین رستاخیز، ناخالصی هایش را می زداید و اگر باز هم از آلودگیهای گناهان پاک نشد به وسیله شفاعت که تجلّی بزرگترین و فراگیرترین رحمت الهی در اولیاء خدا به ویژه رسول اکرم و اهل بیت کرامش (علیهم الصّلوه و السّلام) می باشد از عذاب دوزخ نجات خواهد یافت ۱ و برحسب روایات فراوان «مقام محمود» ۲ که در قرآن کریم به رسول اکرم (ص) وعده داده شده همین مقام شفاعت است و نیز آیه شریفه:

*****

۱. عن النبی (ص): «اِدّخَرتُ شَفاعَتی لِاَهْلِ الْکبائِرِ مِنْ اُمَّتی». شفاعتم را برای ارتکاب کنندگان گناهان کبیره از امتّم ذخیره کرده ام. (بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۷ –

(۴۰

۲. ر. ک: اسراء / ۷۹.

(صفحه ۴۸۲)

«وَ لَسَوْفَ یعْطِیک رَبُّک فَتَرْضی» ۱.

و همانا پروردگارت (آنقدر) به تو عطا خواهد کرد که خشنود شوی.

اشاره به آمرزش الهی است که به واسطه شفاعت آن حضرت شامل حال کسانی که استحقاق دارند می شود.

بنابراین، بزرگترین و نهایی ترین امید مؤمنان گنهکار، شفاعت است ولی در عین حال نباید از «مکر الهی» ایمن شوند و باید همیشه بیمناک باشند که مبادا کاری از آنها سر زده باشد یا سر بزند که موجب سوء عاقبت و سلب ایمان، در هنگام مرگ گردد و مبادا علاقه به امور دنیوی به حدّی در دلشان رسوخ یابد که (العیاذ باللّه) با بغض خدای متعال از این جهان بروند بدان جهت که می بینند اوست که به وسیله مرگ، بین ایشان و محبوبها و معشوقهایشان جدایی می افکند.

مفهوم شفاعت

شفاعت که از ریشه «شفیع» به معنای «جفت» گرفته شده در محاورات عرفی بدین معنی به کار می رود که شخص آبرومندی از بزرگی بخواهد که از کیفر مجرمی در گذرد یا بر پاداش خدمتگزاری بیفزاید و شاید نکته استعمال واژه شفاعت در این موارد، این باشد که شخص مجرم به تنهایی استحقاق بخشودگی را ندارد یا شخص خدمتگزار به تنهایی استحقاق افزایش پاداش را ندارد ولی ضمیمه شدن و جفت شدن درخواست «شفیع» چنین استحقاقی را پدید می آورد.

در موارد متعارف، علت اینکه کسی شفاعت شفیعی را می پذیرد این است که می ترسد اگر نپذیرد شفاعت کننده رنجیده شود و رنجش خاطر وی موجب محرومیت از لذّت مؤانست و خدمت و یا حتی موجب ضرری از ناحیه شفیع گردد. مشرکانی که آفریدگار جهان را دارای اوصاف انسانی و از جمله نیاز

انس با همسر و ندیمان و کمک یاران و همکاران و یا ترس از انبازان و همتایان می پنداشتند برای جلب توجّه خدای بزرگ یا مصونیت از خشم وی دست به دامن خدایان پنداری می زدند و به پرستش فرشتگان و جنّیان و کرنش در برابر بتها و تندیسها

*****

۱. ر. ک: الضحی / ۵.

می پرداختند و می گفتند.

«هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّه» ۱.

اینان شفیان ما نزد اللّه هستند و نیز می گفتند.

«ما نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِیقَرِّبُونا إلَی اللّهِ زُلْفی» ۲.

اینـان را پرسـتش نمی کنیم؛ جز این منظـور که قرب و منزلـتی برای مـا نزد اللّه تحصـیل کننـد و قرآن کریم در مقـام ردّ چنین پندارهای جاهلانه ای می فرماید:

«لَیسَ لَها مِنْ دُونِ اللّهِ وَلِی وَ لا شَفِیعٌ» ۳.

ولی بایـد توجه داشت که نفی چنـان شـفیعان و چنین شـفاعتی به معنای نفی مطلق شـفاعت نیست و در خود قرآن کریم آیاتی داریم که «شـفاعت بِإذْنِ اللّه» را اثبات، و شرایط شفیعان و نیز شرایط کسانی که مشمول شفاعت، واقع می شوند را بیان فرموده است و پذیرفته شدن شـفاعت شـفیعانِ مأذون، از طرف خدای متعال، به واسطه ترس یا نیاز به ایشان نیست بلکه راهی است که خود او برای کسانی که کمترین لیاقت دریافت رحمت ابدی را دارند گشوده و برای آن، شرایط و ضوابطی تعیین فرموده است و در حقیقت، فرق بین اعتقـاد به شـفاعت صـحیح و شـفاعت شـرک آمیز، همـان فرق بین اعتقـاد به ولایت و تـدبیر باذن اللّه و ولایت و تدبیر استقلالی است که در بخش خداشناسی بیان شد ۴.

واژه شفاعت گاهی به معنای وسیع تری بکار می رود و شامل ظهور هر تأثیر خیری در انسان به وسیله دیگری می شود

و چنانکه پدر و مادر نسبت به فرزندان و گاهی بالعکس، یا آموزگاران و ارشادگران نسبت به شاگردانشان و حتی مؤذّن نسبت به کسانی که با صدای اذان او به یاد نماز افتاده و به مسجد رفته اند شفاعت می کنند و در حقیقت، همان اثر خیری که در دنیا داشته اند به صورت شفاعت و دستگیری در قیامت، ظاهر می شود.

نکته دیگر آنکه: استغفار برای گنهکاران در همین دنیا نیز نوعی شفاعت است و حتی دعا کردن برای دیگران و درخواست قضاء حوائجشان از خدای متعال نیز در حقیقت از قبیل

*****

۱. یونس / ۱۸، و نیز ر. ک: روم / ۱۳، انعام / ۹۴، زمر / ۴۴ و ...

۲. زمر / ۳.

۳. انعام / ۷۰، و نیز همین انعام / ۵۱، سجده / ۴، زمر / ۴۴ و ...

۴. ر. ک: بخش خداشناسی، درس شانزدهم.

«شفاعت عنداللّه» به شمار می رود زیرا همگی اینها وساطت نزد خدای متعال برای رساندن خیری به شخص دیگر یا دفع شرّی از اوست.

ضوابط شفاعت

همآن گونه که اشاره شد شرط اساسی برای شفاعت کردن و شفاعت شدن، اذن الهی است چنانکه در آیه (۲۵۵) از سوره بقره می فرماید:

«مَنْ ذَا الَّذِی یشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ».

کیست که بدون اذن خدا نزد او شفاعت کند؟

و در آیه (۳) از سوره یونس می فرماید:

«ما مِنْ شَفِیع إِلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ».

هیچ شفاعت کننده ای نیست مگر بعد از اذن الهی.

و نیز در آیه (۱۰۹) از سوره طه می فرماید:

«یوْمَئِذ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَهُ إِلاّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمنُ وَ رَضِی لَهُ قَوْلاً».

در آن روز، شفاعت سودی نبخشید مگر برای کسی که خدای متعال به او اذن داده و سخنش را پسندیده باشد.

و در

آیه (۲۳) از سوره سبأ می فرماید:

«وَ لا تَنْفَعُ الشَّفاعَهُ عِنْدَهُ إِلاّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ».

و شفاعت نزد او سودی نبخشد جز برای کسی که مشمول اذن الهی باشد.

از این آیات، اجمالا شرط اذن الهی ثابت می شود ولی از ویژگیهای مأذونین، استفاده نمی شود. اما از آیات دیگری می توان شرایط روشن تری برای طرفین به دست آورد. از جمله آیه (۸۶) از سوره زخرف می فرماید:

«وَ لا یمْلِکُ الَّذِینَ یدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَهَ إِلاّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ یعْلَمُونَ».

و کسانی را که جز خدا می خوانند مالک شفاعت نیستند (و هیچ کس مالک شفاعت نیست) مگر کسی که به حق شهادت دهد و دارای علم باشد.

شاید منظور از «مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ» شهداء اعمال باشند که به تعلیم الهی از اعمال و نیات

بندگان، اطلاع دارند و می توانند به کیفیت و ارزش رفتار آنان، شهادت بدهند. چنانکه از تناسب حکم، و موضوع می توان استفاده کرد که شفیعان باید دارای چنان علمی باشند که صلاحیت اشخاص را برای شفاعت شدن، تشخیص دهند، و قدر متیقّن از کسانی که واجد این دو شرط هستند حضرات معصومین (علیهم السلام) می باشند.

از سوی دیگر، از آیاتی استفاده می شود که شفاعت شوندگان باید مورد رضایت الهی باشند، چنانکه در آیه (۲۸) از سوره انبیاء می فرماید:

«وَ لا یشْفَعُونَ إِلاّ لِمَنِ ارْتَضی».

شفاعت نمی کنند جز برای کسی که (خدا) او را پسندیده باشد.

و در آیه (۲۶) از سوره النجم می فرماید:

«وَ کمْ مِنْ مَلَک فِی السَّماواتِ لا تُغْنِی شَفاعَتُهُمْ شَیئاً إِلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ یأْذَنَ اللّهُ لِمَنْ یشاءُ وَ یرْضی».

چه بسا فرشتگانی در آسمانها که شفاعتشان کارساز نیست مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد و بپسندد اذن

دهد.

روشن است که منظور از اینکه شفاعت شونده مورد رضایت الهی باشد این نیست که تمام اعمالش پسندیده باشد و گرنه نیازی به شفاعت نبود، بلکه منظور مرضی بودن خود شخص از نظر دین و ایمان است چنانکه در روایات به همین صورت، تفسیر شده است.

از طرف دیگر، در آیاتی چند، خصلتهای کسانی که مشمول شفاعت نمی شوند بیان شده است مانند آیه (۱۰۰) از سوره شعراء که از قول «مشرکان» می فرماید: «فَما لَنا مِنْ شافِعِینَ» و در سوره مدّثر از آیه ۴۰ تا ۴۸ آمده است که از علت به دوزخ رفتن مجرمین، سؤال می شود و آنان در پاسخ خصلتهایی مانند ترک نماز ۱ و کمک نکردن به بینوایان و تکذیب روز جزا را بر

*****

۱. امام صادق در واپسین لحظات عمر شریفش فرمود: «اِنّ شَفاعَتَنا لا تَنالُ مُسْتَخِفاً بِالصَّلوهِ.» شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد نمی رسد. (بحارالانوار، ج ۴، ص ۲).

(صفحه ۴۸۶)

می شمرند، آن گاه می فرماید: «فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَهُ الشّافِعِینَ». از این آیات استفاده می شود که مشرکان و منکرین قیامت که خدا را عبادت نمی کنند و به بندگان نیازمندش کمک نمی رسانند و پایبند به اصول صحیحی نیستند هرگز مشمول شفاعت نخواهند شد و با توجه به اینکه استغفار پیامبر اکرم (ص) در دنیا هم نوعی شفاعت به شمار می رود و استغفار آن حضرت درباره کسانی که حاضر نیستند از او درخواست استغفار و شفاعت کنند قبول نمی شود ۱ می توان استفاده کرد که منکر شفاعت هم مشمول شفاعت، واقع نمی شود چنانکه همین مضمون در روایات هم آمده است ۲.

حاصل آنکه

شفیع مطلق و اصلی باید علاوه بر مأذونیت از طرف خدای متعال، خودش اهل

معصیت نباشد و قدرت ارزیابی مراتب اطاعت و عصیان دیگران را داشته باشد و پیروان راستین چنین کسانی می توانند در پرتو او مراتب نازل تری از شفاعت را داشته باشند چنانکه چنین پیروانی در زمره شهداء و صدّیقین محشور می شوند ۳ و از سوی دیگر، کسی لیاقت شفاعت شدن را دارد که علاوه بر اذن الهی، ایمان راستین به خدا و پیامبران و روز رستاخیز و آنچه خدا بر پیامبرانش نازل فرموده و از جمله، حقّانیت شفاعت، داشته باشد و این ایمان را تا پایان عمر، حفظ کند.

*****

۱. ر. ک: منافقون / ۵ – ۶.

۲. عن النبی (ص): «مَنْ لَمْ یؤْمِنْ بِشَفاعَتی فَلا اَنا لَهُ اللّهُ شَفاعَتی». خدا کسی را که ایمان به شفاعت من ندارد مشمول شفاعت من قرار ندهد. (بحارالانوار، ج ۸، ص ۵۸، ح ۸۴).

۳. «وَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ أُولئِك هُمُ الصِّدِّیقُونَ وَ الشُّهَداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» و کسانی که ایمان به خدا و پیامبران آوردند نزد پروردگارشان صدّیقان و شهیدان خواهند بود.

(صفحه ۴۸۷)

پرسش

۱ – معنای شفاعت و موارد استعمال آن را شرح دهید.

۲ – فرق بین شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز را بیان کنید.

۳ – شرایط شفاعت کننده را توضیح دهید.

۴ – شرایط شفاعت شونده را شرح دهید.

۶۰ حلّ چند شبهه

اشاره

(صفحه ۴۹۱)

درباره شفاعت، اشکالات و شبهاتی مطرح شده که در این درس، به ذکر مهمترین شبهات و پاسخ آنها می پردازیم:

شبهه ۱ (بررسی آیات نفی شفاعت)

نخستین شبهه این است که چندین آیه قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه در روز قیامت، شفاعت درباره هیچ کس پذیرفته نمی

شود، از جمله در آیه (۴۸) از سوره بقره می فرماید:

«وَ اتَّقُوا یوْماً لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْس شَیئاً وَ لا یقْبَلُ مِنْها شَفاعَهٌ وَ لا یؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ وَ لا هُمْ ینْصَرُونَ».

بترسید از روزی که هیچ کس به هیچ وجه از دیگری کفایت نمی کند و از هیچ کس شفاعتی پذیرفته نمی شود و از کسی عوضی و بدلی گرفته نمی شود و نه مورد یاری واقع می شوند.

ج. پاسخ این است که این گونه آفات، در مقام نفی شفاعتِ استقلالی و بی ضابطه است که کسانی به آن، معتقد بودند. افزون بر این آیات مزبور عامّ است و به وسیله آیاتی که دلالت بر پذیرش شفاعت، باذن الله و با ضوابط معین دارد تخصیص داده می شود چنانکه در درس گذشته به آنها اشاره شد.

شبهه ۲ (خدای متعال تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار نمی گیرد)

لازمه صحّت شفاعت این است که خدای متعال، تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار گیرد یعنی شفاعت ایشان موجب مغفرت که فعل الهی است بشود.

ج. پذیرفتن شفاعت به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن نیست، چنانکه قبول توبه و

(صفحه ۴۹۲)

استجابت دعا نیز چنین لازمه نادرستی ندارد، زیرا در همه این موارد، کارهای بندگان موجب آمادگی برای پذیرش رحمت الهی می شود و به اطاعت «شرط قابلیت قابل است نه شرط فاعلیت فاعل».

شبهه ۳ (شفاعت کنندگان مهربانتر از خدا نیستند)

لازمه شفاعت این است که شفاعت کنندگان، مهربانتر از خدای مهربان باشند! زیرا فرض این است که اگر شفاعت آنان نمی بود گنهکاران مبتلا به عذاب می شدند یا عذابشان دوام می یافت.

ج. دلسوزی و مهربانی شفاعت کنندگان پرتوی از رحمت بی پایان الهی است، و به دیگر سخن، شفاعت وسیله و راهی است که خدای متعال خودش برای آمرزش بندگان گنهکارش قرار داده، و در حقیقت، تجلّی و تبلور بالاترین رحمتهای اوست که در بندگان شایسته و برگزیده اش نمایان می شود و چنانکه دعا و توبه نیز وسایل دیگری هستند که او برای قضای حوائج و آمرزش گناهان، قرار داده است.

شبهه ۴ (شفاعت منافاتی با عدل الهی ندارد)

اشکال دیگر این است که اگر حکم الهی به عذاب گنهکاران، مقتضای عدالت باشد پذیرفتن شفاعت درباره آنان خلاف

عـدل خواهـد بود، و اگر نجـات از عـذاب که مقتضـای پـذیرفتن شـفاعت است عادلانه باشـد حکم به عـذاب که قبل از انجام گرفتن شفاعت وجود داشت غیرعادلانه بوده است.

ج. هر یک از احکام الهی چه حکم به عـذاب قبل از شـفاعت، و چه حکم به نجات از عذاب بعد از آن موافق عدل و حکمت است و معنـای عادلانه و حکیمانه بودن هر دو، جمع بین ضـدّین نیست، زیرا موضوع آنها تفاوت دارد. توضـیح آنکه: حکم به عذاب، مقتضای ارتکاب گناه است صـرف نظر از مقتضـیاتی که موجب تحقّق شفاعت و پذیرش آن در حق گنهکار می شود؛ و حکم به نجات از عذاب، به موجب ظهور مقتضـیاتی مزبور می باشد و تغییر حکم به تبعیت از تغییر قید موضوع نظایر فراوانی در احکام و تقدیرات تکوینی و در احکام و قوانین تشریعی دارد، و همچنانکه عادلانه بودن حکم

منسوخ نسبت به زمان خودش منافاتی با عادلانه بودن حکم ناسخ در زمان بعد از نسخ ندارد، و حکیمانه بودن تقدیر بلاء قبل از دعاء یا دادن صدقه منافاتی با حکیمانه بودن رفع آن بعد از دعاء و صدقه ندارد و حکم به آمرزش گناه بعد از شفاعت هم منافاتی با حکم به عذاب قبل از تحقق شفاعت نخواهد داشت.

(صفحه ۴۹۳)

شبهه ۵ (شفاعت موجب تغییر سنت الهی نیست)

اشکال دیگر این است که خدای متعال، پیروی از شیطان را موجب دچار شدن به عذاب دوزخ دانسته است چنانکه در آیات (۴۲) و (۴۳) از سوره حجر می فرماید:

«إِنَّ عِبادِی لَیسَ لَک عَلَیهِمْ سُلْطانٌ إِلاّ مَنِ اتَّبَعَک مِنَ الْغاوِینَ و إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِینَ».

تحقیقاً تو (ای ابلیس) بر بندگان من تسلّطی نخواهی داشت مگر گمراهانی که از تو پیروی کنند و وعده گاه همگی ایشان در دوزخ است.

و در حقیقت، عذاب کردن گنهکاران در عالم آخرت، یکی از سنتهای الهی است و می دانیم که سنتهای الهی، قابل تغییر و تبدیل نیست. چنانکه در آیه «۴۳» از سوره فاطر می فرماید:

«فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلاً وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلاً».

هرگز برای سنّت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنّت خدا تغییری نخواهی یافت. پس چگونه ممکن است این سنّت به وسیله شفاعت، نقض شود؟

ج. پاسخ این است که پذیرفتن شفاعت درباره گنهکار واجد شرایط، یکی از سنّتهای تغییرناپذیر الهی است. توضیح آنکه: سنّتهای الهی، تابع ملاکها و معیارهای واقعی است و هیچ سنّتی با وجود مقتضیات و شرایط وجودی و عدمی آن، تغییرپذیر نیست ولی عباراتی که دلالت بر این سنّتها می کند غالباً در مقام بیان همگی قیود موضوع و شرایط مختلف آن نیست،

و از این رو، مواردی یافت می شود که ظاهر آیات مربوط به چند سنّت مختلف، شامل آنها می گردد در صورتی که در واقع، مصداق آیه اخصّ و تابع ملاک اقوی است. پس هر سنتی با توجه به قیود و شرایط واقعی موضوعش (و نه تنها قیود و شرایطی که در عبارت آمده است) ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود و از جمله آنها سنّت شفاعت است که نسبت به گنهکاران خاصّی که واجد شرایط معین و مشمول ضوابط مشخصی باشند ثابت و غیرقابل تبدیل می باشد.

شبهه ۶ (وعده شفاعت باعث گستاخی مردم نمی شود)

وعده شفاعت، موجب تجرّی و گستاخی مردم در ارتکاب گناهان و پیمودن کژراهه ها می شود.

ج. پاسخ این اشکال که در مورد قبول توبه و تکفیر سیئات نیز جریان دارد این است که مشمول شفاعت و مغفرت واقع شدن، مشروط به شرایطی است که شخص گنهکار نمی تواند یقین به حصول آنها پیدا کند و از جمله شرایط شفاعت شدن این است که ایمان خود را تا

(صفحه ۴۹۴)

واپسین لحظات حیاتش حفظ کند و می دانیم که هیچ نمی تواند به تحقق چنین شرایطی یقین داشته باشد. از سوی دیگر، کسی که مرتکب گناهی شد، اگر هیچ امیدی به آمرزش نداشته باشد گرفتار یأس و نومیدی می شود و همین نومیدی، انگیزه ترک گناه را در او ضعیف می کند و به ادامه راه خطا و انحراف می کشاند. از این روست که روش تربیت مربیان الهی این است که همواره مردم را بین خوف و رجاء نگهدارند و نه چندان به رحمت الهی امیدوارشان کنند که دچار «اَمن از مکر الهی» شوند و نه چندان آنان را از عذاب بترسانند که گرفتار «یأس از رحمت الهی» گردند و چنانکه

می دانیم اینها از گناهان کبیره به شمار می روند.

شبهه ۷ (تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، سعی در راه رسیدن به سعادت است)

اشکال دیگر این است که تأثیر شفاعت در نجات از عذاب به معنای تأثیر کار دیگران (شفاعت کنندگان) در سعادت و رهایی از شقاوت است در صورتی که به مقتضای آیه شریفه «وَ أَنْ لَیسَ لِلْإِنْسانِ إِلاّ ما سَعی» تنها تلاش و کوشش خود شخص است که او را به سعادت می رساند.

ج. سعی و کوشش شخص برای رسیدن به مقصود، گاهی به طور مستقیم انجام می گیرد و تا پایان راه، ادامه می یابد و گاهی به طور غیرمستقیم و با فراهم کردن مقدّمات و وسایط. شخصی که مورد شفاعت قرار می گیرد نیز سعی و کوششی در تحصیل مقدّمات سعادت انجام می دهد زیرا ایمان آوردن و تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، کوششی و تلاشی در راه رسیدن به سعادت، محسوب می شود و هر چند تلاشی ناقص و نارسا باشد و به همین جهت، مدتی گرفتار رنجها و سختیهای برزخ و عرصات آغازین رستاخیز شود ولی بهرحال، خودش ریشه سعادت یعنی ایمان را در زمین دلش غرس کرده و احیاناً آن را با اعمال شایسته ای آبیاری کرده به گونه ای که تا پایان عمر دنیویش نخشکد. پس سعادت نهائیش مستند به کوشش و تلاش خودش می باشد هر چند شفاعت کنندگان هم به نحوی تأثیر در بارور شدن این درخت دارند چنانکه در دنیا هم کسان دیگری مؤثر در هدایت و تربیت انسانها هستند و تأثیر آنان به معنای نفی سعی و کوشش خود فرد نیست.

(صفحه ۴۹۵)

پرسش

۱ - با وجود آیات نفی شفاعت چگونه می توان اعتقاد به تحقق آن داشت؟

۲ - آیا لازمه شفاعت، تأثیرگذاری دیگران بر خدای متعال نیست؟

۳ - آیا لازمه شفاعت، این نیست که شفاعت کنندگان دایه

مهربانتر از مادر باشند؟

۴ - رابطه شفاعت با عدل الهی را توضیح دهید.

۵ - آیا شفاعت، موجب تغییر سنت الهی نیست.

۶ - آیا وعده شفاعت، باعث گستاخی گنهکاران نمی شود؟

۷ - توضیح دهید که شفاعت، منافاتی با استناد سعادت افراد به سعی و کوشش خودشان ندارد.

سیره تحلیلی پیشوایان (از اول تا زندگانی حضرت امام محمد باقر علیه السلام)

مشخصات کتاب

سرشناسه: پیشوایی، مهدی، ۱۳۲۴ -

عنوان و نام پدیدآور: سیره پیشوایان: نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام / مهدی پیشوایی؛ با مقدمه جعفر سبحانی.

مشخصات نشر: قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲.

مشخصات ظاهری: ۷۹۲ ص.

شابک: ۴۵۵۰ ریال؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ دوم)؛ ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ سوم)؛ ۱۸۰۰۰ ریال: چاپ ششم ۹۶۴ - ۶۲۴۳ - ۱۲ - ۶:؛ چاپ هشتم ۹۶۴ - ۶۲۴ - ۳۶۴ - ۹:؛ ۲۴۰۰۰ ریال (چاپ یازدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ پانزدهم)؛ ۲۸۰۰۰ ریال (چاپ هفدهم)؛ چاپ هجدهم ۹۶۴ - ۳۵۷ - ۱۴۵ - ۹:؛ چاپ بیست و یکم ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۵۷ - ۳۱۵ - ۷:

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۷۴.

یادداشت: چاپ سوم: تابستان ۱۳۷۵.

یادداشت: چاپ ششم: زمستان ۱۳۷۶.

یادداشت: چاپ هشتم: تابستان ۱۳۷۸.

یادداشت: چاپ یازدهم: ۱۳۷۹.

یادداشت: چاپ سیزدهم: تابستان ۱۳۸۱.

یادداشت: چاپ پانزدهم: ۱۳۸۲.

یادداشت: چاپ هفدهم: تابستان ۱۳۸۴.

یادداشت: چاپ هجدهم: بهار ۱۳۸۵.

یادداشت: چاپ نوزدهم: تابستان ۱۳۸۶.

یادداشت: چاپ بیستم: بهار ۱۳۸۷.

یادداشت: چاپ بیست و یکم: ۱۳۸۸.

یادداشت: چاپ بیست و دوم: بهار ۱۳۸۹.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۷۸۱] - ۷۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: ائمه اثناعشر - - سرگذشتنامه

شناسه افزوده: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -، مقدمه نویس

شناسه افزوده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: ۵ / BP۳۶ / پ ۹ س ۹ ۱۳۷۲

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۹۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳ - ۱۰۵

مقدمه

اشاره

تاریخ دانان، زندگینامه امامان (ع) را از دو نظرگاه بررسی کرده اند:

نظرگاه نخست

پیشوایان یا امامان اهل بیت (ع) را در فهرست رهبران سیاسی به شمارآورده انـد. یعنی در شـمار رهبرانی که سیاست را برای خویشتن حرفه و شغلی دانسته تا مطالب و مطامع شخصی و حزبی و قومی خود را صورت تحقق بخشند.

این تاریخ دانان رسالتی را که زندگانی پیشوایان (ع) بر آن استوار بوده است نادیده می گیرند. از این روی، این دسته از مورخان عادت کرده اند که فعالیت های اجتماعی و سیاسی و فکری پیشوایان را که با توانایی، مسئولیت سنگین آن را خود انجام داده اند و مطالعه حالات متفاوت هر یک از حیث توانایی و علو همت و ضعف و قوت یا صفات دیگر که شخصیت هر پیشوایی منوط به آن است، با دیگر رهبران سیاسی ملتها در یک تراز قرار داده و در یک سطح مطالعه کنند.

بطور مثال، در مورد امام علی (ع) می گویند: «فرازهای رهبری سیاسی یعنی دور اندیشی و بینش سیاسی و تجربه را فاقد بوده است (۱). اما معاویه از نظرآنان «از تجربه و زیرکی سیاسی و دور اندیشی، سهمی وافر داشته است.

اینان موضع امام حسن را نسبت به معاویه و صلح بین آنان را از نشانه های ناتوانی شخصیت او و یا نداشتن تجربه را از مسائل مهم زندگانی او می دانند (۲)

حالی که در عرف اینان، حسین (ع) دارای شخصیتی شمرده می شود که نشان از صلابت و علو همت دارد. در آینده نزدیک ما همه مواضع رسالتی را که پیشوایان اهل بیت داشته اند و در برابر حوادث ایستادگی کرده اند بیان خواهیم کرد و روش آنها را در زندگی سیاسی و پیروزی ها و اضطراب های

گوناگون سیاسی که طبیعتا از جهت ناکامی های اجتماعی و سیاسی در هر فرد دیگری غیر آنها نیز قابل مطالعه و بررسی است، باز خواهیم نمود.

نظرگاه دوم

برخی از مطالعه زندگانی پیشوایان (ع) به عنصر تجربه تکیه می کنند. اگر چه این نظرگاه در مطالعه و بررسی «تاریخ خط امامت» برای مطالعه زندگانی هر یک از پیشوایان به صورت مستقل، ضروری است و غالبا برنامه هر یک ازحیث صحت و کوتاهی ممتاز است. اما زندگانی پیشوایان به این ترتیب طوری نمودار می گردد که گویی روش هر یک با آن دیگری متباین و متناقض بوده است.

امام حسن (ع) با معاویه صلح کرد و امام حسین (ع) در برابر حکومت اموی دست به قیام زد و امام سجاد (ع) به دعا بسنده فرمود و به کاری دیگر دست نزد و در آن میان، زندگی امام باقر (ع) در حدیث و فقه مقصور گردید.

اگر اهمیت راه پیشوایان سابق، در جدا بودن پیشوایان از خط رسالت آنان که لازمه کارشان بود و به آن التزام داشتند تجلی می کند، اهمیت راه متاخرین از آنها در عدم تصدی برای حصول عامل مشترکی که بین روش های پیشوایان و کوشش آنها از جهت تمرکز به منزله واحدی است که اجزای آن واحد، رابطه بین امت و روش امامان را یکنواخت و هماهنگ می سازد و کوشش آنان را از آغاز تا پایان به منزله یک واحد منحصر تشکیل می دهد که اجزای آن با یکدیگر متحدند و هر جزء آن واحد، پیرامون اجزاء دیگر می گردد و آن را تکمیل می کند.

به عبارت دیگر، اگر اهمیت و جلالت راه سابق در جدا بودن پیشوایان ازخط رسالتی آنان که بدان التزام

داشـتند جلوه می کنـد، اهمیت جلالـت راه حق آنـان در عـدم تصـدی نمودار می گردد تـا عامـل مشترکی که بین روش هـای پیشوایان و مساعی آنان از حیث بروز و ایجاد وحـدت کرده است آشـکار شود و نشان دهد که اسـلوب های گوناگون آنان به منزله واحدی است که اجزای آن با یکدیگر مرتبط و هر جزء مکمل جزء دیگر است.

لـذا مـا برای اینکه وظایف پیشوایان (ع) را در حیات اسـلامی درك کنیم و ببینیم تا کـدام عامل مشترك، کوشـش آنان را در کار اجتماعی وحـدت بخشیده است، باید چند قضـیه را که با یکدیگر بسـتگی کامل دارد و در مسـیر اجتماعی اسـلام به خط پیشوایان متصل می گردد دریابیم و آن عبارت است از:

– وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی

– خط اسلامی که در عمل اجتماعی ضرورت داشته است.

– رابطه خط اسلامی مزبور با نهضت اصلاحی که نزد پیشوایان موجب دگرگونی اجتماعی گردید.

وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی

اشاره

تردید نیست که رسول اکرم (ص) وقتی به جوار پروردگار تعالی رخت برکشیدکه هنوز تمامی مسائل نظری و عملی اسلام در رابطه با یکدیگر ملحوظ ومورد توجه و تدقیق مستوفی قرار نگرفته بود.

در سـطح نظری، رسـول اکرم برای امت اسـلامی جز خطوطی را که شـریعت و قـانون اسـلام معلوم کرده بود سـنتی نگـذاشت. مضاف بر آنکه فقط برخی از تفصـیلات فقهی را در مورد پاره ای از مسائل بیان فرمود که برای انسان مسلمان، چه فردی و چه اجتماعی، آن مسائل حیاتی بود (۳).

امـا در سـطح عملی، دعوت انقلابی که رسول خـدا برای دگرگون سـازی اجتمـاع از حیث فکر و عمـل به آن دست زد و می خواست به حسب افکار و مفاهیم و روش کار، انسانی مسئول ایجاد

کند، در زمان حیات ایشان، حتی درسطح مرکز رسالت اسلامی یعنی مدینه منوره نیز به کمال مطلوب نرسیده بود چه رسد به سایر اقلیم های دولت اسلامی و این مساله هم از مجموع خطاهاو اموری که تعمدا جنبه منفی می گرفت و هم از رفتار عده ای از صحابه نمودار می گردید و هم از طرف عامه مردم به نحو واضح پدیدار می شد، مبرهن گردید.

هنوز ربع قرن از ظهور اسلام و شروع خلافتهای چهارگانه و نضج حکومت اسلامی به دست مهاجرین و انصار نگذشته بود که ضربات سهمگینی از سوی همان دشمنان دیرین اسلام به آن وارد شد. این ضربات البته از داخل همین حکومتها و در میان همین جامعه وارد می شد و داعیان آن توانستند در جوامع اسلامی نفوذ نمایند و رهبری ناآگاه را غافل کنند، آنگاه با کمال بیشرمی و با نهایت فشار جنان رهبریی ایجاد کردند که امت و نسل آگاه و مشتاق را از توجه به شخصیت و رهبری تنزل داده و پیشوایی را ملك موروثی که صفات بلند و کرامات انسانی را به بازی می گرفت تبدیل کردند و حدود را معطل گذاشتندو احکام را توقیف کردند و جلوی اجرای آن را گرفتند. ناگهان خلافت امری شد که بازیچه کودکان بنی امیه گردید (۴).

امر مسلم این است که مدت زندگانی رسول اکرم (ص) در محیط اجتماعی مدینه زمانی کوتاه بود و آن مدت کافی نبود که عمل دگرگونسازی را در آن اجتماع صورت تحقق بخشد و به این دلیل، اسلام از آغاز کار، موضعی گرفت که برای تضمین سلامت خط سیر و حرکت تاریخی اسلامی، موضعی مثبت بود و برای صحت بنای امت اسلامی و

ژرف گردانیدن آگاهی امت و گشودن دریچه مطالب نهانی رسالت الهی به روی او، نقطه وصول محسوب میگردید.

اگر رهبری فکری و سیاسی را به اشخاصی واگذار نمی کردند که راه و روش رسول اکرم را ادامه ندهند و نیز اگر ادامه وظایفی که رسول اکرم به آن قیام فرموده بود، نبود این امر به صورت طبیعی صورت نمی گرفت!.

زمان دارای ارزشها و صلاحیتی بودند که توانستند حرکت تغییر دهنده ای راکه رسول اکرم در سطح عملی در میان امت آغاز فرمود، صورت تحقق بخشند.

بالجمله دارای لیاقتی بودند که امکان آن یافتند که حرکت دگرگون کننده ای را که رسول اکرم در سطح عملی در میان امت شروع کرده بود، ادامه دهند و احکام تفصیلی اسلام را در مورد حوادث نو پیدا، که در راه امت پیش می آمد، در سطح عقلی و قانونی بیان کنند.

از خلال این آگاهی، خط امامت در اسلام به وجود آمد تا پیشوایان (ع) از گذرگاه آن بر پای خیزند و نقش طبیعی خود را برای هدایت حرکت تاریخی اسلام به سوی دگرگون سازی اجتماعی و زیر و رو کردن آن در دنیای مردم انجام دهند.

مطلبی که در اینجا اشاره بدان شایسته است این است که خط امامت از خلال ضرورت تاریخی به منزله امتداد خط طبیعی مکتب رسالت است که برای حمایت از اسلام گریزی از آن نبوده است. این خط تشریعی دارای ابعادی است که مرز آن را شریعت اسلام مشخص کرده است و آن را از گذرگاه دو موضع دربرابر رسول اکرم طرح نموده است:

۱ روش عملی

اول: روش عملی، و آن درین مطلب شکل گرفت که رسول اکرم (ص) امام علی را از کودکی

به فرزندی پذیرفت و او را چنان برآورد و تربیت کرد که پس از رحلت رسول اکرم برای در دست گرفتن زمام پیشوایی فکری و سیاسی امت صلاحیت داشته باشد - چنانکه کتابهای معتبر سیره این نکته را منعکس کرده اند که نبی اکرم، علی را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هر چه امام از او می پرسید وی را به آن آگاه می فرمود.

ساعتهای دراز در شب و روز با او خلوت می کرد و چشم او را تا آخرین روز حیات شریف خود به مفاهیم رسالت و دشواریهای راه و برنامه های عمل می گشود.

حاکم در «مستدرک» از ابو اسحاق نقل می کند که از قثم بن عباس پرسیدم علی چگونه از پیامبر ارث برد. او گفت: پیش از همه ما به رسول گرامی پیوست و بیش از همه ما به او نزدیک بود.

نسایی از امام (ع) نقل می کند که فرمود: «کنت اذا سالت رسول الله عطیت و اذا سکت ابتدانی». یعنی هر چه از رسول خدا می پرسیدم جواب می داد و چون از سؤال خاموش می شدم او شروع به سخن گفتن می کرد. حاکم نیز در «مستدرک» این حدیث را نقل کرده است.

امیر المؤمنین علی در خطبه معروف «قاصعه» پیوستگی یگانه خود را با رسول قائد و عنایت نبی اکرم را به آماده سازی و تربیت خود چنین نقل می کند:

«موضع مرا نسبت به رسول الله (ص) به سبب خویشاوندی نزدیک من با آن بزرگوار و منزلت مخصوص من را نزد او میشناسید. مرا در خانه خود پرورد در حالیکه کودک بودم و مرا در بستر خویش می خوابانید و بدن خودرا با من تماس می داد و

بوی خویش را به من می بویانید و خوراک را می جوید و سپس آن را در دهان من می گذاشت نه در گفتار من دروغی یافت و نه در کردار من سهو و خطائی.

من او را پیروی می کردم آن سان که بچه شتر مادر خویش را. هر روز از فضیلتی از اخلاق خود، آشکارا رایتی بر من می افراشت و بمن فرمان می داد که ازو پیروی کنم.

هر سال در حراء مجاور میگردید و من او را میدیدم و جز من کسی او را نمی دید.

آن روزها در اسلام جز رسول خدا و خدیجه، هیچکس دیگر با آنها نبود و من سومین آنها بودم. نور و حق و رسالت را می دیدم و رایحه نبوت را می بوئیدم».

دوم: روش فکری که رسول اکرم در شرایط گوناگون و برای ابراز داشتن خط امامت در حیات سیاسی، در بیانات رسمی که ایراد می فرمود این معنی رامی نمایاند. مانند حدیث: «اما ترضی ان تکون منی بمنزله هارون من موسی، الا انه لا نبی بعدی (۵)» آیا به این خرسند نیستی که نسبت به من به منزله هارون به موسی باشی جز این که پس از من پیامبری نخواهد بود؟

و خطبه غدیر که فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه ... (۶)»

و حدیث ثقلین: «انی تارک فیکم ثقلین، کتاب الله و اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض (۷)»: دو چیز گرامی و بزرگ را نزد شما بازمی گذارم، کتاب خدا و خاندان خود را آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی گردندتا در کنار حوض کوثر نزد من بازگردند.

خط امامت در حیات اسلامی، از گذرگاه ضروریات شرعی، این چنین ترسیم گردید تا از

نظر عملی و نظری در حد مساوی، متمم خط رسالت گردد. اگر از آنچه که گفتیم چشم فرو بندیم، می بینیم که اهمیت خط امامت در تاریخ اسلام از نظر عملی بدون مباشرت او در مهمات تاریخی در دو حوزه آشکار می گردید: یکی حوزه قانونگذاری و آن روبرو شدن امت با نیازهای جدیدی بود که هنگام نزول قرآن مجید نظیر این نیازها سابقه نداشت و این امر زمامداران پس از رسول اکرم را ناچار می ساخت که در اغلب امور راه حلهایی وضع کنند و پیشنهادهای شرعی را در معرض افکار بگذارند و به رای و نظر بیشتر مردم متوسل گردند و هر جا که نصی وجود نداشت از خلال مفاهیم استحسان و قیاس و جز آنها به رای پناه برند (۸).

اما این معنی که از بزرگان صحابه صادر می شد در زمان خلافت اموی تغییر شکل داده و این گونه اجتهاد معروف به عمل به رای شد. مکتب رای از نظر مفاهیم اصیل اسلامی در زمینه های مکتبی با چنان کشمکش و عکس العملی روبرو گردید که نتیجه آن پدید آمدن مکتب جدیدی در حجاز شد. مکتب مزبور ترجیح می داد که حدیث های ماثور (۹) و اجتهادهای صحابه و تابعین (۱۰) بعد از آنان را حفظ کند.

اینان عقیده داشتند که بازگشت به حدیث و استناد به آن به تنهایی کافی است که رسالت و مکتب را از آلایش کسانی که به رای معتقد بودند حفظ کند.

هر فرد می تواند دشواری موضعی را که شریعت در اثر زندگانی بین دو مکتب با آن روبرو بود احساس کند. یکی از آن دو، روشی بود که قاعده کارش شخص و رای شمرده می شد

بی آنکه مقید باشد که شرع در اجتهاد چه چیزی را معتبرمی شناسد و به این مساله اصلا توجهی نداشتند.

درین روش گستاخی بسیار در مورد شریعت به کار می رفت و در میزان های آن بسیار تصرف می شد و در مقیاس های آن و در اعتبارات شریعت چنان تصرف کردند که آنچه در دست مردم می افتاد از فکر و رای مردم دور بود (۱۱).

مکتب دیگر روش و نقشی خشک و بی نرمش بود که در زندگانی انسان به رویدادها و پیشامدها اهمیتی نمی داد و فقط به نصوص توجه می کرد وبی آنکه به اموری که پیش می آمد و سایه هایی که بر زندگی می افکند و به دگرگونی های زندگانی نظری کرده باشند، بالجمله چشم پوشی از همه چیز جز کتاب و سنت بود. آن سان که داود و دیگران از گروه ظاهریه دنبال کردند (۱۲).

یکی از اموری که اهمیت خط امامت را در حیات مسلمانان در سطح تشریعی برای پشتیبانی و حفظ مکتب از سراشیبی مشخص می ساخت روبرو شدن با مکتب رای بود. اگر عنصر رای را در قانون گذاری داخل می کردند، قانون گذاری قدرت و نیرو و اصالت اسلامی خود را که از خصوصیات قانون گذاری اسلامی است از دست می داد. دیگر از آن امور روبرو شدن با مکتب حدیث بود که قانون را خشک و بدون نرمش می ساخت و فقط به ظاهر نصوص توجه می کرد.

این امر، صفت نرمش قانون و همراهی آن را با مسائل و اوضاع مختلف اجتماعی از میان می برد (۱۳).

۲ حوزه علمی

دوم آنکه در حوزه علمی، خط امامت در حکومت، از زندگانی اسلامی دور شد و طرحی نو بنام طرح شورا به وجود آورد و از

خط اسلامی انحراف ایجاد کرد و آن انحراف به مراکز توجیه فکری و اجتماعی و سیاسی روی نمود.

چندان که تجربه اصیل اسلامی که به دست آمده بود از کف رفت و به حکومت قبیله ای وارثی تبدیل یافت و به تعطیل کردن حدود و از بین بردن روحیه شریعت و تیره ساختن صفای بی آلایش آن پرداخت. این امر در شکل حکومت اموی و عباسی مجسم گردید و نتیجه آن بدبختی و نگون سازی و سراشیبی های خطرناکی بود که نسلهای آینده را از هدفهای رسالت و مکتب و نقش صمیمانه و آسمانی آن دور می ساخت. از اینجا اهمیت خط امامت که دنباله خط مکتب است نمایان میگردد و نشان میدهد که در سطح نظری و عملی در حیات اسلامی همان وظیفه و ماموریت را انجام می دهد. نیز از اینجا امر خطیری که امام در حرکت تاریخی اسلامی به آن ممارست می کرد آغاز می گردد.

روش اسلامی که لازمه کارهای اجتماعی است

اشاره

شاید وظیفه اسلام این بود که کوشش و همت خود را از لحاظ عملی بیشتر مصروف به دعوت انقلابی در زندگانی انسان کند. آنگاه ذهنیات و عواطف و کردار و گفتار افراد و اجتماعات را دگرگون سازد و همانا این روش اسلامی که در همه کارهای فکری و عملی، لازمه کارهای اجتماعی بود نمودار گردید و شکل هدف نهایی ثابتی به خود گرفت و آن شکل ثابت عبارت بود از وجوب دعوت به اسلام و وجوب امر به معروف و نهی از منکر و واجب بودن جهاد به منظور پشتیبانی از مجتمع اسلامی یا گسترش دادن دائره آن.

اما اگر چه خط و روش اسلامی که از گذرگاه نسلهای مسلمان در طول تاریخ در

کارهای اجتماعی اتخاذ گردیـد ثابت بود اما روش اجرای آن بنابر پیشـرفتهایی که در زنـدگانی انسان پدید می آمد، همچنین بنـا به وضع افراد، و بنـابه عوامل اجتماعی که در برگیرنـده عامل نخستینی بود که می خواست مسـلمان کامل تربیت کنـد، تابع عامـل نرمش بـود. به علاـوه نکته ای که گفتن آن در اینجـا بایسـته است این است که این دگرگونی در نهـاد روشـهای عملی اجتماعی که شـریعت اسـلام به عهـده گرفته بود و وظیفه خود میـدانست، آغاز آن دعوت به اسـلام از گذرگاه امر بمعروف و نهی از منکر بود که به جهـاد و غیره منتهی میگردیـد این گونـاگونی در نهـاد خطوط عملی اجتماعی و در طبیعت وظایفی بود که هربرنـامه ای، انجـام آن را به عهـده می گرفت و در پی گسترش دائره ای بود که در همان گـذرگاه امتـداد می یافت و آن مسائل را در بر می گرفت.

ازین روی مفهوم دعوت به اسلام وظیفه ای بود بیرون از جامعه اسلامی.

پس، از خلال این مفهوم، دعوت به اسلام به مردمی مربوط می شد که دعوت به آنان نرسیده و ابلاغ نشده بود.

اما بایستی آنان را به قبول اسلام راضی می کردند و دستشان را می گرفتند ووارد حوزه ایمانیان می نمودند.

امر بمعروف و نهی از منکر، به اعتبار اسـلامی، پاسدار امنیتی بود که وظیفه تصـحیح انحرافها و تجاوز از خلافها و از منهیات را بر عهده داشت و بایدفضـیلتها و صفات مثبت را در چهار چوب اجتماع اسلامی رسوخ می داد و پای برجا می ساخت (۱۴). اما جهاد، دفاع مادی از سراسـر اجتماع اسلام را بر عهده داشت و موظف بود با قدرتهای کفر و سرکش در روی زمین مقابله کند تا برای دعوت اسلام راه

را هموار سازد و وظایف تاریخی خود را در چهار چوب مجتمع های بشری رویاروی قرار دهد (۱۵).

بـاین ترتیب می بینیم مفـاهیم و خطوط فکری عملی که به عمـل اجتمـاع پیوسـته است چیست و می بینیم که آن مفاهیم از نظر روش، گوناگونی ندارد.

بلکهماننـد برنـامه هـای عملی است که هر یک را چهارچوبی و مسـئولیتهایی وبعـدهایی است. خلاصه از جهت روش مختلف نیست بلکه از دیـدگاه برنـامه عملی اختلاـف دارد و برای هر یک منطقه ای و ابعادی و نوع ماموریتی و انـدازه مسئولیتی بوده است. امـا اجرا و شـکل آنهـا با یکـدیگر تفاوت دارد و نحوه نفوذ آن بنا به شـرایط اجتماعی و دشواریها و پیچیـدگیهای آن و شرایط تمدن آن اجتماع، و بنا به شرایط تحصیلی و فکری و بر مبنای ذهنیات عناصری که اجتماع را می سازد متناسب بود.

این پایه کسـی که ادعای مسـلمانی می کرد، وقتی برنامه تغییر دادن و دگرگون ساختن بر عهده اش واگذار میگردید و مکلف به انجام دادن آن می شـد بایـد واقعیت خارجی جامعه را که در آن زیست می کرد از نظر می گذرانید و رشدفکری و عقلی و نفسانی امت را ملاحظه می کرد تا روشـی را که در آنجا برای عمل کردن برمی گزیـد از نظر نوع و شـکل یکی نباشد و بنا به اختلاـف واقعیت محیطی که در آن زنـدگی می کرد و بنـا به خصوصـیات دعوت و دین در آن اجتماع، روش او تحول داشـته باشد.

چه، بسی آشکار بود که دعوت به اسلام بین بیسواد و باسواد مساوی نبود.

اگر کسـی در دعوت میان انـدو تفاوت نگذارد موفق نمیگردد. در طبیعت شـیوه ای که برای منتقل ساختن فکر و بازگو کردن آن باید پیروی

می کردند باید به تفاوت آنان توجه می داشتند (۱۶).

خرد اقتضا دارد که کسی که داعیه خود را تبلیغ می کند در برخی موقعیتها روش حماسی اتخاذ کند و در موقعیتی دیگر روش آرام و سنگین برگزینند. گاهی عقل و شعور ایجاب می کند که مساله ای برای مخاطب به تفصیل بیان شود و هنگام دیگر بایسته چنان است که فقط خطوط کلی مساله گفته آید.

یک اجتماع تنها به کار ترمیمی و اصلاحی نیاز دارد و اجتماعی دیگر به کارانقلابی، و باید به کلی آن را زیر و رو کرد. باری، اصل قانونگذاری برای مساله اختلاف روشها که افراد معتقد و مکتبی بخواهند عمل کنند و برنامه دگرگون ساختن را صورت تحقق بخشند، قول خدای تعالی است که می فرماید:

ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن. (۱۷).

کلمه حکمت که آیه فوق بدان اشارت می کند جز این نیست که قبلا طرح آن را گفتیم و آن دگرگونی روشها بنا به اوضاع و احوال و وضع اجتماعی و موقعیت افراد و اجتماعات و پیچیدگیهای آن است.

پی نوشتها

۱ - تاریخ عرب - فیلیپ حتی، ص ۶۳ - ۶۹.

۲ - احمد عباس صالح در کتاب خود، چپ و راست در اسلام، ص ۱۴۲ گوید.

شگفت آن است که امام حسن (ع) آن پایداری که ازو در برابر معاویه انتظار

میرفت انجام نداد، در مورد امام حسین (ع) گوید، حسین با حسن تفاوت داشت و از خصوصیات پدر بسیار چیزها در او بود. حسین با کاری که برادرش کرد موافق نبود و با وی به مجادله پرداخت و در عقیده خود پافشاری کرد. در کتاب خود موسوم به «نهضت های زیر زمینی در

اسلام» گوید: «پس از رحلت علی (ع)

شیعیان پیرامون فرزنـد او حسن گرد آمدنـد. اما او راحت را برگزید و از حق خود با رضامندی تنزل کرد تا فتنه ای بر پا نشود، پس از وفـات حسن (ع)، شـیعیان حسـین را که طـالب خلافـت بود و سـلطنت موروثی بنی امیه را انکار داشت مورد توجه قرار دادند.

دکتر صبحی سالم نیز در کتاب خود: «نظامات اسلامی. آغاز و تطورات آن» در ص ۲۶۶ نیز نظیر همین سخن را می گوید.

۳ – امامت و قانونگذاری در اسلام. محمد مهدی آصفی، ۳۳.

۴ – بحث در ولایت، محمد باقر صدر.

۵ – عبد الحسین شرف الدین. ط ۶ / ۱۵۱.

۶ – همان مدرک ص ۲۱۰.

۷ – همان کتاب ص ۴۹، در شناخت مآخذ حدیث از اهل سنت: سندهای بسیار در باب این حدیث موجود است و دار التقریب بین مـذاهب اسـلامی به چاپ رساله جامعی از مآخذ اقدام کرده است عین حدیث از صـحیح ترمذی ۲ / ۳۰۸ و اسد الغابه ۲ / ۱۲ با اختلاف ناچیزی موجود است.

۸ – شهرسـتانی درین مورد گوید، ما به طور قطع می دانیم که حوادث و رویدادهای بی اندازه پیش آمد و نیز می دانیم که در همه جـا برای همه موارد نصـی وجود نـداشت و می دانیم که نصوص متنـاهی امور نامتنـاهی را ضـبط نمی کنـد، پس قیـاس و اجتهـاد واجب الاعتبـار است تـا در هر امر بتـوان راهی یـافت. برای روشن شـدن مطلب به علم اصول عبـد الله ص ۲۹۵ مراجعه شود.

۹ – حدیث ماثور حدیثی است که از معصوم روایت شود (م).

۱۰ – تابعین کسانی هستند که صحابه رسول اکرم را دیده بودند (م).

۱۱ – محمد مهدی

آصفی، مقدمه کتاب اجتهاد و تقلید، تالیف میرزا غلامرضا ص ۱۹.

۱۲ – همان مدرك.

۱۳ – همان مدرك ص ۱۹ و ۲۰.

۱۴ – روش دعوت در قرآن، محمد حسین فضل الله – ط ۲ بیروت ص ۱۷.

۱۵ – همان مدرك ص ۱۱۸.

۱۶ – روش دعوت در قرآن.

۱۷ – سوره نحل آیه ۱۲۵.

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع)

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع) با خط احکام اسلامی که بیان کردیم:

تا اینجا توانستیم بیان کنیم که امامان اهل بیت تا چه اندازه در التزام به خط احکام اسلامی که مبتنی بر عمل اجتماعی بود موفق گردیدند. این مطلب امری است که به ما رخصت میدهد تا اگر به دیده اعتبار به آن بنگریم راه ما را هموار سازد، و می بینیم که پیشوایان (ع) در آگاهی ما، ترجمه آئین زنده سراسر شریعت اسلامی و خطوط و تفصیلات آن را مجسم می سازند و همانا که نصوص اسلامی، حقیقت این آگاهی تازه را تا درجه التزام و دلبستگی امامان اهل بیت به مطالب شریعت با روشهای گوناگون و با اسلوبهای مختلف بر ما عیان می سازد. مطالب متنوع که درباره آنان گفته شده است نشان می دهد که خاندان نبوت تا چه حدی بر شریعت اسلامی پای بندند. منجمله گاهی گفته اند آنان پیشوایان امت (۱) و «باب حطه» (۲) می باشند.

جای دیگر گفته اند که آنان پاکیزگانند از هر گونه پلیدی و کسانی هستند که خدا آلودگی و ناپاکی را از آنان دور گردانیده است. باز گفتند: آنان کشتی نوح اند، هر کس سوار شود رسته است و هر کس تخلف ورزد غرقه شده (۳)

هنگامی که پیشوایان، طرح هماهنگی جاوید مکتب اسلامی را مسجم می ساختند، ناچار بوده اند

که شرایط و اوضاع پیچیده را در جهان افراد و جوامع را، آن سان که مفهوم آیات و حکمت قرآن فریضه کرده است، مراعات کنند و خط اسلامی را که بر فعالیت اجتماعی بنا شده بود و ما به آن قبلا اشارت کردیم، تجسم دهند.

درستی این سخن وقتی معلوم می گردد که از زاویه و نظر عقیدتی و مسلکی به پیشوایان نظر افکنیم.

اما در سطح تطبیقی مسائل با یکدیگر، این مساله بسی جدی تر و روشن تر و در صورتی حاد نمایان می گردد. کسی که در حیات اسلامی در پی خط امامت باشد، و این خط را پیروی کند، می بیند که خط مزبور نزد پیشوایان از دو قاعده ناشی می گردد: یکی از آن دو قاعده این است که مو به مو و حرف به حرف به مکتب اسلامی ملتزم باشند و در هیچ یک از مسائل آن به طور اطلاق تفریط نکنند.

قاعده دوم آن است که از لحاظ سیاسی و اجتماعی و عقلی اوضاعی را رعایت کنند که در محیط امت برپاست و طریقه ای برپای سازند که بتوان در پرتو آن متکفل خدمت مکتب و امت بود و از مصلحت عالی اسلامی به هیچوجه تجاوز نکرد و در مقابل سیاست روز و واقع، چه از دور و چه از نزدیک طوق اطاعت به گردن نینداخت.

این دو قاعده که از خط امامت سرچشمه می گیرد، هر دو در یک خط و در یک عرض قرار دارند. بنابراین، تمسک حرفی و مو به مو به مکتب باید به نحوی باشد که با کار مثبت همراه باشد و آن کار مثبت، شکل و حدود و زمینه فکری و روانی و

اجتماعی را که انسان در کنار آنها زیست می کند مشخص سازد.

یکی از مثالهای روشنی که درین زمینه یعنی در تاریخ روشن پیشوایان (ع) وجود دارد این است:

زان پس که امت در جوی منحرف به زندگانی ادامه داد، منحرفان و اشخاص بی لیاقت اداره کارهای امت را در امور اداری و قضایی به دست گرفتند و درمساله عطا، یعنی بخشش از بیت المال در جامعه اسلامی بجای عدالت وبرابری، بین اشخاص، تفاوت گذاشتند و روح عشیرتی و قبیله ای را جایگزین مفهوم اسلامی تقوی کردند، و بالجمله بازی با نصوص اسلامی و تشریع معمول گردید.

زان پس که امت با همه این انحرافها زیست و از خط مکتبی که رسول (ص)

آغاز فرموده بود منحرف گردید، امام علی (ع) تحت فشار شدید و اصرار ملت و خواست مردمی که می خواستند اداره وضع سیاسی و اجتماعی را که با پیچیدگی ها و دشواری های بسیار در آمیخته بود اصلاح کنند، خلافت را پذیرفت تا به آن نابسامانی ها سامان بخشد.

وقتی توده مردم به علی (ع) فشار آوردند که خلافت را بپذیرد مسلم بود که آن بزرگوار ابعاد پر اهمیت و خطیر کاری را که به او پیشنهاد می کردند می دانست. ازین رو خطاب به جمهور ملت فرمود: مرا واگذارید و دیگری را برای این کار برگزینید. ما به پیشواز کاری می رویم که دارای چهره ها و رنگ های گوناگون است. نه دلها برای آن می طپد و نه خردها آن را استوار می بیند. آفاق را ابر فرو پوشیده است و حجت را نمی پذیرند (۴).

لیکن مردم پیرامون امام را رها نکردند و به او فشار آوردند و آن بزرگوار را وا داشتند تا درخواستشان را اجابت فرماید.

او تقاضای

آنان را پذیرفت اما با شـرایطی تا از خلال آن، امور را بررسـی کند. مردم که این همه فشار آوردند تا امام خلافت را بپذیرد به علت سابقه ای بود که از صـلاحیت آن بزرگوار داشـتند و می دانسـتند که او بر همه امور احاطه دارد و همه تباین ها و تناقض هـای مکتب را می شـناسد. بـاری وقتی کـار به اینجـا کشـید، امـام برای رعایت کار کسانی که او را نامزد خلافت کرده بودند گفت:

بدانیـد که اگر من درخواست شـما را بپذیرم، آنچه را که خود بدانم به کار خواهم بست و به گفته هیچ کس اعتنا نمی کنم و به گله هیچکس گوش فرا نمی دهم (۵).

زان پس که مردم از دل و جـان بـا وی بیعت کردنـد، در رهـبری امت، مسـئولیتهای تـاریخی خود را و وظیفه مکتـبی را که در برگیرنـده خط امامت بود بر عهـده گرفت و ملتزم گردیـد که خواسـته های مکتب را همراه با عمل دگرگون سازی اجتماع، به طوری که بـا دنیـای مردم متنـاسب باشـد، بـا شـدت به جـای آورد و آن وظـایف رابه نحو حقیقی و آن طور که روح اسـلام و مقتضیات اجتماع منطبق باشد شکل بخشد.

به عبارت دیگر وظایفی را که برعهـده داشت نصب العین قرار داد تا تغییراتی را که دنیای مردم به آن نیاز داشت تثبیت کنـد و تمرکز دهد و وسایل و شرایط ریشه دار و ذاتی آن دگرگونیها را در میان امت بشناساند.

وقتی درین امر نظر می افکنیم می بینیم علی علیه السلام درین عرصه گامهای بلند و قاطع برداشت. او در زمینه اقتصادی مفهوم مساوات از بخشش را به صورت عملی و واقعی بازگردانید و بر عهده گرفت که همه

اموالی را که عثمان بدون حساب و کتاب و بی هیچ مجوز به خواص و دار و دسته خود داده بود

باز پس بگیرد و از نظر شرعی بازگردانیدن اموال بسیاری را که عثمان بدون وجه مشروع به خواص خود بخشیده بود یا به هدیه داده بود باز گردانید و در سطح سیاسی این روش را برگزید که همه والیان و افراد اداری را که از نظر تقوی و تجربه عملی از حیث اداره کشور، شرایط اداره کردن اجتماع اسلامی را نداشتند از کار برکنار کند.

اما این روش و این برنامه اصلاحی که امام (ع) اتخاذ فرمود در سطح کشور و اجتماع از طرف گروه هایی که عادت کرده بودند از همه برتر باشند و به زندگانی طبقاتی خوگر شده بودند و در استفاده از بیت المال به مساوات عادت نداشتند، با واکنشی بس شدید روبرو گردید. زیرا احساس کردند که منافع و مصالحشان از نظر اجرای سیاست اسلامی اصیل در خطر است و ناچارند هر چه زودتر، با حرکتی، وضع خود را تدارک کنند.

از این روی طلحه و زبیر بیعت را شکستند و بصره را مرکز شورش خود قراردادند تا بر ضد رهبری و فرماندهی اسلامی قیام کنند و عایشه ام المؤمنین درآن کار پشتیبان آنان بود و درین انشعاب بزرگ سمت رهبری داشت.

بعلاوه معاویه فرزند ابوسفیان که از روزگار خلافت عمر فرمانروای شام بود برای هر گونه پیشامدی خود را آماده ساخته بود.

آری خرد، امام را واداشت تا گرفتاریهایی را که کشورش از آن رنج می برد بررسی کند و پس از بررسیها به این نتیجه قطعی رسید که آن حرکت انشعابی را در درون اردوی

خود سرکوب کند و آن جنبش انحرافی را که در شام روی داده بود، چون در مرحله فعلی آن را قابل اهمیت نمی دانست رها سازد.

ازین روی، در درون جبهه داخلی برای بازگشت به وحدت اعلام جنگ کردو پس از آن رصت یافت تا به حرکت انحرافی که در شام بر پای شده حمله برد.

اما هر چند امام موفق نگردید انشعاب مزبور را سر و سامانی بخشد، نیز اگرچه نتوانست به تفرقه داخلی پیروز گردد اما به مردمی که زیر لوای اسلام می زیستند درسی روشن داد.

زان پس که درین دو مرحله توفیقی نیافت به همه کسانی که زیر لوای اسلام می زیستند درس ها داد و از بارزترین این دروس تاریخی و سودمندترین آن این بود که اسلام را تسلیم سیاست روز نکند و آن را از نظر دینی نگاه دارد. یعنی اسلام همان دین راستین باقی بماند و زیر بار سیاست نرود و به هیچ قیمت نگذارد اسلام زیر بار زور و سیاست برود. او در زمینه اجتماعی به خاطر اسلام چیزی را که بسیار اهمیت داشت ترجیح داد یعنی اهم را بر مهم برتری نهاد و مقدم داشت. اما مثال دیگر جنبش دگرگون سازی در عهد امام صادق (ع) است. در عهد آن امام وقتی اوضاع اجتماعی و مسائل مربوط به آن، با شرایط و وضع اجتماعی نسبی پیشوایان سلف او (ع) قرین گردید، تحول ریشه ای و اساسی یافت.

سبب استوار و علت قاطع در راهیابی امام صادق (ع) این بود که در عمل اجتماعی، اسلوبی خاص اتخاذ فرمود و آن روش با اسلوبهای سابق پیشوایان مرحله نخستین شباهتی نداشت.

پس از سقوط حکومت منحرف و فاسد امویان،

عباسیان تسلط یافتند و مرحله انتقال قدرت پیش آمد. در سطح فکری، آن زمان فعالیت زندیقان و غالیان محسوس شده بود و در سطح تشریعی مکتب رای پدید آمد که شریعت اسلام از آن مکتب به ستوه آمده بود. حدود شریعت و اساس آن در آن مکتب منحل گردید و می خواست اساس آن را از میان بردارد. اما از جهت امت، ضمیر اسلامی به نقطه ای عمیق از جمود و غفلت رسیده بود.

این مظاهر و سایر امور در وضع اجتماعی عناصری آشکار بود که امام صادق در آن وضع زندگانی می کرد. در آن محیط، طبیعت عمل دگرگون سازی و لوازم آن ظاهر گردید و شایسته چنان بود که امام (ع) در واقعیتی نظیر آن به شکلی سلوک کند که مکتب رسالت را از هر گونه معامله و تفریط حفظ کندو به این طریق امام راهی یافت که به شرح زیر دارای خطوط متوازن بود:

۱ – عمل به آگاه ساختن همه امت، تا امت در شکلی منظم و پیوسته به آن آگاهی تماس یابد.

۲ – بر پای داشتن مدرسه ای برای اقامه و عرضه داشت فکر اصیل اسلامی تاآن فکر اصیل را در آن سرزمین ارائه دهد و فقیهان و راویان و محدثان را برای رهبری فارغ التحصیل کند تا عقل امت و مرجع فکری او باشند و بتوانند رهبری را عهده دار گردند.

۳ – رد کردن شبهه ها و تکذیب ادعاهای الحادی و کفر آمیز که زندیقان و جماعتی که جعل حدیث می کردند، آن را انتشار می دادند (۶).

همانا که امام درین میدان پیروزی های درخشان به دست آورد موفقیت هایی را صورت حقیقت بخشید. چنانکه عده بسیاری از علماء

که حوزه علمی او را گذرانیده و از آنجا فارغ التحصیل شدند گواه این مطلب اند. علاوه بر این، مجموع مناقشات فکری که میان او و زندیقان و جماعت اهل «رای»

در عراق و محلهای دیگر بروز کرد، حاکی ازین مدعاست. اما مرحله انتقال قدرت به پایان رسیده و پایه های حکومت از امام صادق (ع) و فعالیت های گسترده آن بزرگوار احساس خطر می کردند. احساس خطری بزرگ که هستی حکومت عباسی را تهدید می کرد. فرمانروایان متوجه امام (ع) شدند، چندان که او و پیروانش با شدیدترین نوع رنج و آزار و شکنجه روبرو گردیدند و او (ع) با نرمی بسیار با امور برخورد می فرمود و خود را در حد امکان از لطمه حوادث کنار می کشید مبادا با حکومت درگیری روی دهد و حادثه ای پیش آید که به خیر و صلاح امت نباشد. بعلاوه امام (ع) به این نکته توجه داشت که جنبش آگاهی دهنده که رهبری آن را بر عهده گرفته بود هنوز به درجه ای نرسیده بود که اگر کشمکش و درگیری میان آنان و حکومت به وجود آید بتوان آن را تحمل کرد و مسئولیت مبارزه علنی با حکومت را پذیرفت. این چنین او (ع) در فعالیت اجتماعی، در برنامه ای نو، روشی نو برگزید که دردو مورد خلاصه می شود:

۱ – برنامه و روش پنهان کاری، و آن روشی بود که در منطق اسلامی به «تقیه»

معروف است.

روش مزبور در ایجاد گروهی منظم از نسل پیشتاز کوشا بود که امام (ع) در حرکت اجتماعی، رهبری آن را به عهده داشت.

۲ – تایید جنبشهای انقلابی که انقلابیون علوی آن را رهبری می کردند تا وجدان و ضمیر اسلامی اسلامیان را

برانگیزند و قدرت «نه» گفتن و ایستادگی امت را در برابر انحرافات تقویت کنند. از جمله آن انقلاب ها، انقلاب «محمد نفس زکیه» و برادرش در حجاز و بصره بود.

امام صادق (ع)، روشی نو برگزید و آن را برنامه خود قرار داد و در آن پیروز گردید. این پیروزی در جهت تحقق بخشیدن هدفهایی بود که وقتی باجنبش دلخواه اسلامی در میان امت شگفت و در مجموعه فقیهان و راویان حدیث و غیره که در حمایت شریعت و ما ترک جاوید اسلامی، دارای فضیلت شده بودند مجسم گردید، بیمانند بود.

سیاست حکیمانه در عمل اجتماعی و در خط امامت این چنین تجلی کرد.

بعلاوه ما به عرضه این دو مثال یعنی، جنبش دگرگون سازی در عهد امام علی بن ابی طالب (ع) و جعفر بن محمد الصادق (ع) اکتفا می کنیم. چه، نویسندگان در زندگی نامه سایر پیشوایان (ع) به بیان مطالبی غیر از مظاهر تنوع در اسلوبهای عمل اجتماعی، و بنا به آنچه خرد و حکمت مقتضی بوده است و بنابر دگرگونی هایی که زندگانی انسان در سایر آن می گذردپرداخته اند.

اما راهنمایی های عملی که از خلال راه و روش خط امامت در عمل، به سبب مکتب اسلامی از آن الهام می گیریم در نکته های زیر مندرج است: ۱ - مکتب اسلام با گوناگونی های فراوان در فکر و عمل، دارای یک شکل تمدن ثابت بود که بهیچ وجه برای سازش آمادگی نداشت و در مقابل تغییرات در دنیای انسان سر فرود نمی آورد.

۲ - باید میان آنچه اندیشه عمل اسلامی امت، با آنچه فقط روشی از روش های کاری بود که نبی اکرم (ص) یا پس از او هر یک از پیشوایان

اتخاذ کردند، تفاوت گذاشت. چه، این رنگ از تفاوت به ما کمک می کند که از پدیده جمود حرفی و عدم تحرک در بعضی از مواضع که در هنگام خود، روشی نمونه در وجود یافتن مسائل، سهیم بوده است رها شویم. خلاصه آن که مفید بوده است اما فعلا بدرد نمی خورد.

۳ – عمیقا درک کنیم که اسلوب های عملی که باید بر عهده گیریم بنا به موارد زیر قابل تبدیل و تغییر باشد:

– طبق وضع عقلانی و فکری و روانی.

– بنا به دوری و نزدیکی امت از مکتب اسلام.

– نسبت به دوری و نزدیکی امت از قدرت زمان.

۴ – ادراک تغییرات و پیشرفتهای سریع در زندگانی مردم، و آگاه شدن از نیازهای فوری آنان، و برگزیدن روشی علمی که نسبت به نفوس و اذهان مردم نزدیکترین روش باشد.

همانا که بر حسب شرایط هر زمان و مکان، نحوه عمل باید متفاوت باشد.

در بعضی از شرایط، وعظ و ارشاد، جامعه و مردم را اصلاح می کند درصورتی که در همان هنگام و در شرایطی دیگر، عمل سیاسی در پرتو اسلام ثمربخش است.

در جامعه ای معین و در شرایطی خاص، حوزه های دینی و مکاتب آن ثمربخش است حال آنکه در مجتمعی دیگر، این اسلوب ثمربخش نیست ... بالجمله تحت هر شرایطی، روشی دیگر باید.

۵ – کمک گرفتن تدریجی از جنبش دگرگون سازی خط امامت با حد و مرزی که شرایط انسان در مرحله دشوار به آن کمک می کند و بر عهده دارد و به آن متمسک می گردد.

۶ – بر گرفتن تجربه های دیگران در عمل اجتماعی خواه اسلامی و خواه غیراسلامی، به این منظور که تجربه خود را در عمل دگرگون سازی به

این وسیله غنی تر گردانیم.

روش ما در بحث و توضیح روش های عملی پیشوایان (ع)

اشاره

گفتیم که تاریخ زندگانی پیشوایان (ع) عبارت است از امتداد خط مکتب رسالت به این منظور که ادامه رهبری اسلام را در بنای امت مجسم سازد.

پس، از گذرگاه این حقیقت، عمل پیشوایان را مطالعه می کنیم که پس از وفات پیامبر بزرگوار (ص) پشتیبانی از آینده دعوت را صورت تحقق بخشیدند.

رسول اکرم (ص) در برنامه عملی خود برای دگرگون سازی اجتماع در مدتی کوتاه، گامهای شگفت انگیز برداشت و برنامه چنین بود که پس از درگذشت آن بزرگوار، پیشوایان می بایست راه درازی را که برای تحقق بخشیدن به برنامه او ضرورت داشت می پیمودند. چه، راه دگرگون کردن اجتماع به طوری که همه جا را فرا گیرد، کاری نبود که در مدتی کوتاه و به آسانی صورت پذیرد بلکه راهی بود دراز و فاصله های عظیم و معنوی میان جاهلیت و اسلام برقرار بود.

از این رو بود که عمل پیشوایان (ع) برای کامل کردن طریق مزبور صورت گرفت تا هدف های اسلام که پیغمبر (ص) در پی آن بود تحقق پذیرد و درنتیجه همه آثار گذشته را که از جاهلیت بر جای مانده بود از میان ببرد وریشه های آن از بن برکنده شود و بنای یک امت جدید در سطح ضروریات دعوت و مسئولیت های آن، پی ریزی شود. به زودی بحث ما، روش های عملی گوناگون را که پیشوایان (ع) به آن دست زدند روشن می سازد و این کار با تحقیق زندگانی همه پیشوایان (ع) و تاریخ آنان صورت خواهد گرفت و باید این کار بر اساس توجه کلی عملی گردد نه با نظر جزئی. به این توضیح که باید پیشوایان را به منزله کل

پیوسته و مرتبط با یکدیگر در نظر گیریم.

در بررسی این مجموعه با کشف مظاهر عمومی و هدفهای مشترک و ترکیب اصیل آن، پیوند بین خطوط آنها را به دست می آوریم و می فهمیم که بین گامهای آنان چه رابطه ای موجود بوده است و در پایان، نقشی را به دست می آوریم که آنان همه از زندگانی مسلمانان بر عهده گرفته بوده اند. به طوری که پیشوایان همه در مجموع یک واحد را تشکیل می داده اند. واحدی که اجزای آن به یکدیگر پیوسته بوده است و هر جزء از این واحد با جزء دیگر در یک نقش و مکمل آن است. بی آنکه در بررسی اجزاء و در تجزیه کار هر یک بررسی کنیم می بینیم که در مرحله نخستین در سلوک و رفتار امامان (ع) تباین وجود دارد و از جنبه شکل کار در میان دوران هایی که پیشوایان در آن کوششی کرده اند و نقشی بر عهده داشته اند تناقض به نظر می رسد.

خلاصه اگر در تاریخ هر یک جداگانه نظر بیفکنیم بلکه همه را با نظری کلی مشاهده کنیم، می بینیم همه آنان کلا مجموعه ای به هم پیوسته اند و همه مجموعایک واحد را تشکیل میدهند که همه اجزای آن دقیقا با یکدیگر مرتبط است و نقش هر یک، نقش آن دیگری را تکمیل می کند. خلاصه اگر چه ظاهر آیین روشن آنان تباین و تضاد وجود دارد، اما همه یک نقش را ایفا کرده اند. به عبارت دیگر وقتی بکوشیم خصوصیات عمومی و وظیفه مشترک آنان را به عنوان کل به دست آوریم، همه تناقضات و اختلافات حل میشود. چه همه خصوصیات و دورانهای مشترک در این سطح تعبیرهای گوناگون است که از یک

حقیقت به عمل آمده است و اختلاف تعبیر متوقف بر اختلاف شرایط و اوضاع اجتماعی است که هر امام در آن شرایط و اوضاع بسر می برده است و قضیه اسلام در عصراو جریان داشته است و طبعا با شرایط و اوضاعی که مکتب در عهد امام دیگر با آن مواجه بوده است تفاوت داشته است.

به عقیده ما نقش مشترکی که پیشوایان (ع) همه در آن عهد ایفای آن را بعهده داشتند، فرضیه صرف و کار فردی نیست که از علل و اسباب تاریخی آن بحث کنیم و علل موجود شدن آن را بیابیم. بلکه چیزی است که نفس عقیده و فکر امامت آن را فریضه می سازد. چه، امامت در همه احوال و در مجموع از حیث مسئولیت و شرایط آن یکی است. پس باید در سلوک پیشوایان و وظایف دورانهای آنان با همه اختلاف رنگهای ظاهری به سبب شرایط و اوضاع و احوال، انعکاس واحدی داشته باشد (۷).

پس، چنانکه گفتیم، اختلاف روش نزد پیشوایان به معنای امور شخصی یا مصلحتی نبود تا تابع هوا و هوس و تمایلات آنان بوده باشد. بلکه آن تعبیری از عمل به شرایط حکیمانه بوده است که حکمت و درایت چنان ایجاب می کرد تا وضع آن روزگار را در نظر بگیرند و خصوصیات اجتماع را طبق زمان و مکان و استعداد و آمادگی عمل مورد توجه قرار دهند و بسنجند و معلوم کنند کدام کار را در کدام زمان معین برگزینند.

لذا می بینیم در ابعاد زمان و مکان، روشی خاص را ترجیح می دادند تا امر دعوت صحیح انجام و صورت واقعیت گیرد و آن روش مفید و معقول افتد.

اما در شرایط

دیگر، همان روش، کاری بی اثر و بی معنی بود. چه تحت آن شرایط بسا که دشواریهایی وجود می داشت و شرایط و اوضاع ایجاب می کرد که برای دگرگون ساختن اجتماع و نظم دادن به آن و آگاهی عملی برای تغییر جامعه مشکلهای متفاوت و گوناگون دیگر را در نظر گیرند.

از اینجا اهمیتی که شامل عهده دار شدن نقش پیشوایان (ع) در زندگانی اسلامی است آشکار میگردد. اهمیتی که خصوصیت آشکار آن، نشان دادن ارزش و مقام حقیقی نقش بزرگ آنان در حیات اسلامی است و نشان دادن اندازه هماهنگی و روش هر پیشوا با پیشوای دیگر است. روشهایی که از خلال اوضاع و احوال وضع اجتماعی به وجود می آید و به عمل دگرگون سازی و فوری نیاز دارد که مشروط به شرایط زمانی و مکانی باشد. ما که تاریخ این پیشوایان را مطالعه و بررسی می کنیم ناچاریم به نصوص تاریخی صحیح اعتماد ورزیم تا برای شناسایی خصوصیات کار آنان (ع) و خصوصیات مراحل تاریخی که درآن مرحله ها می زیستند بکار آید که مبادا به ورای فکر مذهبی سابق کشیده شویم و مبادا بکوشیم که آن فکر مذهبی را بر تاریخ شان تحمیل کنیم. مثل آن که به تاریخ آنان رنگ شرعی و تقدیس زنیم یا روشهایی را پیش گیریم که نسبت به کار گذشته و آینده از اسلوبهای برنامه ریزی و تبلیغ فراگیرنده باشد.

اگر این طریق را عمل کنیم بیش از آنچه به تاریخ آنان سود رسانیم به آن زیان وارد کرده ایم.

ازین رو برای فهمیدن تاریخ جنبش آنان (ع) باید تاریخ درست آنان، دلیل وراهنمای ما باشد و نصوص مسلم تاریخی را ملاک تحقیق خود

قرار دهیم.

پی نوشتها

۱ – حاکم در مستدرک از ابن عباس (ج ۳ ص ۱۴۹) نقل کند که امام فرمود، اهل بیت من از اختلاف در دین، پناهگاه امت من اند.

۲ – طبرانی از قول آن حضرت نقل می کند که: همانا مثل اهل بیت من در میان شما بمانند باب حطه در بنی اسرائیل است که هر کس بر آن وارد شود آمرزیده است.

یهود پس از سرگردانیهای بسیار به سرزمین قدس (فلسطین) رسید و حضرت موسی به آنان فرمان داد که وقتی وارد ارض اقدس شوید توبه کنید که دیگر مرتکب مناهی نشوید و با گفتن کلمه «حطه» که به معنی تقاضای آمرزش و ریختن گناهان است وارد آن سرزمین شوید. بعدها دروازه ای که از آن وارد شدند «باب حطه» نامیدند. به همین مناسبت محبت حضرت علی امیر المؤمنین (ع) را نیز باب حطه گویند زیرا موجب آمرزش گناهان است،

۳ – حاکم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۵۱) از قول امام (ع) نقل کند که: «هان، مثل اهل بیت من در میان شما همانند کشتی نوح است. هر کس بر آن نشست رست و آن کس که از آن روی گردانید غرقه شد.

۴ – نهج البلاغه – شرح محمد عبده – ص ۱۷۸ چاپ ۱۹۶۳.

۵ – نهج البلاغه – شرح محمد عبده – ص ۱۷۹.

۶ – مراجعه شود به رساله ما تحت عنوان: جماعت علما در عهد امام صادق.

۷ – «دوران پیشوایان در حیات اسلامی» مقاله ای از محمد باقر صدر. دائره المعارف اسلامی شیعه جلد ۲ ص ۹۴.

فصل ۱ پیامبر اعظم

اشاره

مراحل دعوت دعوت اسلامی در زندگانی پیامبر (ص) از هنگام بعثت آن بزرگوار تا روز وفات سه مرحله داشت:

مرحله نخست

در آن مرحله دعوت رسول اکرم (ص) پنهانی بود و آن را با هیچکس آشکار نمی فرمود مگر اینکه به ظن غالب می پنداشت که آن شخص دعوت او را خواهد پذیرفت یا به آن خواهد گروید.

این مرحله با نزول وحی بر پیامبر (ص) در غار «حرا» آغاز گردید. ابن هشام گوید: «آنان را در نهان به این امر فرا می خواند تا

مبادا قریش که در شرک و بت پرستی تعصب داشتند ناگهان دعوت او را دریابند. پس دعوت را در مجالس عمومی قریشیان آشکار نمی فرمود و کسی را آشکارا به اسلام فرا نمی خواند مگر کسی را که از نظر پیوند خویشاوندی یا شناسایی پیشین با او بستگی داشت. چنان کسان با پیامبر در نهان دیدار می کردند و هر یک از آنان وقتی می خواستند به عبادتی از عبادات بپردازند، در یکی از شکاف های کوهستان مکه می رفتند و در آنجا از چشم قریشیان پنهان می شدند. (۱)»

در آن مرحله پیامبر هسته های دعوت نخستین را تشکیل داد و مسئولیت دعوت را بدوش کشید و در نهان برای پرهیز از گرفتاری در دعوت سعی می فرمود.

«وقتی کسانی که به اسلام گرویدند از سی تن زن و مرد افزون شدند، رسول الله سرای یکی از آنان را برای تجمع آنان برگزید تا در آنجا برای رفع نیازهای ارشاد و تعلیم با یکدیگر دیدار کنند. حاصل دعوت در آن مدت چیزی نزدیک به چهل مرد و زن بود که به اسلام گرویده بودند و بیشتر آنان از فقرا و بندگان بودند و از کسانی که

در میان قریش شخصیت و عنوانی نداشتند (۲).

تردید نیست که اگر پیامبر (ص) در دعوت به اسلام در گذرگاه سالیان نخستین، کار را پوشیده می داشت به سبب بیم جان خویش نبود بلکه برای آینده دعوت از هر فعالیت فاشیستی خوف داشت و می ترسید برای دعوت به اسلام امر ناگواری رخ دهد و بعدها دعوت کمال نیابد و ثابت و مستقر نگردد و نتواند با کفار به معارضه و مواجهه رویاروی آغاز کند و ازین جهت دعوت به نابودی کشیده شود.

رسول اکرم از دعوت پنهانی خود دو منظور داشت:

۱ - پیشتازان مؤمن در معرض خطر قرار نگیرند. چه، هر عمل فاشیستی حرکت جنبش را فلج و از کار می انداخت و ارتباط آن را با افراد می گسست و ازین روی آن را به آشفتگی و تباهی می کشید.

۲ - افزودن عده کافی از مؤمنان به رسالت و مکتب تا در تحول به اسلام به شایستگی و با ایمان مسئولیت های مکتب را تحمل کنند.

هنگامی که فعالیت مسلمین و عده آنان روی به فزونی گذاشت اگر چه امور عبادی را در شکاف های کوهساران و در دره ها انجام می دادند اماپوشاندن کار آنان و فراهم آمدنشان و نمازشان کاری دشوار می بود. از این رو، رفته رفته قریش به وجود دعوت پی بردند و حساب کار خود را کردند و کوشیدندااز چگونگی کار آگاه گردند و در پیرامون پیروان آئین نو تفصیلاتی به دست آورند.

پس جاسوسانی گماشتند تا محل هایی را که مسلمین در آن می زیستند و محلهایی را که در آن اقامت می ساختند و جایی که به مسافرت می رفتند و بالجمله هرجاکه بودند آنجا را مراقبت کنند و از خبرهاشان آگاه گردند.

روزی

از روزها در حالی که سعد بن ابی وقاص با چند تن از اصحاب رسول الله در یکی از راه های تنگ کوهستان مکه نماز می گزاردند، چند تن از مشرکان به آنان گذشتند و ازین عمل خشمگین شده و آن اعمال را عیب دانستند تا کار به زد و خورد کشید. سعد بن ابی وقاص مردی از مشرکان را با استخوان فک شتر ضربه ای زد و سر او را شکافت و این نخستین خونی بود که در اسلام ریخته شد (۳).

این رویداد خطیر، رسول اکرم را بیمناک نساخت بلکه آن واقعه را آشکار شدن جزیی از دعوت به حساب آورد که امری طبیعی بود. زان پس، کار آئین نو در مکه فاش گردید و به پایه ای از انتشار رسید که دیگر پنهان داشتن کامل آن امکان نداشت. پس وقت آن فرا رسید که دعوت علنی گردد.

پس از آنکه رسول خدا اطمینان یافت که عناصر ضروری برای این مرحله تکامل یافته است، به طرزی نوین به دعوت شروع کرد. زیرا عده مسلمین و فهم آنان از اسلام به حدی مناسب رسیده بود و به اندازه ای نیرومند شده بودند که دیگر امکان نداشت بتوانند آنان را از میان بردارند. علاوه بر این نظر به سایر اوضاع و احوال و شرایط اجتماعی از قبیل پشتیبانی عم او ابوطالب (رض)

از پیامبر اکرم (ص) و ایمان آوردن جماعتی مانند حمزه عموی او، اسلام عزت و احترام کسب کرده بود.

«عنصر دوم از عناصر دعوت درین مرحله نزدیک به رشد و تکامل بوداز این روی امت را به تبلیغ آگاه ساخت و عده ای بسیار از کسانی که دعوت را بر آنان عرضه کردند،

اسلام آوردند (۴)»

این مرحله مدت سه سال استمرار یافت تا خدای تعالی فرمان داد که نبی اکرم دین الهی را آشکار سازد.

فرمان حق تعالی در این مورد چنین بود:

فاصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین (کاری را که به انجام آن فرمان یافته ای آشکارا کن و از مشرکین روی بگردان. / حجر ۹۴)

انذر عشیرتک الاقربین (خویشاوندان نزدیکت را بیم ده. / شعرا ۲۳۵)

قل انی انا النذیر المبین (بگو همانا که من بیم دهنده آشکارم. / حجر ۸۹)

مرحله دوم

در این مرحله فرستاده حق، قول خدای تعالی را به کار بست و به تنفیذ فرمان پروردگار خود آغاز کرد. وقتی همه فرزندان و خویشان و عشیرت خودرا به اسلام فرا خواند و رسالت الله تعالی را به آنان ابلاغ کرد آنگاه گفت:

«ای بنی کعب بن لوی» نفوس خویشتن را از آتش برهانید. ای بنی مره بن کعب نفوس خویش را از آتش برهانید. ای بنی عبد شمس، ای بنی عبد مناف، ای بنی عبد المطلب، ای فاطمه، نفس خویش را از آتش برهانید. من درباره هیچیک از شما در پیشگاه خدا کاری از دستم ساخته نیست جز اینکه خویشاوند من هستید و من صله رحم می کنم (۵)».

رسول اکرم بر بالای کوه صفا رفت و به ندا در دادن آغاز کرد که: ای بنی فهر، ای بنی عدی! «چندان که افراد آن قبایل فراهم آمدند و کسی که نتوانسته بود به ندای رسول خدا بیرون آید و فرستاده ای گسیل داشته بود تا بنگرد که خبر چیست. باری همه جمع شدند. آنگاه پیامبر گفت: «آیا اگر ببینید که شما را آگاه می کنم که گروهی سوار در دره آماده اند تا

بر سر شما حمله ور شوند، گفته مرا تصدیق می کنید؟» گفتند: از تو هرگز دروغی نشنیده ایم.

گفت: «پس من شما را بیم می دهم که در مقابل شما عذابی شدید قرار دارد.»

پس آنگاه ابولهب گفت: آیا درین ساعت روز ما را برای همین مطلب فراهم آورده ای (۶) و آیتی نازل شد که:

تبت یدا ابی لهب و تب (دست های ابو لهب بریده باد و بریده شد)

واکنش قریش در مقابل آشکار شدن دعوت او این بود که از وی (ص)

روی گردانیدند و دعوت او را نپذیرفتند. چندان که مسلمانان به این سبب آزارها و شکنجه های گوناگون تحمل کردند. چندان تحمل رنج و مشقت کردند که در نتیجه راه پیروزی بر آنان هموار گردید تا رضای خدای تعالی را محقق گردانند و عقیده را با خون آبیاری کنند.

رسول اکرم (ص) را چندان آزردند که فرمود: «هیچ پیامبری چون من مورد آزار و اذیت قوم خود قرار نگرفت».

عبد الله بن عمرو بن عاص در مورد آن بزرگوار روایتی ازین دست نقل کرده است: «در اثنای این که پیامبر (ص) در خانه کعبه نماز می گذاشت «عقبه بن ابی معیط» به او روی آورد و جامه خود را به گردن وی (ص) پیچید و به شدت گلوی آن بزرگوار را فشرد. ابوبکر بطرف او رفت و شانه و بازوی او گرفته و دورش ساخت و گفت: آیا مردی را که می گوید الله پروردگار من است به قتل می رسانید (۷)؟

طبری و ابن اسحق ازو روایت کرده اند که یکی از آنان مشتی خاک بر گرفت و در حالی که پیامبر اکرم (ص) از یکی از کوچه های مکه می گذشت، بر سر و روی او پراکند. محمد

به خانه بازگشت و بر سر مبارکش خاک نشسته بود. یکی از دخترانش بسوی او رفت و در حالی که می گریست خاک بدن مبارکش را شست. رسول الله به او گفت: «ای دخترم گریه مکن که خداوند نگاهدار پدر توست (۸)» اما یاران او (ص) رضوان الله علیهم هر یک عذاب های گوناگون چشیدند.

از خباب بن الارت روایت شده است که: «پس از آنکه پیامبر از مشرکان آزاری دید به نزد او رفتم و به او گفتم ای رسول خدا آیا خداوند را برای پشتیبانی ما نمی طلبی؟ آنگاه پیامبر بر زمین نشست و چهره اش گلگون شد و گفت: پیش از شما با شانه آهنین گوشت و عصب را تا استخوان می کندند با این همه از دین خود دست نمی کشیدند و از خدا می خواستند عدالت و امنیتی حکمفرما شود که هر کس بتواند از یمن به حضرموت آید، بی آنکه آزاری ببیند و جز از خداوند از هیچکس نترسد (۹)»

انتقال به طائف

هنگامی که پیامبر اکرم پی برد که فشار و آزار به اوج خود رسیده است و دعوت او در مکه به حالت رکود در آمده و جنبش پیوستگی و مستمر گروه ها برای دعوت تقریبا متوقف گردیده است، و دید که حالت آن رکود تهدیدی مستقیم است که به ناتوان شدن و ضعف دعوت منجر خواهد شد و کشش آن متوقف می گردد و سپس پایان می پذیرد.

همه این اعتبارات او را برانگیخت تا برای دعوت به اسلام به طائف رود و از مردم «ثقیف» یاری طلبد.

رسول اکرم (ص) امید آن داشت که آنچه از جانب خدای عز و جل بر او فرود آمده است، مردم طائف بپذیرند و

رسالت، یارانی نو به دست آورد و آنان منطقه را آماده کنند تا برای جنبش و شروع به کار، مرکزی نو شود. چه، می دید که مکه صلاحیت آن را ندارد که مرکز دعوت رسالت گردد. بخصوص پس ازآن که شکنجه دادن به مؤمنان و ترساندن آنان، چنانکه گفتیم سبب متوقف شدن و بی تاثیری جنبش شده بود.

هنگامی که رسول الله به طائف رسید بر آن شد تا افراد با نفوذ آنجا را به خود جلب کند زیرا آنان دارای اهمیت بودند و پیروان بسیار داشتند. پس آنگاه نزد گروهی از بزرگان ثقیف که آنروز از بزرگان آن دیار بودند رفت و آنان را براه راست و راه خدا دعوت کرد. اما با خشونت، خواهش او را رد کردند و با درشتی و تندخویی به گونه ای با او برخورد کردند که توقع آن را نداشت.

پس رسول الله (ص) از نزد آنان برخاست. اما از آنان خواست که خبر آمدن او را به نزد خود نگاه دارند و از قریش پوشیده دارند. لیکن این امر را نیز نپذیرفتند. آنگاه مردم آن دیار، دیوانگان و بندگان خود را برانگیختند تا اورا دشنام گویند و بر او درشتی کنند و به سوی او سنگ اندازند چندانکه از پاهای او خون جاری شد و چند جای سر مبارکش شکافت (۱۰).

پس از کار خود به خدا شکایت برد و سر به آسمان برداشت و این دعابر زبان راند:

«بار خدایا، از ضعف و ناتوانی و قلت بضاعت خود به درگاه تو شکایت آورده ام. ای ارحم الراحمین تو خدای مستضعفانی، پروردگار منی، مرا به چه کسی وا می گذاری؟ به کسی که از امت

من دور است تا به من حمله آورد یا به دشمنی که اختیار مرا به دست او می سپاری. اگر تو بر من خشمگین مباشی، از دشمنی هیچکس باک ندارم که عافیت و بخشایش تو بر من بسی وسیع تر است.

به نور وجه تو پناه می آورم که تاریکی ها را درهم می نوردد و کار دنیا و آخرت را به صلاح باز می آورد تا خشمت بر من فرود نیاید و نارضائیت بر من نزول نکند. به تو پناهنده ام تا خرسند گردی و لا حول و لا قوه الا بک» (۱۱)

رسول الله با زید بن حارثه بازگشت و چون خواست وارد مکه شود زید گفت: یا رسول الله، چگونه بر آنان وارد می شوی حال آنکه ترا بیرون راندند؟.

رسول اکرم فرمود: «ای زید همانا که خدا در آنچه می بینی گشایشی قرار می دهد و راه عافیت معین می کند. خدا یاور دین خود و پشتیبان فرستاده خود است». سپس مردی از مردم خزاعه را به سوی مطعم بن عدی فرستاد تا او راآگاه سازد که او به مکه در پناه او وارد می شود. مطعم پذیرفت و رسول الله به مکه بازگشت (۱۲).

پس از بازگشت از مکه، رسول خدا از تجربه دردناک طائف و از بدرفتاری مردم آنجا، از بر نیامدن منظورش به وسیله اهالی آن دیار که می خواست طائف را به جای مکه مرکز دعوت قرار دهد، تجربه ای گرانبها آموخت.

بررسی رسول اکرم از تجربه طائف و ارزیابی آن و تجزیه و تحلیل موجبات پیشرفت نکردن در آن دیار مطالب زیر را برای او روشن کرد:

۱ - رسول اکرم (ص) کشف کرد که طائف برای اینکه مرکز دعوت شود دارای صلاحیت نیست زیرا

طائف با مکه بستگی ها و پیوندهای استوار داشت.

چنانکه از نظر جغرافیایی نیز در حدود بیش از چهل میل از آنجا دور نبود و همین مساله امنیت آنجا را به واسطه نزدیکی، از حیث هجوم قریش و سرکشی و طغیان آنان به خطر در می انداخت.

۲ - صلاح نبود که او خود در میان دشمنان تبلیغ دعوت را عهده دار گردد زیرا او را محاصره می کردند و دعوت وی بعلت فتنه انگیزی و سخن چینی با شکست روبرو می گردید و فرصت گفتار نمی یافت و بررسی تاثیر آن در آنان به آگاهی او نمی رسید (۱۳).

از این رو بود که می بینیم رسول الله (ص) هنگامی که موسم حج فرا رسیدکوشش از سرگرفت و هنگامی که شش تن از مردم یثرب فراهم آمدند نزدهیئت نمایندگی آنان رفت و آغاز دعوت فرمود، پس به او ایمان آوردند و سوگند یاد کردند که هنگامی که هر یک به دیار خویش بازگشتند در راه رسالت او کار کنند. توفیق رسول الله در قانع کردن آن افراد، خطیرترین عمل تنظیمی رسول الله را در تاریخ اسلام در برداشت.

باید دانست ملاقات او با آن شش تن، کاری تصادفی نبود بلکه مقصودی را تامین می کرد چه، با آنان تقریبا مخفیانه اجتماع کرد و با عده ای محدود آن اجتماع را بر پای داشت. اما وقتی دعوت آشکار را آغاز نمود با سایر هیئتهای نمایندگی بدآن گونه عمل نکرد.

سری بودن اجتماع و برگزیدن وقت (موسم حج) دلائل بسیاری داشت که نمی توان از آن چشم پوشید. بعلاوه با تجربه دردناک طایف که پربار وآموزنده بود، نزدیک بود و از آن تجربه های فراوان به دست آمده بود.

رسول الله خطه خود

را نسبت به پایگاه جامعه تغییر داد و در گزینش یثرب به این امیدوار بود که آن دیار از نظر جغرافیایی از مکه دور است و بیش از ۲۵۰ میل با آنجا فاصله دارد. لذا در آن محل از حملات پیاپی و ناگهانی قریش در امان است. اما یثرب نیز برای اینکه مرکز دعوت شود آمادگی داشت زیرا سابقه طولانی زدو خوردهای قبیله ای بین ساکنین اوس و خزرج و یهود، آنجا را منطقه ای ساخته بود که از نظر اجتماعی از یکدیگر جدا بودند چنانکه نمی توانست در مقابل وزش اسلام ایستادگی کند.

گویی آن دیار، در انتظار شخصی یا فکری بود که آن تعصبهای سخت و حل ناشدنی را بکلی از آن سامان ریشه کن سازد و مشکل حل ناشدنی گروهها و نژادها را چاره ای اندیشد. علاوه بر این امور، چند دایی رسول اکرم در یثرب از بنی نجار بودند و خود مردم یثرب نیز این مطلب را می دانستند و نیز می دانستند که قبر پدر و مادر رسول اکرم (ص) در آنجا است.

افزون بر این، یثرب از نظر امکانات مادی توانگر بود و بر راه بازرگانی مکه و شام تسلط داشت. این بار رسول اکرم آن سان که به طائف رفت شخصا به یثرب نرفت و تجربه دردناک طائف را به یاد داشت بلکه از فعالیت به طور مستقیم خود داری فرمود و در پراکندن دعوت اسلام و آموزش های دینی به وسیله خود مردم مدینه اعتماد کرد. این روش بیشتر فایده داشت و نتایج کار را زودتر از انتظار صورت واقعیت داد. زیرا مردم مدینه دیار خود را بهتر از دیگران می شناختند و به شرایط آن شهر

و شـرایط مردم آنجا بیش ازهر کس آگاهی داشتند بعدها نیز در مردم آنجا و یارانشان عمیق ترین تاثیر را گذاشت و هیچکس درباره آنان به شک و گمان نمی افتاد زیرا در آن محیط همه، آنان را می شناختند.

هـدف رسول اکرم (ص) از فعـالیت آن شـش تن، و از عمـل انصار، آماده کردن جو و ایجاد محیط و عواملی بود که دعوت و مبانی جدید آن را تایید کند.

هنگامی که موسم حج فرا رسید، نبی اکرم با دوازده تن از اهالی یثرب در وادی تنک (عقبه) یعنی عقبه نخستین فراهم آمدند. در آنجا اشخاص مزبور ایمان خویش را آشکار کردند و پذیرفتند که در نشر دعوت اسلامی بکوشند هنگامی که عازم بازگشت بودند، رسول الله، مصعب بن عمیر را که در بین مسلمین مکه از لایق ترین اصحاب بود فرمان داد که اسلام را به اهالی مدینه تعلیم داده و احکام دین را بین آنان شایع کند و از آنان برای انتشار دادن این نور در صفوف اهل مدینه نیروی منظم ایجاد کند. مصعب می دانست که قریش و قوای جاهلیت چه مایه شکنجه و آزار بر مسلمانان روا می دارند. بالجمله مصعب مامور شد که عده ای را تربیت کند و همه، چندان که می توانند اقدام کنند و در نشر اسلام کمال دقت را به کار برند (۱۴).

مصعب بن عمیر هم آن سان که در میان مردمی که در مکه در اوایل کار:

اسلام آوردند معروف بود، از حیث آگاهی داشتن به معالم دین و معاصربودن با ایامی که قریش به مسلمین حمله ور می شدند و با نیروهای جاهلی بر مسلمین مکه انواع شکنجه و آزار روا می داشتند، نیز

شهرت داشت. بعلاوه به انواع روشهای عملی و سازماندهی آگاهی داشت (۱۵).

بودن مصعب پیشاپیش آن جماعت برای نظم دادن به آن عده تضمینی بود تا آن گرویدگان جدید از ایمان خود و از وعده ای که برای انجام دادن کارهای مفید به منظور نشر اسلام داده بودند سرپیچی نکنند. بخصوص سپری شدن یک سال تمام میان دو موسم حج آن سال و سال آینده شاید باعث می شد که عزم آنان را سست کند و از دین خود دفاع نکنند زیرا آموزش کامل نداشتند و عمیقا مطالب اسلام را نفهمیده بودند و شناخت کاملی از آن نداشتند تا برای قانع کردن و مسلمان کردن عده ای دیگر به سطح عالی از فهم و قدرت رسیده باشند.

نبودن رابطه منظم، ناچار به تفکیک و جدایی هر گونه گروه و اجتماعی منجر می گردید و نبودن انضباط و پیوند بین جماعتها و پراکندگی کوشش افراد آن، به شکست آنان پایان گرفت.

پی نوشتها

۱ - سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۰ و صفحات بعد.

۲ - سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۹ - ۲۶۱.

۳ - سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۳.

۴ - سیره ابن هشام

۵ - فقه سیاسی در اسلام، محمد جعفر الظالمی، ص ۸۴.

۶ - فقه السیره، دکتر محمد سعید رمضان البوطی، ص ۹۹.

۷ - مصدر سابق.

۸ - به نقل بخاری از فقه السیره.

۹ - تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۴۴ و سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۱۸۵. منظور این است که مردم سابق برای حفظ دین خود اینهمه آزار می دیدند و شما در مقابل این آزارهای خفیف مقاومت ندارید. (م)

۱۰ - سیره ابن هشام و تهذیب السیره.

۱۱ - طبقات

السعد، ج ۱، ص ۱۹۶.

۱۲ – سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۴۲۰.

۱۳ – طبقات ابن سعد، ج ۱ ص ۱۹۶.

۱۴ – برای تفصیل مقال به «نظریه الثوره و التنظیم» نوشته حسین کروم در کتاب «محمد نظره عصریه» چاپ جدید، ص ۱۷۱ مراجعه شود.

۱۵ – سیره ابن هشام، ج، ۱ ص ۴۲۸.

هجرت و انتقال به پایگاه مرکزی

آنگاه مصعب بن عمیر در موسم حج سال بعد به مکه بازگشت و گروهی بسیار از مسلمانان مدینه با او همراه بودند که با حج گذاران مشرک قوم خودبیرون آمده بودند.

مصعب زان پیش که به مکه در آید، بین رسول الله و مسلمین یثرب پس از پایان موسم حج، اجتماعی تشکیل داد و در آن از کارها و فعالیتهای خود واز پیشرفتهای دعوت اسلامی سخن گفت. از آن وقت بر عده مسلمانان افزوده شده بود و جو عمومی مدینه برای آمدن رسول الله آمادگی داشت.

محمد بن اسحاق از کعب بن مالک روایت کرده است که: «رسول الله با مادر عقبه در اواسط ایام تشریق (۱) وعده گذاشت هنگامی که از بجای آوردن حج فارغ شدیم، شبی بود که رسول خدا با ما وعده گذاشته بود، در آن شب با قوم خود در کاروان خویش خفتیم تا ثلثی از شب گذشت. آنگاه از کاروان خود به سوی وعده گاهی که با رسول الله داشتیم بیرون شدیم و مانند کبک، بیمناک و آرام آرام حرکت می کردیم تا در دره ای که نزدیک عقبه بود فراهم آمدیم و ما هفتاد و سه تن مرد و دو تن زن بودیم».

محمد بن اسحاق چنین ادامه داد: «در دره فراهم آمدیم و به انتظار رسول الله ماندیم تا نزد ما

آمد و عموی او عباس بن عبد المطلب نیز با او (ص)

بود. آنگاه آن قوم با او سخن گفتند و اظهار داشتند از ما هر یک را می پسندی برای خود برگزین. سپس رسول الله با آنان سخن گفت و قرآن تلاوت کرد ودر پیشگاه خدا دعا نمود و آنان را به اسلام ترغیب فرمود. آنگاه گفت: با شما پیمان می بندم به شرطی که از آنچه همسران و فرزندان خود را از آن منع می کنید، مرا نیز از آن بر حذر دارید (۲)» و از آنان پرسید که آیا برای پشتیبانی از او و یاری دادن به او در راه دین و تحمل کردن همه گرفتاری هایی که از این کار بر می آید آماده اند یا نه؟

ابن هشام گفت: «رسول الله در عقبه آخر با آن ها بیعت کرد که در جنگ سرخ و سیاه یعنی در هر پیشامد با او باشند».

«با خود عهد کرد و با قوم در پیشگاه خدا پیمان بست و آنان را به پاداش وفای به عهد وعده بهشت داد. همه موافقت کردند و به پشتیبانی او تا سر حد پیروزی یا مرگ سوگند یاد کردند (۳)»

عباده بن صامت گوید: «با رسول الله پیمان جنگ بستیم که در سختی و آسانی و در رفاه و فعالیت و در ناخوشی ها، در همه کار از جان و دل با او باشیم و هر نتیجه که آن پیمان داشت بر عهده گرفتیم و قول دادیم که در هیچ کار با کسان او نبرد نکنیم و هر کجا که باشیم سخن به حق گوئیم و از سرزنش هیچ سرزنش کننده نهراسیم.

نخستین آیه ای که در آن اجازه جنگ

بر رسول گرامی نازل گردید، این قول حق بود:

اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله

حج - ۳۹،

(به آنان که مورد جنگ قرار می گیرند و به آنان ستم می شود اجازت داده شده است و خدای به یاری آن ها تواناست، آنان که از دیار خود بر خلاف حق بیرون رانده شدند و تقصیری نداشتند جز آنکه می گویند الله خدای ما است).

پس از همه آن کوشش ها، خداوند برای فرستاده خود (ص) چنین مقدر فرموده بود که هدف خود را که در پی آن بود در میان حامیان یثرب بیابد.

بعد از عذاب ها و بلاها که بر مسلمانان فرود آمد به یثرب مهاجرت فرمود و در آنجا نخستین سرای اسلام به صفحه خاک به وجود آمد و همانا که این رویداد برای ظهور دولت اسلامی (۴) اذن و اجازتی بود و رسول الله نخستین کس بود که آن را به وجود آورد.

ابن سعد در طبقات گوید: «وقتی آن هفتاد تن از محضر رسول الله بیرون رفتند، خشنودی در چهره روشنش پدیدار بود و خدای او را قدرت و قومی مهیا فرمود که هم مردان کارزار بودند، هم تعدادشان بسیار بود، هم مردمی بودند کمک رسان. وقتی مشرکان دانستند که مسلمین می خواهند از آن دیار بیرون روند، درباره آنان چنان آزار و شکنجه ای روا داشتند که تا آن روز هیچکس مانند آن را ندیده بود پس، اصحاب ازین واقعه بر حضرت (ص) شکایت بردند و رخصت طلبیدند تا از آن دیار هجرت اختیار کنند.

آنگاه حضرت رسالت (ص) فرمود: «شما را از سرایی که به آنجا

هجرت خواهید کرد آگاهی دهم و آن یثرب است. پس هر کس بر آنست که ازین دیار بیرون رود به سوی آنجا حرکت کند» و قوم آگاه گردیدند و موافقت کردند و با یکدیگر تبادل نظر نمودند و از شهر بیرون رفتند و آن کار را پنهان داشتند (۵)

رسول اکرم (ص) به سوی امام علی بن ابی طالب رفت و به او فرمان داد که پس از عزیمت او به مکه برود و ودیعه های مردم را که نزد رسول اکرم می باشد به صاحبان آن بازگرداند (۶)

آن شب که نبی اکرم (ص) مهاجرت فرمود، شبی تاریک بود و مشرکان بر در خانه رسول الله اجتماع کردند و در صدد قتل آن رسول مکرم برآمدند.

رسول خدا زان پس که علی در بستر او خفت ازو جدا گردید و از میان مشرکان بیرون رفت و خدای، خوابی موقت بر آنان چیره ساخته بود و رسول خود را اطمینان داده بود که هیچ شری از مشرکان به او نرسد (۷).

همینکه رسول اکرم به یثرب رسید و در آنجا اقامت گزید، استوار و پای بر جا به تشکیل مجتمع اسلامی روی آورد و در آن مجتمع جدید، به عنوان نخستین قائد، زمام شئون سیاسی و اقتصادی و اداری و داوری را که به فرمانروایی بر آن جمع ارتباط داشت در دست گرفت.

پس از آنکه اسلام در مدینه ریشه دوانید، به رویارویی با مشرکان و جهاد مبادرت فرمود تا نیروی جاهلیت را که در قریش تجسم یافته بود مورد هجوم قرار دهد و خطر و تاثیر آن را از دعوت اسلامی دور کند و از میان بردارد.

همانا که رسول خدا (ص)

وقتی با مشرکان و یهود روبرو می گردید، - درین مرحله - بسی قاطع و استوار بود و مساله حکومت بین اسلام و جاهلیت، موضوع کشاکش و جنگ بود و هر جا که امر ایجاب می کرد، زور و فشار و سختگیری بکار می رفت.

موضع رسول اکرم در مورد آینده دعوت

اشاره

درین مبحث بایـد، مساله ای بزرگ و مهم را که مسلمانان در آن اختلاف کرده انـد، بررسی کنیم. این مساله، جانشینی نبی اکرم (ص) و آینده دعوت و رهبری آن پس ازو می باشد. بایـد موضع رسول اعظم را کـه دریـن بحث به تحقیق آن می پردازیم، طوری باشد که نتیجه از آن به دست آوریم و مساله دعوت راکه او (ص) رهبری آن را عهده دار بود، باید رسیدگی کرد و از شکل گیری آن اجتماع و نوع و شرایطی که مردم در جو آن می زیستند، نتیجه منطقی گرفت.

پیامبر بزرگوار پیش از وفات می دانست که اجل نزدیک است و در «حجه الوداع» با وضوح این مطلب را باز گفت (۸) مرگ او را غافلگیر نکرد و وفات وی (ص) ناگهانی نبود. پس فرصت کافی داشت تا در مساله آینـده دعوت پس از خود بیندیشد. حتی اگر عامل ارتباط غیبی را هم در نظر نگریم و از رعایت الهی و آگاه شـدن از طریق وحی نیز چشم بپوشیم، باز می بینیم که آن رسول قائد (ص) از نزدیکی رحلت خویش آگاه بوده است.

در پرتو این اطلاع می توان دانست که نبی اکرم آینـده دعوت را به روشـنی می دیده و یکی از سه راه ممکن را در پیش روی داشته است.

راه نخست

اشاره

رسول اکرم می توانست در مورد آینـده دعوت موضع منفی اتخاذ کنـد ودر رهبری دعوت و توجیه آن به زمان زندگانی خود اکتفا ورزد و آینده را به اوضاع و احوال و تصادف واگذارد.

این عمـل منفی را نمی تـوان در مـورد نـبی اکرم (ص) فرض کرد زیرا چنین نحوه عمـل از یکی از دو امر ناشـی می گردد که هیچیک با حضرت تناسب نداشته

است.

مساله اول

اعتقـاد به این مطلب که برخورد سـلبی و منفی و اهمـال در مورد آینـده دعوت تـاثیری نـدارد و امتی که بزودی در محیطشـان دعوت واقع می گردد می تواند از دعوت پشتیبانی کند و جلوگیری از انحراف را تضمین نماید.

به عبـارت دیگر ممکن است چنین پنـداشت که از نظر رسـول اکرم (ص) جـای نگرانی نبوده است که دعوت پس از او از بین برود بلکه حضرتش یقین داشته است که امت دعوت صحیح را ادامه خواهد داد و از انحراف جلوگیری خواهد کرد.

بر واقعیت چنین اعتقـادی دلیلی در دست نیست، بلکه طـبیعت امور بر خلاـف آن دلاـلت دارد، چه دعوت به حکم این بود که در آغـاز، عملی دگرگـون کننـده و انقلاـبی بوده است و هـدفش سـاختن امت و از بیـخ و بن برکنـدن همه ریشه هـای دوران جاهلیت بوده است. پس وقتی ساحت اجتماع از رهبر آن تهی مانـد و قائد آن اجتماع را بدون هیچگونه برنامه ریزی ترک می کرد آن جامعه در معرض بزرگترین خطر قرار می گرفت.

الف: در چنین وضع، خطرهـایی ظـاهر می شـد که طبیعتا از روبرویی با خلاء، بـدون هیچگونه برنامه ریزی سابق سرچشـمه می گرفت. به عبـارت دیگر خطری وجود می یـافت که از طبیعت روبرو شـدن با خلاء برنامه نداشـتن از قبل حاصل می گردیـد و امت را وا می داشت در سایه آن مصـیبت بزرگ یعنی از دست دادن نبی اکرم موضعی فوری اتخاذ کند و هیچ مفهوم و روش قبلی برای این کـار نـداشت و خلاـصه وقتی امت بـدون داشـتن برنامه، با فوت نبی اکرم (ص) مواجه می گردیـد، دست و پای خود را گم می کرد و در کار خود فرو می ماند.

ب: خطر دیگر اینکه

در چنـان مـورد، مکتب به درجه ای نرسیده بود که روشـی را که بایـد برای حفـظ دعوت اتخـاذ کرد برای رسول اکرم (ص) تضـمین کند ودر چهار چوب مکتب برای دعوت، هماهنگی تامین شود و بر تناقضاتی که بر اساس تقسیم مهاجران و انصار یا قریش و سایر عرب یا مکه و مدینه در زوایای نفوس مسلمین کمین کرده بود، غلبه یابد.

ج: خطر دیگر از وجود گروهی ناشـی می شـد که تظاهر به اسـلام می کردند و در پشت نقاب اسـلامی پنهان شده بودند و در حیات نبی بزرگوار، پیوسته با اسلام دشمنی می ورزیدند.

وقتی تعداد بسـیاری از کسانی را که پس از پیروزی اسـلام تسلیم شدند و از ناچاری اسلام آوردند، بر آن دشمنان بیفزائیم می توان خطری را که این گروهها توانسـتند ایجاد کننـد تخمین زد. زیرا پس از فوت نبی اکرم ناگهان فرصتی یافتنـد تا به فعالیتی گسترده دست زننـد و می توانسـتند در جـامعه ای که از رهبری و رهبر خـالی مانـده بود و در ساحتی از قائـد تهی، به فراغ بال ترکتازی کنند.

بعلاوه خطرهایی مثل قـدرتها و کشورهای دور و نزدیک از خارج دعوت را تهدید می کرد. لذا خطرناک بودن وضـعیت پس از وفات نبی اکرم (ص)

چیزی نبود که از نظر رهبری که کار عقیدتی انجام می داد پنهان باشد، چه رسد از نظر خاتم الانبیاء.

اگر ابو بکر به این معنی که پس از او امت و جامعه اسـلامی در باب جانشینی خلافت در تفرقه نیفتد مستمسک نمی شد، مردم به سـوی عمر هجـوم نمی کردنـد و امیر المؤمنین گویـان نمی گفتنـد: از عـدم وجود جانشـین و خلیفه در میـان امت - علیرغم مرکزیت سیاسی و اجتماعی که امت اسلام پس

از وفات نبی اکرم تا حدودی به دست آورده بود. بیندیش و خلافت را بپذیر. واز طرفی عمر نیز با وجودی که خطر را احساس می کرد، شش نفر را تعیین نمی کرد که خلافت را بین خود به مصالحه گذراند.

ابو بکر شخصا و وجدانا از شتابی که از پذیرفتن خلافت به ظهور رسانیده بود پوزش می خواست و عمر نیز در باب بیعت با ابوبکر گفت: بیعت با او اشتباهی بود که خداوند ما را از شر آن محفوظ داشت (۹).

با اینهمه بدیهی است که رهبر دعوت و پیغامبر اکرم، طبیعت موضع و خواستهای عمل و دگرگون سازی را که امت بر عهده داشت که بنا بر تعبیر ابوبکر تازه از قید جاهلیت رسته بود، و خطر منفی مسئله را پیش از همه ادراک می کرد، بهتر از همه می فهمید و عمیقتر از همه در می یافت.

مسئله دوم

ممکن است چنین تصور کرد که رهبر در مقابل آینده دعوت و دگرگون سازی اجتماع پس از وفات خود اهمیتی نمی داده است و روش منفی به کار می برده است و با وجود توجه به خطر این روش منفی، برای حفظ دعوت در مقابل خطر مزبور کوشش نمی کرده و سعی نمی نموده که این دعوت را استوار کند واز خطر مصون بدارد. چه، او به دعوت با نظر مصلح می نگریست و جز این نمی خواست که فقط تا وقتی زنده است آن را محافظت کند تا از آن مستفید گردد و از دستاوردهای آن سود جوید. جز این چیزی را مهم نمی شناخت وبه پشتیبانی آینده دعوت پس از وفات خود عنایتی نداشت. خلاصه می توان چنین تصور کرد که او توجهی نمی فرمود که روزگار آینده از

دعوت او پشتیبانی می کند یا نه و پس از وفات او بر سر دعوت چه خواهد آمد.

در چنین موردی، حتی اگر به کیفیت نبوت نبی اکرم و ارتباط او با خدا نیز توجه نکنیم و او را مانند دیگر رهبران مکتبی فرض کنیم، باز هم این تفسیر درباره آن بزرگوار صدق نمی کند. چه تاریخ رهبران مکتبی هیچکس را مانند رسول قائد (ص) از حیث اخلاص و از خود گذشتگی برای دعوت و فداکاری و قربانی کردن خویشتن در راه هدف تا واپسین دم زندگانی نمی شناسیم در حالی که در بستر مرگ بود، در اندیشه میدان جنگ به سر می برد و برنامه آن را تنظیم کرده بود و سپاه اسامه را برای داخل شدن در میدان جنگ آماده فرموده بود (۱۰).

پس، وقتی رسول اکرم در قضیه ای از قضایای جنگی که به دعوت مرتبط بود، تا این درجه صرف اهمیت کرده باشد و در نفس های واپسین برای حفظ و گسترش دعوت در اندیشه باشد، چگونه ممکن است تصور کرد که از آینده دعوت غمی نداشته است و برای حفظ و سلامت دعوت پس از درگذشت خود، از خطرهایی که انتظار رویداد آن می رفت، برنامه ای تنظیم نکرده باشد؟.

پس قائد اعظم دور از این فرض است که در مقابل آینده دعوت موضع منفی اتخاذ فرموده باشد. پیغمبر (ص) آنگاه که ارتحال را احساس فرمود، حالی که در سرای او مردانی از جمله عمر بن خطاب حاضر بودند فرمود:

«استخوان کتف و دوات برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم تا پس از من گمراه نگردید (۱۱)».

این کوشش پیامبر که در نقل و صحت آن اتفاق حاصل است با کمال

روشـنی دلالت بر این می کنـد که او (ص) به خطرهای آینده می اندیشـید و عمیقا به ضـروری بودن برنامه داشـتن برای حفظ امت از انحراف و برای پشتیبانی دعوت از متلاشی شدن و نابودی توجه داشته است.

پی نوشتها

۱ - حج گذاران روز دهم ماه ذو الحجه الحرام باید در (منی) وارد شوند و در آنجا چند سـنگ زدن به شـیطان سوم (به سـتون سوم که نمودار شـیطان است). سـپس قربانی کردن و سوم تراشـیدن سـر در شب یازدهم مکلف اند در (منی) بیتوته کنند یعنی شب را بروز آوردنـد و جز این کاری ندارند. فردای آن شب که روز یازدهم است فقط یك وظیفه دارند و آن سـنگ زدن به هر سه شـیطان است (هر سه علامت و نمودار شـیطان که در صورت سـتونی کوچك نشان داده میشوند). دیگر اینکه تا غروب آفتاب کاری ندارنـد. آن شب که شب دوازدهم است نیز بایـد از (منی) بگذراننـد (البته روز می توانند بیرون روند) فردای آن شب روز دوازدهم است و باز وظیفه دارنـد که به سوی سه شـیطان سـنگ پرتاب کنند و تا ظهر در (منی) باشـند. آنروز تا ظهر در (منی) میماننـد و ظهر از آنجـا بیرون می رونـد. این سه روز (دهم و یـازدهم و دوازدهم ذی الحجه) ایـام تشـریق نام دارد. عقبه نیز مربوط به سنگ انداختن به شیطان است و (جمره عقبه) اصطلاح آن است و چنانکه گفتیم به سه نمودار شیطان سنگ پرتاب می کنند و به آنها جمره اولی و جمره وسطی و جمره عقبه (شیطان سوم) گویند. (م)

۲ - در باب زندگانی مصعب بن عمیر به کتاب فقه السیره از دکتر البوطی، ص

۱۶۶ مراجعه شود.

۳ – سیره ابن هشام و طبری.

۴ – سیره ابن هشام و طبری.

۵ – سیره ابن هشام و طبری.

۶ – ماخذ سابق.

۷ – فقه السیره، البوطی، ص ۱۸۵ «

۸ – درین بحث به مطلبی در کتاب «بحث در ولایت» نوشته محمد باقر صدر ارجاع میدهیم.

۹ – تاریخ طبری، ج ۳ ص ۲۰۰ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶ ص ۴۲.

۱۰ – به کامل ابن اثیر و دیگر ماخذ مراجعه شود.

۱۱ – این حدیث را شیعه و اهل تسنن هر دو نقل کرده اند. مسند احمد، ج ۱ ص ۳۵۵ و صحیح مسلم، ج ۲ و صحیح بخاری، ج ۱

راه دوم

این بود که رسول قائد برای آینده دعوت پس از وفات خود برنامه ای معین کند و موضع ایجابی و مثبت اتخاذ فرماید و سرپرستی دعوت و رهبری امت را بر پایه نظام شوری در نخستین نسل مکتبی بنیان گذارد تا پس از او اساس حکومت بر کشور و محور رهبری دعوت، در خط پیشرفت آن برقرار گردد.

این فرضیه نیز به دلایل زیر پذیرفتنی نیست:

۱ – اگر نبی اکرم نسبت به آینده دعوت پس از خود، موضع ایجابی و مثبت اتخاذ می فرمود، هدف وضع نظام شورایی را پس از وفات خود دنبال می فرمود و رهبری شوری را به کسی می داد که از آن شوری برخاسته باشد.

پس بدیهی ترین امر این بود که رسول اکرم، به آگاه کردن امت و کسانی که نظام شوری را می خواستند، به بیان حدود و تفاصیل آن می پرداخت تا به آن یک شکل و نظام مقدس بدهد و جامعه اسلامی را از لحاظ فکری طوری آماده کند که آن

نظام را بپـذیرد. بخصوص که اجتماع آنروز طوری زنـدگانی می کرد که روش قبیله ای و عشیره ای داشت و در آن، قدرت و ثروت و عامل وراثت تا حد زیادی حکومت می کرد.

به آسانی می توان دانست که نبی اکرم کـار آگاه کردن به نظام شوری و جزئیات قانونی آن را بررسی نمی فرمود و اگر کار مزبور صورت واقعی می گرفت طبیعی چنین بود که در احادیث ماثور، یعنی حدیثهایی که صـدور آن از جانب معصوم مسلم باشـد منعکس میگردیـد و در ذهن امت یـا دست کم در ذهن نسـل پیشـتاز امت که مکلف بود نظـام شوری را اجرا کنـد، این معنی، شـکل و واقعیت خـارجی می یـافت. درین معنی، موضع ابو بکر را به تاکیـد باز می گوئیم. وقتی بیماری او شـدت یافت کار را به عهـده عمر بن خطاب گـذاشت و به عثمان فرمان داد که آنچه می گوید بنویسد و او چنین نوشت: «اما بعد، همانا که من عمر بن خطاب را مسئول کارهای شما قرار دادم پس سخن او را گوش کنید و از اواطاعت نمائید.»

عبد الرحمن بن عوف نزد او رفت و گفت ای جانشین رسول الله چونی؟

گفت: وقتی دیدیـد مردی از شـما را برای امور شـما برگزیـدم، بـاد در بینی تـان افتاد و هر یک این مقام را برای شـخص خود خواستید» (۱). از این سبک جانشین کردن و این پشت کردن به مخالفان، واضح است که خلیفه فکر نمی کرد که نظام شوری دارای تعقل باشد!و تعیین کردن خلیفه را حق خود میدانست و می پنداشت که قبول تعیین او بر مسلمین واجب است.

همچنین عمر حق خود میدانست که خلیفه تعیین کند و بر مسلمین قبول آن را

تحمیل نماید بی آنکه برای دیگر مسلمانان در انتخاب کردن خلیفه هیچ حقی قائل باشد.

راهی که خلیفه اول و دوم برای جانشینی رسول الله برگزیدند و پذیرفتن مسلمانان آن راه را و روحیه عمومی که بر منطق مبارزه کنندگان برای خلافت در روز سقیفه حکومت می کرد و ابراز تاسف ابوبکر در آن روز که به خلافت رسید، از اینکه چرا از نبی اکرم نپرسیدند که پس از آن بزرگوار چه کسی متصدی کار مردم گردد (۲)

اینها همه این مطلب را تا حدی روشن میگردانند و جای تردید باقی نمی گذارد که پس از وفات رسول اکرم (ص)، نسل پیشتاز اصلا به شوری نمی اندیشید و رای شوری را نمیپذیرفت و هیچ تصوری درباره آن نظام نداشت.

۲ - اگر نبی اکرم مقرر می فرمود که از نسل نوخاسته اسلامی مهاجران وانصار از یاران او پس ازو، سرپرست دعوت و مسئول پیوند دادن کار دگرگونسازی گردند، این نکته رسول اکرم را ناچار می ساخت، نسل مزبور را با مسائل رسالت و فکر گسترده مجهز کند تا بتواند عمیقا بیاندیشد و در پرتو تامل و اندیشه اطلاعات موجود را با واقعیت تطبیق دهد و آن را وارسی نماید و دشواریهایی که دعوت در جریان استمرار و پیشامد با آن، روبرو میگردید، حل کند. بخصوص وقتی می بینیم که رسول الله بود که سقوط کسری و قیصر را مژده داد. پس میدانست که در آینده، اسلام به فتوحات بزرگ دست خواهد یافت و در حدی وسیع جهانگشایی خواهد کرد و بزودی امت اسلام با مسئولیت آگاه ساختن گروههائی!۵۱ مواجه خواهد شد که به اسلام میگروند و باید امت را از خطرهای آن گسترش ایمن

سازند و احکام شریعت را در سرزمینهای مفتوح با واقعیات آن منطبق سازند و مردم را از آن احکام مطلع گردانند.

با اینکه نسل نوخاسته، نسلی بود که دعوت را به ارث برده بود و برای قربانی شدن بیش از همه نسلها استعداد و آمادگی داشتند، با این همه نشانه ای از آمادگی مخصوص که برای سرپرستی دعوت، به آگاهی وسیع و عمیق مفاهیم آن ضرورت داشت نمی بینیم.

باید توجه داشت که همه نصوصی را که صحابه از پیامبر در زمینه تشریع نقل کرده اند از چند صد حدیث تجاوز نمی کند در حالیکه شماره صحابه چنانکه تواریخ نوشته اند، بیش از دوازده هزار تن نبوده است و معروف است که یاران رسول (ص) از آغاز کردن به پرستش از آن بزرگوار خودداری می کرده اند تا یکی از آنان وقتی، عربی از خارج از مدینه به خدمت حضرت می رسید و پرسشی می کرد، آنان نیز فرصت را غنیمت شمرده و فرا می گرفتند و هیچ اتفاق نیفتاد که از مطلبی که تا آن وقت روی نداده بود از حضرت پرسشی کنند.

عمر خطاب گوید: کسی را روا نیست از چیزی که روی نداده است پرسشی کند. خدای تعالی جواب هر چه را که باید داده است. وقتی کسی از پسر عمر نیز چیزی می پرسید، پاسخ می گفت که: «از کاری که رویی نداده است مپرس که من از عمر بن خطاب شنیدم که کسی را که از امری می پرسید که واقع نشده بود، لعنت می کرد» (۳)

نیز می بینیم که صحابه از پرسش خود داری می کردند مگر در حدود مشکلاتی که واقع شده بود و ایجاد خطر می کرد. این راه و روش از آماده کردن مکتب بسی دور

بود و به آموزشی گسترده نیاز داشت و مقتضی آگاهی به آن آموزش!۵۲ بود تا مشکلاتی را که در جریان رهبری او عارض شریعت میگردید بتوانند حمل کنند.

رویدادهایی که پس از رحلت رسول قائد پیش آمد، ثابت کرد که نسل مهاجران و انصار، برای حل مشکلات بزرگ که پس از رسول اکرم (ص)، دعوت با آن روبرو گردید، آگاهی کافی نداشتند و فاقد آموزش کافی برای گشودن آن دشواریها بودند و نمی توانستند دستور العمل مقتضی بدهند. معلوم شد که آنان به هیچ وجه سرزمینهای فراوانی را که با فتوحات اسلامی به دست آوردند نمی توانستند از نظر قانونی اداره کنند. حتی خلیفه و دولتمردانی که پشتیبان او بودند نمی دانستند احکام شرعی چیست و نیز نمی دانستند تکلیف اموالی که به دست می گیرند کدام است آیا باید بین جنگ کنندگان تقسیم شود و یاوقف همه مسلمین گردد. چنانکه این مشکل در فتح عراق روی داد. بلکه علاوه بر آنچه گفتیم، می بینیم که نسل معاصر با رسول اکرم (ص) حتی در زمینه امور دینی تصورات روشنی نداشتند. مساله نماز میت عبادتی بود که رسول اکرم (ص)

صدها بار به آن عمل فرموده بود و در حضور همه مشایعت کنندگان و نماز گذاران آن را ادا کرده بود. با وجود این، یاران رسول اکرم ضبط صورت این عبادت را لازم ندیده بودند. به این جهت بعد از وفات نبی (ص) در طرز ادای آن میان آنان اختلاف افتاد (۴) و می بینیم که اصحاب در زمان حیات پیامبر غالبا به شخص بزرگوار او تکیه داشتند و تا وقتی در سایه او می زیستند به ضرورت فرا گرفتن احکام و مفاهیم، به طور مستقیم

توجهی نداشتند.

مطلبی که گفته شد همه دلالت بر این دارد که آگاه ساختن مردم که رسول اکرم در سطح عموم برای مهاجر و انصار به آن مواظبت می فرمود آن ها رابه درجه ای بالا نبرد که رهبری آگاه از نظر فکری و سیاسی آنان را برای!۵۳ آینده دعوت و دگرگون سازی آماده ساخته باشد. بلکه آگاهی تا پایه ای بود که پایگاه مردمی از آن بنیان گیرد و پیرامون رهبری دعوت در حال و آینده حرکت کند.

۳ - هدف دعوت برای دگرگون کردن جامعه و برنامه زندگانی نوین، بنا کردن امتی بود از نو و ریشه کن کردن همه ریشه های جاهلیت و پس مانده آن ها. امت اسلامی به عنوان کل امت، در سایه آن عمل دگرگون سازی جز در یک زمان کوتاه، قرار نداشت و آن زمان برای خوگر شدن به منطق عقاید مکتب و دعوت برای دگرگون سازی کافی نبود تا نسل را به درجه ای از آگاهی موضوعی برساند و او را از باقی مانده افکار گذشته برهاند و برای فرا گرفتن اطلاعات برنامه جدید و آماده ساختن و شایسته کردن او برای سرپرستی مکتب و تحمل مسئولیات دعوت و عمل دگرگون سازی بدون رهبر، مهیا سازد.

بلکه منطق رسالت عقیدتی چنین ایجاب می کرد که امت در زمانی طولانی تراز روزگاری که بر او گذشت، با توجیهات عقیدتی آشنا گردد تا بتواند به سطح چنان سرپرستی ارتقاء یابد.

اما در آن وقت، می بینیم در خلال نیم قرن یا کمتر، در جریان فعالیت نسل مهاجران و انصار، بر پیشوایی دعوت و سرپرستی آن چه گذشت. هنوز ربع قرن از اسلام نگذشته بود که خلافت را شده آغاز شد و

بنای تجربه اسلامی زیر فشار و ضربات دشمنان دیرینه اسلام فرو ریخت. زیرا دشمنان توانستند رفته رفته نفوذ کنند و رهبری ناآگاه را غافلگیر نمایند. سپس آن رهبری را با زور و فشار به دست آورند و امت را وادار به اطاعت و فرمانبری از رهبری خود کنند تا رهبری را به سلطنت موروثی تبدیل سازند و کرامت های انسانی را ویران کنند و آزادگان و نیکوکاران را بقتل رسانند و حدود الهی را معطل گذارند و اموال و غنائم جنگی و آبادی ها و زمین ها و مزارع بین بصره و کوفه گلستان قریش گردد و خلافت بازیچه بنی امیه شود.

راه سوم

توضیح

و آن تنها راهی بود که در پرتو شرایط دعوت و روش نبی اکرم (ص) هماهنگی داشت و معقول می نمود و آن راهی بود که نبی اکرم (ص) در آینده دعوت پس از وفات خود آن را موضع مثبت می دانست.

پس، به فرمان خدای سبحان شخصی را برگزید که عمق وجودش در هستی دعوت شکل گرفته بود. او را با امور مکتب آشنا ساخت و به او آمادگی رهبری داد تا نماینده و نمودار رهبری فکری و سیاسی گردید تا پس از رسول اکرم (ص) پایگاه های مردمی آگاه امت را رهبری فرماید و زیربنای مکتبی امت را بسازد. پس اینک می بینیم که این راه منحصر و یگانه ممکن بود که سلامت آینده دعوت و محفوظ ماندن تجربه را از انحراف در خط پیشرفت آن تضمین کند و چنین بود!

نصوصی که به تواتر از حضرت رسول اکرم (ص) رسیده است دلیل آن است که امام علی، آمادگی مکتبی و آموزشی مخصوص او را بر عهده گرفت که وی

را برای مرجعیت فکری و سیاسی آماده سازد و آینده دعوت و رهبری امت را پس از خود، از نظر فکری و سیاسی به او بسپارد.

این روش تفسیری است به راهی که رسول اعظم خود اتخاذ فرمود و طبیعت امور او را واداشت تا این روش را برگزینند چنانکه سابقا نیز گفتیم.

شخصی که نامزد آماده کردن مکتب رهبری و اداره فکری و سیاسی امت بود، جز علی بن ابیطالب (ع) کس دیگری نبود که عمق وجودش اساس و پایه دعوت باشد و او در جریان آن مبارزه دشوار و پر از سختی، نخستین مجاهد راه دعوت بود و در برابر همه دشمنان و همه دشواری ها که به اسلام روی نمود، قد برافراشت.

او تربیت شده رسول خدا بود که در خاندان او به جهان چشم گشوده بود و در سایه حمایت او رشد کرده بود و فرصتهای همکاری با او و استواری در خط او آنچنان برای او آماده گردید که برای هیچکس دیگر چنین روی نداده بود.

شواهد زندگانی نبی اکرم (ص) و امام علی (ع) گویای آن است که نبی اکرم (ص) امام را به طوری مخصوص مکتبی بار آورد و درین راه بسی کوشید.

رسول اکرم (ص)، امام را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هنگامی که امام ازو پرسشی می کرد به او کمک فکری می نمود و ساعت ها با او به خلوت می نشست و دیده اش را به مفاهیم مکتب و دشواری های راه و برنامه های کار می گشود و تا فرجامین روز زندگانی شریف خود چنین بود.

حاکم در مستدرک به سند او از ابو اسحاق چنین روایت کرده است: «از قثم

بن عباس پرسیدم: علی از رسول خدا چگونه ارث برد؟ پاسخ داد: او از حیث نزدیکی به رسول خدا در نزد ما از همه پیش بود و از نظر پیوند عمیق از همه ما بیش». نسایی از امام (ع) نقل کرده است که فرمود: «هر چه از رسول الله می پرسیدم پاسخ می داد و هر گاه خاموش می شدم او به سخن آغاز می فرمود.» حاکم نیز در مستدرک این روایت را آورده است. امیر المؤمنین در خطبه خود پیوند یگانه خود را با رسول اکرم و عنایت او را به آماده ساختن و تربیت خود توصیف می کند: «همانا موضع مرا نسبت به رسول الله از حیث نزدیکی بسیار و منزلت مخصوص می دانید ... و من چون شتر بچه ای که بدنبال مادرش رود، او را پیروی کردم و هر روز از اخلاق خود، علمی بر من آشکار می کرد و به من فرمان می داد که ازو پیروی کنم. او هر سال به کوه حرا می رفت و من نیز او را می دیدم و هیچکس دیگر جز من او را نمی دید. در آن روزهای نخستین اسلام، جز رسول الله و خدیجه در یک خانه فراهم نمی آمدند و من سومی آن ها بودم. نور وحی و رسالت را می دیدم و بوی خوش نبوت را می بوئیدم.» روایات بسیار زیاد حاکی از این است که از جانب نبی اکرم برای آمادگی آن امام برای شناخت مکتب، اقدام شده است. امام پناهگاه و مرجع گشودن هر مشکلی بود که در آن وقت حل آن مشکلات به عهده رهبری حاکم بود.

در تاریخ اسلامی در عهد خلفای چهارگانه، حتی یک واقعه را نمی شناسیم که امام به دیگری رجوع

کرده باشد تا با عقیده اسلامی در آن باب آشنا شود و راه چاره جویی موضوع هایی که پیش می آمد، فراگیرد. در صورتی که در تاریخ، ده ها واقعه را می شناسیم که با وجود اینکه حکومت و رهبر وقت می کوشید به امام مراجعه نکند، اما مجبور می شد که برای حل آن مسائل به حضرت او (ع) مراجعه نماید.

شواهد بسیار در دست است که رسول اکرم (ص)، امام علی را برای رهبری دعوت پس از خود مهیا می فرمود.

رسول اعظم از برنامه خود در واگذاری رهبری رسمی فکری و سیاسی بر عهده امام علی (ع) مردم را آگاه می فرمود و شواهد فراوان ازین معنی در دست است. منجمله «حدیث الدار» و حدیث ثقلین (۵) و حدیث المنزله (۶) و حدیث غدیر (۷) و ده ها نص (۸) نبوی دیگر.

پی نوشتها

۱ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۲۶ - ۱۲۷.

۲ - شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۶ - ۹!

۳ - سنن دارمی، ص ۵۶.!

۴ - برای اطلاع بیشتر به «عمده القاری»، ج ۲ ص ۱۲۹ مراجعه شود.!

۵ - نقل از کتاب کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق ابر جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی مترفی به سال ۳۸۱ هجری قمری صفحه ۲۳۹: حدثنا محمد بن عمر قال حدثنی الحسن بن عبد الله بن محمد بن علی التمیمی قال حدثنی ابی قال حدثنی سیدی علی بن موسی بن جعفر بن محمد قال حدثنی ابی عن ابیه جعفر بن محمد عن ابیه محمد بن علی عن ابیه علی عن ابیه الحسین عن ابیه علی صلوات الله علیهم قال، قال النبی صلوات الله و سلامه علیه، انی تارک

فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض. این حدیث از سلسله راویان متعدد دیگر نیز نقل شده است و مضمون همه آنها یکی است گاهی در الفاظ اختلافاتی دارد و همه در کتاب مزبور ذکر شده است. در روایتی دیگر چنین است: انی خلفت فیکم الثقلین ... در روایت دیگر: انی تارک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا: کتاب الله و عترتی اهل بیتی ... در آخر روایتی که از ابوذر نقل شده است که جمله آمده است: ... و ان مثلهما فیکم کسفینه نوح من رکب فیها نجا و من تخلف عنها غرق.!

از زید بن ارقم قم نقل شده است که حضرت رسول اکرم (ص) در بازگشت از سفر حجه الوداع در غدیر خم این سخنان را فرمودند. در اصول کافی تالیف ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی مستوفی بسال ۳۲۹ هجری قمری در کتاب ایمان و کفر صفحه ۱۵۳ نقل از حضرت امیر المؤمنین صلوات و سلامه علیه ذکر شده است. قال رسول الله صلی الله علیه و آله فی آخر خطبته یوم قبضه الله عز و جل الیه «انی قد ترکت فیکم امرین لن تضلوا بعدی ما ان تمسکتم بهما: کتاب الله و عترتی اهل بیتی فان اللطیف الخبیر قد عهد الی انهما لن یفترقاحتی یردا علی الحوض ... (م).

۶ - حدیث منزله: انت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی.

۷ - حدیث غدیر: من کنت مولاه فهذا علی مولاه، اللهم و ال من و الاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من

خذله (م).

۸ – برای دیدن نصوص و کسب اطلاع بیشتر به «مراجعات» نوشته سید عبد الحسین شرف الدین مراجعه شود.!

فصل ۲ پیشوایان (ع) و روش آنان در جامعه

مرحله نخست

اشاره

$$$و آن مرحله ای است که رهبری مکتب برای روبروشدن با انحرافی که پس از وفات رسول اکرم (ص) در امت اسلام روی داد، در آن مرحله واقع گردید. پس پیشوایان (ع) این مرحله به شکل اساسی، شخصا رویارویی و جبهه گیری با این صدمه را بر عهده گرفتند و مسئول حفظ امت از آن صدمه بودند و به نگاهداشت اسلام به عنوان شریعتی مداوم و جاویدان عمل کردند بی آنکه تحریفی بر آن دست یابد. اگر چه محافظت اسلام را به عنوان مجتمع و دولت ممکن نمی دانستند ولی بهرحال آن را به منزله شریعتی پایا و مداوم محفوظ نگاه داشتند و چاره اندیشی امور مزبور از وظائف امام علی (ع) و دو فرزندش حسن و حسین (ع) بود که به امام سجاد (ع) ختم می گردید. محور فعالیت آن ها، شامل برنامه ریزی و رعایت همه احتیاطهای ممکن برای محدود ساختن و از بین بردن صدمه انحراف و نگاهداری اسلام می بود.

امام علی بن ابیطالب

مقدمه

(۱) پیش از گفتار در مواضع امام (ع) از لحاظ رویدادها و کیفیت بررسی و حل آنها، بر ما است که هر چند به اختصار، از آن شرایط اجتماعی و سیاسی که پیش از حکومت او پیش آمده بود وقوف یابیم، و از آنچه برای امت مسلمان آغاز گردید و انحراف صریح از مبادی اسلام و از تعلیمات آن که برای امت اتفاق افتاد، آگاه گردیم. ممکن است این تحول و انحراف را از آغاز نیمه دوم دوران عثمان بن عفان با وضوح بیشتر ملاحظه کنیم. این انحراف، خود بعدها اساس شرایط و ملابسات اجتماعی و سیاسی گردید که امام علی (ع)

در آن می زیست و

از لحظه نخست که زمام مسئولیت خلافت را در دولت اسلامی بر عهده گرفت، برای نگاهداری امت در مقابل صدمه انحراف و بازگشت مردم از آن انحراف به حیات گرامی اسلامی کوشید.

اینک به مهمترین رویداد مزبور و شرایط اوضاع و احوالی اشارت می کنیم که در ایجاد تطورات بزرگ در عهد عثمان سهمی به سزا داشت و آثار ناپسند آن در ایام خلافت امام علی همچنان باقی بود (۲).

منطق سقیفه

منظور ما از منطق سقیفه، روح قبیله ای است که بر منطق مبارزان جنگجو برتری داشت و بر آن حکومت می کرد و قدرت را برای هر یک از آنان تثبیت می نمود و با انحصار قدرت برای آنان و عدم مشارکت دیگران در حکومت روبرو بود و موجبات وراثت را به وجود آورد و آمادگی بسیاری از انصار را برای پذیرفتن دو خلیفه، یکی از انصار و دیگری از مهاجران را در پی داشت.

چندان که هر جناحی می پنداشت که برای در دست گرفتن زمام حکومت بیش از دیگران استحقاق دارد (۳). در آن روز، علی بن ابیطالب (ع) و دیگر یاران رسول خدا به علت اشتغال به غسل جسد مقدس نبی اکرم (ص) که هنوز به دفن آن کالبد پاک نپرداخته بودند، از آن گروه دور بودند (۴).

عمر با شتاب به سوی ابو بکر به سقیفه رفت تا در کار خلافت مشورت کند. هنگامی که امام علی (ع) خبر یافت بیعت را نپذیرفت. انصار نیز با او، آن را رد کردند و مدت شش ماه کامل از بیعت خودداری نمودند و امام علی (ع)

اجتماع سقیفه را که در غیاب او فراهم آمده بود توطئه تلقی فرمود.

این روح قبیله ای و

قومیت بود که در میان مسلمین آغازگر فتنه شد (۵) و عمر به این نکته تصریح کرد و چنین گفت:

«همانا بیعت با ابو بکر امری ناروا بود. خدا شر آن را رفع فرماید واگر کسی به مانند آن بیعت عمل کند او را بکشید، هر جا کسی با دیگری بدون مشورت مسلمین بیعت کند همانا که او را فریفته است و واجب است تا هر دو به قتل رسند (۶).

روش عمر در عطایا

(۷) در زمان رسول اکرم (ص)، عطای از بیت المال میان مسلمانان به حصه مساوی بخش می گردید و در عصر ابو بکر نیز چنین بود. اما عمر در میزان سهمیه مسلمانان به برتری و تفاوت قائل گردید به این نحو که، سابقین را بر غیر سابقین در اسلام برتری داد و مهاجران قریش را بر غیر آنان از مهاجران و همه مهاجران را بر انصار و عرب را بر عجم و مولا را به زیر دست برتری نهاد (۸).

به این ترتیب عمر اختلاف طبقاتی را در جامعه اسلامی پایه گذاری کردو آتش اختلاف را بین «ربیعه» و «مضر» و میان «اوس» و «خزرج» برافروخت (۹) ...

و کشمکش نژادی را بین عرب و عجم و بنده و مولی (۱۰) به وجود آورد. حتی عمر در پایان عمر به خطرناکی روش خود متوجه گردید و تصمیم خود را به رجوع به مبداء یکسانی و برابری در عطا ابراز کرد و گفت: «اگر امسال زنده مانم در میان مردم مساوات برقرار می کنم و سرخ را بر سیاه برتری نمی دهم و عرب را بر عجم فضیلت نمی نهم و آن سان می کنم که رسول خدا (ص) و ابوبکر به آن

عمل کردند (۱۱).

شورا

منظور ما از «شورا» طریقه عمر است در برگزیدن شش تن از قریش و مقدم داشتن آنان بر امت مسلمان به عنوان نامزدان خلافت پس از خود (۱۲).

این پیشنهاد در نفوس بسیاری از بزرگان قریش و مردم قبیله های آنان و یارانشان موجب ایجاد بلند پروازیهای سیاسی گردید که آن را حتی در خواب هم نمی دیدند. چه، ملاحظه می کردند که بعضی از آنان که عمر نامزد خلافت کرده بود از هیچ حیث بر اینان مزیت ندارند بلکه بسا امتیاز و برتری که اینان در بسیاری از خصوصیات بر آنان دارند. وقتی امام علی (ع) را که نامزد اکثریت مسلمانان بود از خلافت کنار گذاشتند و عثمان بن عفان را که نامزد اشراف قریش بود نامزد خلافت کردند، بلند پروازیها در اندیشه ها جایگزین گردید و قوت گرفت.

عبد الرحمن بن عوف که خود را از خلافت معذور داشته بود در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزینند.

... از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابو بکرو عمر بیعت کند. اما امام علی (ع) فرمود: «... نه که با جهد و کوشش خود دراین کار می کوشم.»

همین مساله را که از علی خواست، از عثمان نیز طلبید و عثمان در دم با او موافقت کرد ... پس با عثمان به خلافت بیعت کرد.

امام علی (ع) ناخشنودی خود را از نتیجه مزبور با این سخن بیان فرمود:

«هرگز کار مسلمین را تسلیم نکردم (۱۳) و درین ماجرا جز بر من ستم

نرفته است»

آنچه از عاقبت شورا و نتایج آن حاصل آمد، پیدا شدن احزاب و دسته بندیهایی بود که بر دوستیهای شخصی که دارای هدفهای شخصی بود، بنا شده بود و موجبات شکایت و نارضایی مردم را از عثمان و نزدیکان و خاصان او و والیان و نمایندگان او در شهرهای در هم ریخته فراهم آورد. علل دیگر در روش عثمان و چاره جویی های او در سیاست مالی و اداری و اجتماعی، موجب آن شد که کار ناخشنودی مردم چندان بالاـ گرفت که در نتیجه به شورش مردم و کشته شدن عثمان انجامید.

امام علی و موضع او نسبت به شورش بر علیه عثمان

کسی که رویدادهای شورش و خط سیر آن را تا کشته شدن عثمان خلیفه، دقیقا پی جویی کند می بیند که نه شورش مردم دیوانه وار بود نه مردم آشفته و ناراحت و دیوانه وش و کوتاه نظر بودند. بلکه شورشیان بارها کوشیده بودند تا با اولیای امور و هیئت حاکمه از گذرگاه نمایندگانشان تماس حاصل کنند تا خلیفه عثمان را بیدار نمایند و نارضایتی خود را از حکومت و ضرورت چاره اندیشی آن را به او بفهمانند ... و بارها و بارها هیئتهای نمایندگی شهرها به مدینه رفتند و نیازها و خواسته های بسیار داشتند که می خواستند در آنجا باز گویند و نیازهای خود را برآورند. اما هیئت های مزبور هر بار شکست خوردند و کسی به آنان توجهی نمی داشت و بعلاوه مورد توهین قرار می گرفتند و بر آشفته به گرد هم فرا می آمدند و امام علی (ع) بین آنان و خلیفه واسطه می شد و خلیفه بر آنان وعده مساعدت می داد. آخرین رویداد مربوط به هیات نمایندگی مصر بود که همینکه از مدینه بیرون رفتند،

بیدرنگ از مقام عالی کشور به حاکم مصر فرمان داده شد که آنان را گرفته و زندانی کند. شورشیان و معارضان بار دیگر به مدینه باز گشتند و با خشونت و تندی مطالب خود را باز گفتند. این بار از احساسات سوزان و آتشین آنان جلوگیری ممکن نشد.

بلکه همه با اعتراض به آن رفتار ابلهانه و احمقانه، با هم حمله ور گردیدند و خواستار پایان دادن به رنجها و بدبختی های خود شدند.

مطالبی که در پی آن بودند بشرح زیر بود.

۱ – عطا بر اساس برابری صورت گیرد، آن طور که نبی اکرم (ص) عمل می فرمود و از بین بردن سیاست برتری که عمر آن را سنت گذاشت.

۲ – پاک ساختن دستگاه حاکم، بخصوص پیراستن آن از مروان بن حکم و خویشان و نزدیکان متنفذ او و جلوگیری آنان از استفاده کردن از حکومت و اداره نمودن آن.

۳ – ایستادگی با قدرت و قاطعیت در برابر طمع قریش و جلوگیری از جمع آوری ثروت و منصب به وسیله آنان و پایان دادن به آن وضع.

۴ – جلوگیری از ستم و بی حرمتی که فرماندهان بر مردم روا داشتند آنان را خوار و بی مقدارشان می شمردند. آن سان که وقتی ابوذر آنان رابه مبارزه طلبید و از کارهای ناروا منع کرد و به علت رفتار منحرفشان با آنان به مناقشه پرداخت، به سر او آوردند آنچه آوردند.

۵ – تعیین صلاحیت والیان و امیران در باز بودن دستشان در تصرف در خراج و اموال عمومی.

این مطالب به عثمان رسید اما در برابر آن کاری نکرد بلکه در مورد همه خواسته ها، تجاهل ورزید.

کارها هر روز پیچیده تر و

دشوارتر می گردید و مانند آتش که به چوب خشک درگیرد، شعله اش افزون شد. امام علی از پایان کار ترسید و بی درنگ برای گفتگو با عثمان تشکیل جلسه داد و به او گفت: «مردم پشت سر من اجتماع کرده اند و با من در مورد تو به گفتگو پرداخته اند. به خدا سوگند نمی دانم به تو چه گویم و چیزی نمی دانم که تو آن را ندانی و نمی توانم ترا به کاری راه نمایم که آن راه را نشناسی زیرا آنچه را ما می دانیم تو نیز می دانی و ما چیزی بیش از تو نمی دانیم و به چیزی اختصاص نداریم که تو غیر آن باشی.

پس برای خدا جان خود را به پای. چه، به خدا سوگند نابینایی ات از سر کوری و نادانی ات از سر جهل و نادانی نیست. حال آن که راه روشن وآشکار است».

از جمله چیزها که امام (ع) به عثمان گفت این بود که: «معاویه بی آنکه به تو بگوید کارها را فیصله می دهد و تو به این امر آگاهی. او به مردم می گوید، کارهایی را که می کنم به فرمان عثمان است. این اخبار به تو می رسد و همه رابه تو می گویند، اما به معاویه تغیر نمی کنی و بر او خشم نمی گیری».

عثمان گاهی به نصیحت های امام تسلیم می گردید و تصمیم می گرفت کارها را روبراه کند. اما به زودی با بهانه های گوناگون سرگرم می شد و در هیچ صراطی مستقیم نمی ماند و در هیچ رایی استوار نمی گردید. در قبال تردید عثمان، امام علی (ع) گفت: «عثمان نمی خواهد هیچکس او را نصیحت گوید. خویشاوندان ناروا و یاران فریبکار برگزیده است و هیچ یک از آنان نیست مگر

که بر طایفه ای حکومت کنند و خراج از آنان بستانند و به مصرف خود رسانند و مردم آن دیار را به خواری و مذلت کشانند (۱۴)».

عمرو عاص مردم را آشکارا بر ضد سیاست عثمان می شورانید تا جایی که خود را چنین توصیف کرد: «من ابو عبد الله اگر فرصتی به دستم افتد او رامی کشم و اگر چوپانی نیز ببینم او را بر علیه عثمان تحریک می کنم». عایشه به عثمان گستاخی کرد و او را مخاطب ساخت و پیراهن نبی اکرم (ص) را گسترد و به او گفت:

«این پیراهن پیامبر است که هنوز کهنه نشده و نپوسیده است اما سنت او کهنه شد و پوسید».

طلحه و زبیر به حالتی رسیدند که به شورشیان کمک مالی می کردند تابر عثمان تنگ گیرند. شورش همراه با مجموع هیئتهای نمایندگی که از همه جای آمده بودند، گسترش یافت و راه خویش را مانند پلنگ خشمگین ادامه داد.

موضع امام در قبال این شورشیان مانند آتش نشانی بود که همه کوشش خودرا برای آرام کردن شورش آنان و خاموش کردن آتش زبانه کشیده آنان مصروف داشت.

عثمان جز اینکه سه روز از شورشیان مهلت خواست تا پس از آن با آنان انجمن کند و آن اجتماع قاطع و فیصله دهنده کار باشد، کاری نکرد. سه روز سپری گردید و آن جماعت بسیار بر در خانه او گرد آمدند ولی عثمان روی پنهان کرد و مروان بیرون آمده و با کلماتی احمقانه و برتری جوینده به مردم گفت:

«برای چه کاری فراهم آمده اید؟ گویی به چپاول آمده اید.

رویتان زشت باد آمده اید و می خواهید حکومت ما را از دستمان بیرون آورید؟ از اینجا

دور شوید و گرنه بخدا سوگند اگر قصد شما برانداختن ما باشد، واقعه ای به سر شما آید که شما را خشنود نگرداند و از پایان کار راضی نباشید. به خانه های خود باز گردید. بخدا سوگند چیزی را که در دست داریم از دست نمی نهیم و شکست نمی خوریم».

این سخنرانی سخیف به منزله آتش زنه ای بود که شورش را شعله ور ساخت ... عثمان بیدرنگ کس در پی امام علی فرستاد و او از آمدن خود داری فرمود و گفت: «بدان که به آنجا باز نمی گردم» زیرا امام را منطق مروان گران آمده بود که با جمهور مردم در هم فشرده، از طرف خلیفه سخنانی چنان احمقانه و سخیف به زبان راند.

بعلاوه امام میدید که بین مردم و عثمان وساطت کرده و عثمان قول داده است که به شکایات مردم برسد. اما نه برای قول خود ارزشی قائل است نه به وساطت امام (ع) بهایی داده است. امام درین کار سود شخصی نداشت و یقین داشت که عثمان زیر فشار مردم و پاسخ گفتن به تقاضای اصلاحی آنان و کنار گذاشتن مروان و خویشان و نزدیکان خود از دستگاه دولتی، بیچاره گردیده است.

و میدید، با اینهمه فشار، هیچیک از خواسته های مردم صورت عمل به خود نگرفته است بلکه همه وقایع به علائم و آثاری آشکارا تحول یافته است که شورش را قطعی و مسلم میگرداند. باری، بدبختی به اوج رسید و انقلاب با کشته شدن عثمان تحقق یافت.

امام و موضع او در زمامداری

پس از کشته شدن عثمان، چشم شورشیان به امام (ع) دوخته شد و ازو خواستند تا زمام فرمانروایی را به دست گیرد. اما او از قبول خود داری کرد.

این خود

داری از این رو نبود که در خود نیروی زمامداری و تحمل تبعات آن را نمی دید، خصوصا پس از آنکه مجتمع اسلامی به سبب سیاست والیان عثمان در خلال مدت خلافت او در شکافی عمیق از اختلافهای اجتماعی و اقتصادی فرو افتاده بودند و دید که توجیهات اسلامی و مفاهیم عظیم آن که نبی اکرم (ص)

در طول حیات شریف خود به آن عمل می فرمود، بسیاری از آثار خود را در راهنمایی مردم از دست داده است و پس از وفات او (ص)، آن مفاهیم تحلیل رفته و کم شده است.

«مردم به این واقعیت رسیدند که اطمینان خود را به قوه حاکمه که بر آنان تسلط داشت از دست بدهند. پس بر این صدد برآمدند تا برای به دست آوردن حقوق خود و نگاهداشت آن، قیام کنند. به این ترتیب، پیوند میان آنان با رموز معنوی که می بایست نمایندگانشان اداره کنند پاره شده بود. طریقی که این فساد را از بین می برد این بود که به مردم بفهمانند، حکومتی پیدا خواهد شدکه اطمینان آنان را به حکامشان که از کف رفته بود، به آنان باز میگرداند.

یعنی کاری می کنند که دوباره به صاحب اختیاران خود وثوق یابند. اما این کارنه آسان بود نه امری بود که زود صورت پذیرد. بسیاری از طبقات نو پیدا، این سخن را نمی پذیرفتند و به مذاقشان خوش نمی آمد. از این رو آزاد بودندکه در برابر هر برنامه اصلاحی و کوشش برای پاکسازی ایستادگی کنند. درآن هنگام، امام (ع) با آگاهی عمیق خود از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و روانی که مجتمع اسلامی در آن وقت به آن نیاز داشت، نتیجه

را میدانست. خط انقلابی که کار را بدانجا کشانیده بود به یک عمل انقلابی نیاز داشت تا پایه های جامعه اسلامی را از جهت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در برگیرد.

ازین رو بود که امام (ع) خلافت را رد کرد و از پذیرفتن فوری آن باهمه فشار جمهور مردم و صحابه خودداری فرمود. او (ع) می خواست مردم را آزمایش کند و در آن آزمایش کشف کند که مردم برای تحمل روش انقلابی در عمل چه اندازه استعداد دارند، تا بعدها چنین نیندیشند که او آنان را غافلگیر ساخته است و از تحرک و هیجان و انگیزه انقلابی شان سوء استفاده کرده است.

یعنی وقتی دشواری شرایطی را که برای از بین بردن فساد، به شورش دست زده بودند، دیدند از راه باز نمانند (۱۵) از این رو امام فرمود:

«مرا واگذارید و از دیگری التماس این کار کنید. ما به کاری روی آورده ایم که آن را روی و رنگهاست. دل بر آن کار نمی شکیبد و خرد تحمل آن نمی تواند کرد. همانا که آفاق را خشم و کین فرا گرفته است و راه راست دگرگون گردیده است.

بدانید که اگر من گفته شما را بپذیرم، با شما چنان که میدانم کار خواهم کرد و به گفته هیچکس و نکوهش هیچ فرد گوش نخواهم داد و اگر مرا واگذارید، یکی از شمایم و بسا که کسی را که به کار خود ولایت دهید، فرمان او را شنواتر کس و فرمانبردارتر کس من باشم و اگر شما را وزیر باشم بهتر که شما را امیر باشم (۱۶)».

اما مردم پافشاری کردند تا فرمانروایی را بپذیرد. پس او (ع) درخواست آنان را پذیرفت.

پی نوشتها

۱ - ملقب به مرتضی در سال ۲۳ پیش از هجرت متولد گردید و در سال ۴۰ هجرت در کوفه به شهادت رسید و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.

۲ - برای اطلاع بیشتر به: قیام حسینی نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵ مراجعه کنید.

۳ - طبری، ج ۵ ص ۳۱ و کامل ابن اثیر ج ۳ ص / ۳.

۴ - سیره رسول (ص) ابن هشام ج ۲ ص ۱۰۱۸.

۵ - به نزاع بین بنی امیه و بنی هاشم اثر مقریزی مراجعه شود. «

۶ - ملل و نحل شهرستانی.

۷ - منظور مالی است که از بیت المال به مسلمین داده میشود (م)

۸ - ابن ابی الحدید ج ۸ ص ۱۱.

۹ - تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۶.

۱۰ - تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۷.

۱۱ - همان ماخذ.

۱۲ - کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۳۶.

۱۳ - نهج البلاغه. دار الاندلس ج ۱ ص ۱۵۱.

۱۴ - دائره المعارف شیعی ج ۳ ص ۸۷. «

۱۵ - «ثوره الحسین» نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۳۵ - ۳۸.

۱۶ - نهج البلاغه ج ۱ ص ۲۱۷.

امام در مقام فرمانروائی

اشاره

امام زمام امور را در مجتمعی به دست گرفت که فساد را به ارث برده بودو در همه زمینه ها، دشواریهای بسیار درهم و پیچیده در انتظارش بود. پس امام (ع) سیاست انقلابی جدید خود را که برای تحقق بخشیدن به هدفهایی که به آن منظور حکومت را پذیرفته بود، بر آنان آشکار کرد.

سیاست انقلابی او در سه زمینه بود:

۱ - زمینه حقوقی، ۲ - زمینه مالی، ۳ - زمینه اداری،

اما دریغا که در پیرامون سیاست امام (ع) و اصلاحات بسیار

او، شکها و تردیدها ایجاد گردید و احکام بی سابقه و خلق الساعه به وجود آمد تا آنجا که آن سخنان بی اساس در کتب تاریخ شایع گردید و مطالعه کنندگان تاریخ، قضیه را مسلم پنداشتند و از گفتگو و توجه و استدلال خود را بی نیازدانستند. بخصوص در مورد سیاست اداری که احکام آن فراوان بود و آراء و عقاید نادرست پیرامون آن رواج داشت و ما زان پس که در عرصه حقوقی و مالی به صورتی گذرا، مرور کردیم، به تفصیل و با روش تحلیلی، ژرفای حقیقت را از خلال آن توضیح میدهیم.

عرصه حقوقی

اصلاحات او (ع) در زمینه حقوقی لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانان در عطایا، چه در حقوق چه در واجبات بود. این سخن اوست که فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حق ویرا بازستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را ازو باز ستانم (۱).

عرصه مالی

این مطلب بر دو مساله تکیه داشت. نخست، ثروتهای نامشروع که در روزگار عثمان به وجود آمده بود، دوم، روش برتری نهادن در عطایا. تا آنجا که امام همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبه کرده بود، مصادره فرمود و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، چنانکه فرمود: «ای مردم، من یکی از شمایم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست. من شما را به راه پیامبر می برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم. جز اینکه هر قطاع که عثمان آن را به دیگران داد وهر مالی که از مال خدا عطا کرد باید به بیت المال باز گردانیده شود. همانا که هیچ چیز حق را از میان نمی برد. هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و مالی که در شهرها پراکنده باشد، آنها را باز میگردانم. در عدل گشایش است و کسی که حق بر او تنگ باشد ستم بر او تنگتر است (۲)».

طبقه توانگر اندیشید که اگر سر به

فرمان امام سپارد بسا که از گذشته ها در گذرد. آنان ولید بن عقبه بن ابی معیط را به نزد او (ع) فرستادند. ولید به امام گفت: «ای ابو الحسن تو به همه ما آسیب رسانیده ای. ما برادران و همانندان توایم از فرزندان عبد مناف. امروز ما با تو بیعت می کنیم اما آنچه در ایام عثمان از اموال بیت المال به ما رسید ضایع نگردد. اگر بخواهی قاتلان او را بکشی و ما از تو بیمناك گردیم به شام می پیوندیم» (۳).

امام علی (ع)، در کمال روشنی، در خطبه ای تصمیم خود را مبنی بر اجرای برنامه ای که آغاز فرموده بود به تاکید بیان فرمود و گفت: «درین غنیمت ها کسی بر دیگری برتری ندارد و خداوند چگونگی پخش آن را بیان فرموده است که آن مال خداست و شما بندگان مسلمان خدائید و این کتاب خدا است و ما به آن اقرار داریم و به آن تسلیم می باشیم. پیمان پیامبر نیز بر عهده ما است.

پس هر کس به آن خرسند نباشد هر چه خواهد کند (۴)».

عرصه اداری

امام علی (ع) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:

۱ - با عزل والیان عثمان که در شهرها بودند با این سخن: «اما من محزون میشوم که دیوانگان و بدکاران این امت زمام کار را به دست گیرند. مال خدا را در میان خود دست به دست بگردانند و بندگان خدای را بنده خود گردانند و با درستکاران بجنگند و با زشتکاران متحد شوند. از اینان کسانی را می شناسیم که در میان شمایند و خمر می نوشیده اند و بعضی دیگر را که حد خورده اند (۵).

نیز کسانی را که اسلام نیاوردند

تا برای آنان رضیحه دادند».

عثمان به کسانی که حضرت رسول (ص) آنها را از خود دور کرده بود نزدیک شد. عموی خود حکم بن امیه را به مدینه فرستاد حالی که رسول اکرم (ص) او را طرد فرموده بود و «رانده رسول الله» نامیده می شد و عبد الله بن سعد بن ابی سرح را که رسول اکرم خون او را هدر کرده بود والی مصر گردانید. هم آن سان که عبد الله بن عاصر را والی بصره کرد و او در آنجا حوادثی بر پای کرد و در آن زمان مردم مؤمن علیه او و عثمان کینه ور گردیدند. (۶)

۲ - وا گذاشتن زمامداری به مردانی از اهل دین و عفت. این کار از آن رو بود که او دید بزرگترین علت شکایات و مهمترین آن چیزی است مخصوص امیران و والیان. پس، او (ع) به این کار مبادرت فرمود که کسانی را که در سابق به کار گماشته بودند تغییر دهد. پس فرمان داد تا عثمان بن حنیف والی بصره گردد و سهل بن حنیف والی شام، و قیس بن عباده والی مصر، و ابو موسی اشعری والی کوفه. آنروز این سرزمینها دیارهای بزرگ بود بسیاری از اشخاص منجمله مغیره بن شعبه درباره کسانی که عثمان آنان را والی گردانیده بود، با حضرتش گفتگو کرد و سفارش کرد که امام آن والیان را در مقام خود نگاه دارد. اما امام از قبول آن سخن خود داری کرد و آنها را از کار برکنار ساخت.

تحلیل موضع امام (ع) در قبال طلحه و زبیر

اشاره

درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کردو آنها را با ملایمت از کار بر

کنار ساخت. این رفتار، آن دو را واداشت که امام (ع) را زیر فشار گذارنـد و در دل مردم راجع به رهبر شک و تردیـد اندازند و بیعت با او را بشـکنند و آشـکارا به خونخواهی عثمان برخیزنـد. آنها از یاد برده بودنـد که آن دو از برانگیزندگان شورش بر عثمان بودند. حتی خواسـتار آن شدند که طرح امر خلافت از نو میان مسلمانان به شوری واگذار شود و ادعا کردند که با علی (ع) از روی اکراه بیعت کرده اند و به همین دلیل بیعت خود را صحیح نمی دانستند. (۷)

موضع امام (ع) راجع به بر کنار ساختن طلحه و زبیر از ولایت بصره و کوفه، با وجود کسانی که معتقد بودند آن دو را نباید از کار برکنار کرد، نشانه کوتاه نظری آنان بود و با تحلیل مساله کوتاه نظری شان واضح میگردد ...

درستی موضع امام (ع) ازین جا معلوم میشود که در برابر طلحه و زبیر بیش از چهار گونه موضع گیری امکان نداشت و مواضع مزبور از حیث عاقبت تاریک تر، و از حیث سلامت دورتر از سلامت و، از نظر تضمین ضعیف تراز موضعی بود که امام (ع) به آن رضا در داد (۸).

موضع نخستین

این بود که آن دو را در ولایت بصره و کوفه باقی گذارد و عبد الله بن عباس بر این رای بود. اما امام (ع) بر آن رای خرسندی نـداشت، چه، بصـره و کوفه مردانی داشت و اموالی. وقتی آن دو، مردم را در قبضه حکومت خویش در می آوردند، دیوانگان را به طمع مال به سوی خویش جلب می کردند و ناتوانان را به بلا در هم میکوفتند و

به زورمند، قدرت و تسلط می دادند و او را نیرومندتر می گردانیدند آنگاه در مقابل او قویتر از هنگامی می شدند که والی نبودند.

موضع دوم

این بود که امام (ع) در میان آن دو تفرقه افکند و آنان را از یکدیگر جداگرداند تا برای عملی، اتفاق نظر حاصل نکنند. برای حصول این منظور باید به یکی از آن دو مال عطا شود و آن دیگری از آن محروم ماند.

اما آن یک را که عطیه دریافت کرده باشد نمی توان تضمین کرد که علیه امام شورش نکند و آن دیگر که از عطا محروم شده باشد نمی توان تضمین کرد که فرار اختیار نکند چنانکه برخی به شام گریختند تا با معاویه سازش نمایند و یا در مدینه با کینه ای در دل نهان، باقی بمانند.

موضع سوم

این بود که آنان را در بند کشد و آنگاه که ازو اجازه بخواهند که از مدینه به مکه روند، اجازت ندهد. آن دو از آن شهر به سوی بصره بیرون رفتند تا برای حمله به آنجا آماده شوند و هنگامی که از امام اجازه سفر به عمره می خواستند، امام که میدانست آنان به چه کار بیرون می روند گفت: «منظورتان چه عمره ای است؟ همانا که بر سر توطئه اید». اگر امام (ع) به زندانی کردن آنان اقدام می فرمود، ظن غالب این بود که عواطف مردم، علیه آنان برانگیخته شود و از زندانی شدن آنان پیش از ثابت شدن مساله و اقامه بینه، کینه بر دل گیرند و بسا که یاران امام نیز در سیاست وی شک کنند.

باری از اینگونه احکام خلق الساعه و دور از حقیقت که امام را در سیاست اداری او (ع) متهم می سازد، بخصوص عزل کردن معاویه والی شام را و پذیرفتن حکمیت را در جنگی که با معاویه داشت - جنگ صفین اشتباه هایی است

که به آن بزرگوار نسبت میدهند.

در مورد حکمیت بدیهی است که امام (ع)، حکمیت را نمی پذیرفت مگر پس از آن که لشکریانش از جنگ دست کشیدند و در صف آنان اختلاف افتاد و کار اختلاف بالا گرفت و خطر به مرحله ای رسید که این خطر را پیش می آورد که میان کسانی که حکمیت را مردود میدانستند و آنان که آن را پذیرفتند، کشت و کشتار درگیرد. چندان که امام (ع) را تهدید به قتل کردند و هم آن سان که عثمان را کشتند، او را (ع) نیز میکشتند.

باری، پیرامون او را گرفتند و التماس کردند که اشتر نخعی را فرا خواند، حالی که او چون شیر درنده در میدان جنگ به دشمنان امام (ع) رسیده بود و امید داشت که بزودی پیروزی را به چنگ آورد. برخی تاریخ نگاران، رای امام را در قبول حکمیت درست می دانند، اما پذیرفتن ابو موسی اشعری را که امام به ناتوانی و تردید او علم داشت، خطا می پندارند. اینان فراموش کرده اند که هم آن سان که قبول حکمیت را بر او تحمیل کرده بودند، ابو موسی را نیز به او تحمیل کردند و امام ناچار بود او را حکم قرار دهد. پس اگر به جای اینکه ابو موسی به نیابت او تعیین شود، «اشتر» یا «عبد الله بن عباس» به آن سمت تعیین می شدند، نتیجه یکسان و همانند بود. چه، عمرو عاص، معاویه را از خلافت خلع نمی کرد و به خلافت امام علی (ع) اقرار نمی نمود. اگر چه به پندار بعضی، «اشتر» و «ابن عباس» می توانستند رای عمرو عاص را تغییر دهند و او را طرفدار حزب علی (ع)

کنند.

اما بتحقیق، این کار معاویه را قانع نمی ساخت که آرام بنشیند و تسلیم شود. زیرا پیرامون او کسانی بودند که مطامع او را تایید می کرده و مراقب کار بودند و شکست بر آنان گران می آمد. هم آن سان که بر شخص معاویه آن شکست دشوار بود.

پس درین صورت، راه حلی صوابتر از آنچه که امام با وجود اکراه ازآن پذیرفت، در مقابل تاریخ نگاران نیست، خواه آن را با علم به خطا بودن پذیرفته باشد یا آن را بدون چنین علمی پذیرفته باشد. در صورتی که بین آن و جزآن، نتیجه یکسان بود، یعنی در هر حال مساله بیک نتیجه منجر میگردید (۹).

اما چرا معاویه را عزل فرمود؟ این قضیه توجه همه تاریخ دانان و نوشته های آنان را جلب کرده است و مساله را از اهمیتی به سزا برخوردار می دانند.

حتی به این قول رسیده اند که همانا وجود معاویه در تاریخ عرب، ضرورتی حتمی بود و باید چنین کسی وجود می داشت، به این اعتبار که او مرحله ای از مراحل بنای دولت و تمرکز به شمار میرفت.

معاویه را دولتمردی سیاستمدار وانمود کرده اند و در مقابل، سیاست دشمن او یعنی امام علی (ع) را سیاستی خیالی و غرق در مظاهر اخلاقی پنداشته اند. اینک می پرسم که آیا امام علی (ع) می توانست، معاویه را در شام بپذیرد و آیا اگر چنان موضعی اتخاذ می کرد درست بود؟

عباس محمود العقاد به این پرسش چنین پاسخ میدهد:

«امکان نداشت که امام، معاویه را در حکومتی که داشت مستقر سازد به دو سبب:

او بارها به عثمان فرموده بود که معاویه را عزل کند. وجود معاویه ومانند او از والیان فرصت طلب، مهمترین ماخذ حکومت عثمان

بود. پس اگر امام علی (ع) او را می پذیرفت، موضع پیروان او (ع) در آن معنی چگونه بود؟

و مردم چه می گفتند؟

اگر از عقیـده و نظر نخستین خود باز میگشت، آیا می توانست از آراء شورشـیان که به خلافت با او بیعت کرده بودند تا وضـع اجتماعی را دگرگون سازند و از یوغ حکومت عثمان رها گردند و به حکومت جدید برسند، اعراض کند؟

این نکته را نادیـده گیریم و بپـذیریم که پـذیرفتن معاویه به طرزی چاره انـدیشانه امکان پـذیر بود آیا این کار بنابر این عقیده، بهتر و به تفاهم نزدیکتر بود؟

بطور کلی مرجح است که بگوئیم به طور مسلم چنین نبود. چه، معاویه در طول زندگانی خود، در شام به سمت والیگری عمل نمی کرد بلکه شام را ملك خود میدانست و به آن راضی بود که به بیش از آن دست درازی نکند. اعمال او درین خطه، عمل رئیس دولتی بود که آن دولت را پایه گذاری کرده باشد و ازآن، برای خود قدرتی و پشتیبانی فراهم آورده باشد. پس، سـران و صاحبان مقام را پیرامون خود جمع کرده بود و انصار را بهر قیمت که امکان داشت خریده بود و به زور ثروت و قوت، آماده آن بود تـا روزگـاری دراز در مقام خود باقی بمانـد و در آن هنگام که به نبرد با امام (ع) برخاست، فرصت را غنیمت شـمرد و کدام فرصت بهتر از مطالبه خون عثمان (١٠)؟

آن پیروزی که معـاویه به دست آورد به تبحر وی در محـاوره و منـاظره و حیله گری و فریبکاری و اتخاذ روشـهایی که امام از آن روی گردان بود حتی به کمترین جزء ناچیز آنهم نزدیك

نمیشد، وابسته نبود. معاویه با کسی از آن کارها نداشت. بلکه اساسا موقعیت دنیایی او به اختلاف طبیعت موضع امام (ع) از طبیعت موضع معاویه، بستگی داشت و وضع اجتماعی معاویه به او کمک کرد تا به آن پیروزیها برسد.

پی نوشتها

۱ – نهج البلاغه.

۲ – نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۲۶۹ – ۲۷۰.

۳ – و ۴ – شرح نهج البلاغه ج ۷ ص ۳۷ – ۳۹.

۵ – نهج البلاغه.

۶ – نظم اسلامی. دکتر صبحی صالح ص ۹۱.

۷ – چپ و راست در اسلام از احمد عباس صالح ص ۱۱۸ – ۱۱۹.

۸ – دائره المعارف شیبی نقل از عباس محمود العقاد ص ۸۴.

۹ – دائره المعارف شیعی ص ۸۶.

۱۰ – دائره المعارف شیعی به نقل از العقاد ص ۸۴.

موضع امام و معاویه در کشمکش

اشاره

از آغازی که امام (ع) شروع به کار کرد، در طبیعت موضع او که دعوت اسلامی را طرح ریزی فرمود و آن را در برنامه کار خود قرار داد و طبیعت موضع معاویه که نمودار خط انحراف بود، چیزی وجود داشت که مستلزم نتیجه ای مخصوص بود و معلوم بود که آن کشاکش به کجا خواهد انجامید (۱).

در اینجا نکته ها و نشانه هایی وجود دارد که وقتی طبیعت کشمکش بین امام (ع) و معاویه را بررسی می کنیم، مشکلات اجتماعی و شرایطی را می بینیم که هجوم به معاویه و پاکسازی سیاسی او را مجسم می سازد.

۱ عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع

اولا- باید دانست که چگونگی موضع امام (ع) در کشمکش شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی

بود. پس عمـل امـام در سـطح جنـگ و عمـل معاویه در سـطح دفاع بود. امام وقتی مسـئولیت فرمانروایی را در دولت اسـلامی پذیرفت و آن را در دست گرفت، خویشـتن را مسـئول دید که مستقیما، انشعاب و کوشش در تمرد و سرپیچی غیر قانونی را از بین ببرد.

این خلل را معاویه و خط بنی امیه به وجود آورده و کسانی که موصوف به «طلقاء»

یعنی آزاد شـدگان بودنـد، همه امور را در دست داشـتند. امـام (ع) بایـد این متمردان را پاکسـازی می فرمود. موضع آن طلقاء نسبت به اسلام، موضع دشمنی و عداوت بود و قطعا از روی تقیه و نفاق اسلام آورده بودند (۲).

پاکسازی کالبد اسـلام از آن پلیدیها، وظیفه امام، و کاری دشوار و اساسی بود. شرایط ایجاب می کرد که هر چه زودتر به این درمانگری دست زند و آن نقیصه را از میان بردارد. هنگامی که امام علی (ع)

قـدرت خود را متمرکز ساخت و پایگاه گروه طرفـداران خویش را در عراق بنا نهاد، نخستین قدم سیاسـی او (ع) بنیاد گذاردن آن پایگـاهی بود که در سـهولت کارهـای حکومت تاثیر داشت. سـپس از خلال آن بایستی جـدا سازی امور غیر قانونی را که معاویه در کالبد امت اسلامی به وجود آورده بود عمل می فرمود و به کار پاکسازی دست می زد.

مـاموریت یـا وظیفه برنـامه ریزی به منظـور پاکسـازی به این معنی بـود که بر معـاویه هجوم برد و بـا او به جنـگ آغـاز کنـد و هنگامی که معاویه به هجوم ابتدا کند، امام (ع) پایگاه توده ای خود را به حرکت وا دارد و آن را مکلف گرداند که برخیزند و به حرکت در آینـد و در راه خـدا مهاجرت کنند تا فساد را از بین ببرند. آن بحران همان تجزیه خلافت قانونی بود که معاویه و بنی امیه در پیکر دولت اسـلامی به وجود آورده بودنـد. مقـدر دولت اسـلامی چنین بود که معـاویه در یکی از بلاد و مرزهای اسـلامی یعنی شام، پایگاهی به دست آورد و آنجا را مرکزکار خود سازد. در جائیکه معاویه در سـطح این کار نبود، موضع او موضع جنگ جویی یا مهاجمه نبود. بلکه هم و علاقه منحصـر او این بود که خطه شام را برای خود نگاه دارد و پیونـد آن را از باقی اجزاء وطن اسلامی بگسلد.

در برابر ایـن حقیقـت، بایـد به این تفـاوت بزرگ پی برد. حفـظ شـام و جـدا نگاهداشـتن آن از سـرزمین اسـلامی، بـا طـبیعت کشمکش و نبرد متفاوت است. بین رهبری که به قوای خود فرمان می دهد تا از شهرهای خود حرکت کنند و

به مهاجرت پردازنـد و وارد میدان جنگ و عرصه تهاجم گردند و جز زنده کردن مکتب اسـلام هیچ اعتبار و انگیزه ای در آن نداشته باشـند، و بین کسـیکه برای حفظ منافع مادی خود میکوشـید، تفاوت بسـی بزرگ است. مصالـح عراقیان به سـبب جدا شدن شام از عراق تغییری نمی کرد و ازین بابت چیزی از دست نمی دادند و از سوریان بابت شامی بودن ناراحتی نداشتند.

مسـئله، حفـظ اعتبـارات مکتب و انگیزه هـای انسـانی آن یعنی مسـائلی که آنـان رابه اعلاـن جنـگ علیه معاویه و تجزیه طلبان میخواند، بود.

امام (ع) از مردم اسـتمداد می طلبید که برای از بین بردن انشعاب وارد میدان تصفیه شوند و تجزیه و تفرقه ای را که امت دچار آن شده بود نابود سازند.

بنـابر این، و بر پـایه این حقیقت، بـایستی جنـگ آنان و انگیزه آن، انگیزه مکتبی باشـد و افراد دست انـدر کار در سـطحی بالا مطلب را بفهمنـد و بعـدهای آن را دریابنـد و مضـمون و محتوای آن را به دست آورنـد تـا آنجا که برای مکتب، جان و مال و نفس خویش را نثـار کننـد. به عبارت آخر، علت دست زدن به جنگ علیه معاویه، انگیزه مکتبی بود و آن انگیزه ای بزرگ به شمـار میرفت. ازین رو لاـزم بود که از حیث فهم قضـیه و درک ابعاد آن و دریافتن مضـمون آن، در سـطحی باشـند که بتوانند درین راه، جان و مال خود را ایثار کننـد. اما معاویه دارای چنین طرحی نبود و در چنین سـطحی از ایثار قرار نـداشت و سـپاه او مطلقا درین صدد نبود که عراق را تصرف کند، نیز نمی خواست که با سایر مناطق اسلامی نبرد کند. بلکه آنان

را به آرزوی بزرگی و استقلال امیدوار کرد.

و دست بالا، استوار کردن رهبری وطن اسلامی را در شام آنهم در برنامه ای دراز مدت می خواستند.

عده بسیاری از اشخاصی که پیرامون امام (ع) بودند و در رکاب او می جنگیدند، مردمی آگاه یا از نیمه آگاهان بودند آن قوم کسانی بودند که از نخستین دم، رسالت را پذیرا شده بودند و میدانستند که امر اسلام دائر بر پاکسازی تجزیه طلبان و تعیین حد، بر آنان واجب است. پس، چندانکه لازم بود، قربانی تقدیم کردند و در میدانهای جنگ، دلیرانه فرو رفتند و در مطالب اسلامی که امام طرح فرموده بود پیشقدم شدند و به ایثاری دست زدند که کاری کم ارزش و سبک مایه نبود. اما آن ایثار و عطا به ناچار در سطح تسلیمشان به امام (ع) یا در سطح آگاهی شان از قضیه به تدریج کاهش می یافت.

بخصوص در مورد رؤسای قبایل که وارد جنگ می شدند، این قضیه مصداق داشت در حالیکه زیر تسلط دولتی بودند که از طرفی ریاست آن با امام علی (ع)

بود و از طرف دیگر، اهل عراق به خلاف مردم شام، شیعه بودند و در سر، این آرزو را می پروراندند که اگر پیروزی نصیب علی گردد به سروری خواهند رسید. این معنی را سیاست اجتماعی که بحکم اوضاع طبقاتی و قبل از خلافت علی پدید آمده بود، بشدت تائید می کرد (۳).

این حقایق، مطالبی است که ظاهرا خیانتهایی را که در صفوف جماعت پیرو امام علی (ع) پیدا شد برای ما تفسیر می کند «و موضع پسر عم او عبد الله بن عباس، و پس از او برادرش عبید الله که بر این اساس با

معاویه سازش کردند که پس از شهادت علی (ع)، هر چه از بیت المال برده اند بر آن دو واگذارد، شگفت آور بود» (۴).

ازین روی، دو برنامه که از حیث درجه کوشش و چگونگی طرح و درجه انگیزه و تحریک با یکدیگر مساوی نبود، پدید آمد.

۱ – طرحی که طی آن سپاهیان می بایست از خانه خود بیرون آیند و در راه خدا مهاجرت کنند و بجنگند.

۲ – طرحی که طی آن از سپاهیان می خواستند در جای خویش باقی بمانند و استقلال وطن خویش را در سرزمین خود حفظ کنند.

این تفاوت میان دو طرح، و بین آنچه که هر یک می طلبیدند، تفاوتی بس بزرگ بود.

۲ نبرد امام (ع) بر ضد آن انحراف داخلی که در جهان اسلام روی داده بود

دوم، امام علی (ع) در داخل مجتمع اسلامی که بر آن حکم می راند، در نتیجه شرایط و اوضاع و احوال سیاسی که پیش از حکومت او روی داده بود به علاوه بنا به مسئولیتی که در پاکسازی تجزیه طلبان سیاسی در جهان اسلامی که در آن هنگام شغل شاغل او بود، با انحراف روبرو گردید.

اینک امام (ع) ناچار بود که بر ضد آن انحراف داخلی که در عراق و حجاز، و به طور کلی در جهان اسلام، به مسلمانان روی داده بود، نبرد کند. پس، امام (ع) در دو میدان، نبرد می کرد: میدانی بر ضد تجزیه سیاسی، و میدانی بر ضد انحراف داخلی در جامعه اسلامی. انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود» (۵).

حتی دیدیم، چگونه پس از مدتی، تجربه اسلامی زیر ضربه هایی که این (منافقان) پس از آنکه رفته رفته موفق شدند که در مراکز آن نفوذ کنند، و رهبری آن را غافلگیر

نمایند و ضرباتی سخت به آن وارد سازند، در هم فروریخت، و از آنجا که قیادت را با بیشرمی و به زور سر نیزه در دست گرفتند تا آن را به سلطنت موروثی تغییر دهند، کرامات انسانی را لجن مال کردند، و آزادگان را کشتند و اموال مردم را به باد فنا دادند و حدود را معطل گذاشتند و احکام را از جریان باز داشتند (۶).

از اینجا، ارزش کارهای امام (ع) در پاکسازی آن اوضاع منحرف ودر هم شکستن سرپنجه آن و باز پس ستاندن اموال از خائنان، و آغاز کردن به نبرد، بی هیچ نرمی و مدارا، با هر فکر و هر مفهوم منحرف که با خط اسلام هماهنگی نداشت آشکار میگردد. اجرای برنامه امام (ع)، شامل بعضی از زعمای متنفذ مانند طلحه و زبیر نیز گردید. آن دو، جنبش تمرد و سرپیچی از فرمان امام را از بصره سامان دادند و هدفشان این بود که زیر نقاب خونخواهی عثمان، حکومت امام (ع) را ساقط کنند.

امام، برای ساختن مجتمعی که در پی آن بود و شرایط پیچیده آن، جنگی بزرگ و خسته کننده در داخل انتظار او را می کشید بر اینان واجب بود که در جنگ برای پاکسازی فکر جدایی افکنی، جانب او را رها نکنند. اما معاویه بر عکس، او از حیث دگرگون کردن جامعه و اصلاح خرابیهای جامعه خود گرفتاری نداشت. بلکه به خریدن وجدان مردم به سود خویش سرگرم بود.

و طایفه ای را از حقوق خود محروم می کرد و در مقابل، به طایفه ای برتریهایی می داد، و باستاندن مالیات و خراج از کشاورز و بازرگان، و فراهم آوردن اموال بسیار، شدیدترین ستم را

بر مردم روا می داشت تا طمع سران قبایل را خاموش کند و عطش مال دوستی شان را فرو بنشاند و برای سرکوبی و نابودی هر حرکت آزادیخواهانه، که گروهی از مردم به آن بر می خاستند آماده باشد» (۷).

باید همچنان که همه مآخذ تاریخی نوشته اند، به این نکته اشاره کرد که شام، با فتح نظامی جزء دولت اسلامی درآمد، و معروف است که اسلام، کاملا و به طور عمومی آن دیار را فرا نگرفت. بلکه تنها از لحاظ نام و دستورهای نخستین دینی وارد آنجا شد اما با مضمون حقیقی و آگاهی دهنده در قلوب مردم شام پای نگذاشت و شامیان، پیوسته با رسوم جاهلیت و با افکاری که پیش از اسلام به آن معتقد بودند، زندگانی میگردند. تا آنجا که اوضاع فکری واجتماعی و سیاسی آنان با آنچه پیش از اسلام بود چندان تفاوتی نکرده بود.

و معاویه نیز چنین نبود که نداند میان هدفهای او و طرحی که ریخته بود با جامعه شام، تناقضی موجود نیست و اجتماع شام از حیث وضع فکری و اقتصادی و سیاسی کاملا آمادگی داشت که طرح و برنامه معاویه را بپذیرد و این معنی بر معاویه آشکار بود. هدفهای معاویه به رهبری قیصر روم اداره می شد و در افکار او خلاصه میگردید نه با ارتباط حقیقی با خداوند متعال.

اما طرح امام (ع)، از هنگام وفات پیامبر اکرم (ص)، با انحرافی ریشه دار و کهنه روبرو گردید و امام (ع) مسئول بود که آن را تصفیه کند و بی تردید از پهنه اجتماعی اسلام بیرون راند.

پس بنابر این، میدان داخلی امام و کشمکشهایی که با آن روبرو بود، با آنچه

معاویه در جامعه خود با آن مواجه داشت شباهتی نداشت و بین اجتماع شام که از نظر فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی برای پذیرفتن نظریه معاویه کاملا آمادگی داشت با جامعه ای که علی می خواست، فرقی فاحش بود.

۳ تفاوت بزرگ موضع امام در پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ با معاویه

سوم، موضع امام پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ، با موضع معاویه پیش از جنگ با امام (ع) تفاوتی بزرگ داشت. پس، امام در چشم مسلمانان دارای مفهوم رسمی خلافت بود و زان پیش که مسئولیتهای خلافت را در دست گیرد، یکی از یاران جلیل پیامبر اکرم شناخته شده بود که در اثنای حیات پیامبر (ص)، خدمات بزرگ و ارزشمند و گرانقدر بسیار کرده بود پس حال او مانند حال دیگر یاران جلیل رسول اکرم (ص) بود که در زمان نبی اکرم (ص) خدمات بزرگ کرده بودند.

راه و خطی که امام از روز نخستین اتخاذ فرمود و رویارویی با مساله سقیفه و نپذیرفتن مقررات آن، به علت سطحی بودن برنامه آن، در رهبری فکری و سیاسی، و واگذاشتن قدرت در دست دیگری جز او، و خود داری کردن او (ع)، شش ماه تمام از بیعت (۸)، کار را بجایی رساند که رفته رفته مسلمانان از نظر فروتنی امام، در مقابل واقعیت و به حکم سیاست حاکم که در ست خلفای سه گانه بود، با علی بر این اساس برخورد داشتند که او از یاران جلیل رسول خدا بوده است نه بیشتر از آن، و به حکم این ارزیابی، بسیاری از صحابه، از آن کسانی بودند که می پنداشتند از امام (ع) کمتر نیستند یا تا درجه ای ناچیز ازآن بزرگوار کمترند یا با مقایسه ای

دقیق، تفاوت آنان با او (ع) تفاوتی اندک است.

پس می اندیشیدند که آنان صحابه رسول اکرمند (ص) و امام علی (ع) نیز از یاران رسول الله است. آنان علم را از رسول خدا فرا گرفته بودند او نیز (ع)

علم را از آن بزرگوار (ص) فرا گرفته بوده است.

اما بهر حال، آنان معترف بودند که امام (ع) از آنان پرهیزکارتر و کوشاتر است.

بنابر بهترین اندازه گیری، تفاوت در درجه بود نه در چیزی دیگر. این وضع که از آن سخن گفتیم در جامعه شام نظیر نداشت. جامعه شام جز معاویه پسر ابو سفیان، دیگری را نمی شناخت. مردم شام به دست برادر معاویه، یزید بن ابو سفیان وارد اسلام شدند و ابو بکر، یزید را والی شام کرده بود و پس از مرگ یزید، ابو بکر، برادر او، معاویه را ولایت داد (۹).

مردم شام کافر بودند و به دست معاویه و برادرش یزید، اسلام آوردند.

پس به این اعتبار که معاویه بین آنان و اسلام به منزله «همزه وصل» بود. به او با نظر احترام و قدردانی می نگریستند.

هنگامی که امویان با حضرت امام حسین (ع) به محاربه پرداختند، آنان از حقیقتی که گفتیم، سود جستند و سپس به این اعتبار که امام حسین شخصی است که از دین خارج شده است و با امام قانونی مخالف است، با او نبرد کردند و بنا به تعهدی که از نظر دین در فکر شامیان نسبت به امویان بود، به جنگ با او (ع) پرداختند (۱۰).

در نور این حقیقت نظر اهل شام و سران و دولتمردان آنها به معاویه، با نظر مردم عراق و مدینه به امام (ع) اختلاف داشت و این

نظرهای متفاوت از زندگانی امام (ع)، به استمرار، تناقض ایجاد کرد و آراء و اجتهادهای متباین بسیار به وجود آورد. چنانکه در بسیاری از اوقات از پذیرفتن رای امام (ع) خود داری می کردند در حالیکه مردم شام، فرمانهای معاویه را با تسلیم و اطاعت کامل تلقی می نمودند.

۴ ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود

چهارم، ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود. اما همه مسلمانان آگاه نبودند بلکه بیشتر مردم بر حسب عادت در مقابل تفسیرهای سطحی که از واقعیات بعمل می آمد چندان که به «حس»

نزدیکتر بود تسلیم میگردیدند.

تفسیرهای سطحی با اسباب نزدیک و آماده که در نخستین نظر به چشم می خورد، مسلم می گردد بی آنکه فکر را در اموری که بالاتر از واقعیات حسی باشد به زحمت مباحثه و گفتگو بیندازند، یا بکوشند انگیزه هایی را که از مکتب فاصله بسیار دارد و برای به وجود آوردن آن واقعیات یا واقعیات دیگر مؤثر است دریابند.

اما دعوی معاویه بر امام علی (ع) در سطح حسی به مردم عرضه شد.

گویی مردم همه، با احساس زندگانی می کنند و کمترند مردمی که با آگاهی به مفهوم رسالت به زندگانی ادامه دهند امام علی (ع) می فرمود: «همانا که معاویه خطی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی دهد بلکه جاهلیت پدرش ابو سفیان را مجسم می سازد. او می خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد. می خواهد جامعه ای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند. او می خواهد خلافت به صورت حکومت قیصر و کسری در آید».

چنین بود ادعای امام علی (ع) درباره معاویه. اما ادعای معاویه

بر امام درین معنی خلاصه می شد: علی (ع) مردم را بر عثمان بن عفان خلیفه قانونی شورانید و یاران و خویشاوندانش پیشرو و پیشتاز شورش بر عثمان بودند و علی از راه اصحاب پیامبر، برای کشته شدن عثمان برنامه ای تنظیم کرد و از آنجا، پس ازو به کرسی زمامداری نشست.

«معاویه بر پایه این دعوی در حالیکه هدف خود را در طی آن پنهان کرده بود، به مجادله برخاست. دلایل و دعاوی او چندان تل انبار شد تا آنگاه که بر رخسار حقیقت پرده پوشانید» (۱۱).

می بینیم که چقدر دعوی معاویه در سطح حس به قبول نزدیک بود. آیا کسی بود که ارقامی را که معاویه درباره کسانی ارائه می داد که شخصا در قتل عثمان دخالت داشته اند باور کند؟ یا کسی هست که باور کند که مردمی از قبیل محمد بن ابو بکر و ابو ذر غفاری و عمار بن یاسر و مالك اشتر و محمد بن ابی حذیفه و عبید الله بن مسعود و دیگر مسلمانان که بفرمان امام (ع) حکومت توده مردم را در دست داشتند، شخصا در قتل عثمان دست داشته باشند یا حتی در قتل او کمك کرده و کسی را برانگیخته باشند؟

«عمار یاسر آشکارا بر خلیفه هجوم برد. هم آن سان که خلیفه و عمال او را به این متهم ساخت که از دین اسلام خارج شده اند و توانگران را ازمال اندوزی بر حذر می داشت و چندان به این کارها پرداخت تا عثمان او رابه شام تبعید کرد و مقرر داشت تا زیر نظر معاویه بماند. عمار در آنجا نیز فقیران را بر میانگیخت تا به شورش برخیزند. محمد بن ابی

حـذیفه و محمـد بن ابو بکر نیز در مصـر، چون ابو ذر، مردم را به انقلاب فرا می خواندنـد. اشتر در کوفه به نماینـده عثمـان با خطابی آتشین حمله ور گردید و او را به جور و ستم متهم ساخت (۱۲).

آیـا تفسیری از این عوامـانه تر می توان یـافت که امـام را متهم سـازد که بایکـدست عثمان را کشت و با دست دیگر بر مسـند فرمانروایی تکیه زد؟.

می گوئیم در نور این حقایق، تفسیر زنـدگانی معاویه و تحلیل آن، تاانـدازه ای برای مردم پـذیرفتنی بود. اما تفسیر و تجزیه و تحلیل موضع امام نسبت به معاویه به مقـدار بسیاری آگاهی نیاز داشت. پس از پایان کار و روشن شـدن نتیجه، معاویه بر منبر رفت و در مقابل عموم گفت: «... با شـما نجنگیـده ام تا نماز بگذاریـد و روزه بگیریـد و حـج بجای آوریـد و زکات بپردازید بلکه با شما جنگیدم تا به شما امر و نهی کنم. همانا که خدا این سمت را به صورت خلافت بر شما بمن عطا کرده است».

می بینیم که معاویه پس از کشتن پرهیزگارانی مانند حجر بن عدی و قهرمانان پرهیزکاری از برادران حجر، و پس از آنکه امام حسن بن علی (ع) را زهر خورانـد و از آن پس که ولایت عهد را به پسر فاسق و فاجر خود یزید عطا کرد، حالی که بر خلاف پیمان صلحی بود که با امام حسین (ع) بسته بود، رفتار نمود و بدان توجهی نکرد گفت، «حسن را در وضعی قرار دادم که از من چیزهایی تمنا کند و چیزهایی به او دادم که همه اش بزیر پاهایم قرار دارد و به هیچیک از آنها

وفا نمی کنم. همه اموال و نفوسی که در معرض این فتنه قرار گرفت هدر است و هر شرطی با او کردم زیر پای من است» (۱۳).

باری، ما از خلال این مقایسه ها و اعتبارات، پس از آن که کار معاویه به پایان رسید و بر عهده تاریخ افتاد، به او می نگریم. اما جمهور مسلمانان، معاویه را به این اعتبار و ازین نظرگاه نمی نگریستند زیرا در آن شرایط و حوادث زندگانی نمی کردند و با این وضوح که ما به آن می نگریم، نظر نمی نمودند.

اگر نظری را که بعدها راجع به معاویه به دست آوردیم، کنار بگذاریم و اگر از دیدگاه آن توده های نا آگاه که با ابو بکر و عمر و عثمان زندگانی می کردند، و آنان را بر امام (ع) برتری می نهادند، معاویه را مورد ملاحظه قراردهیم و در آن توده های غیر آگاه تامل کنیم، این پرسشها مطرح میشود:

پی نوشتها

۱ – ما از اینگونه اقوال و آراء که بزور علم و منطق می خواهد بنمایاند که «ماهیت این کشمکش، در بنای دولت اسلام ضروری بود، تعجب می کنیم، می خواهند بیان کنند که معاویه فردی داهی و سیاستمداری زیرک و هوشمند بود که سیاست بی مانندی را در پیش گرفته بود و در مقابل او، سیاست خیال بافی و صرف اخلاقی عملی وجود داشت که دشمنان معاویه و پیروان عدل اجتماعی و کرامت انسانی بگرد آن حلقه زده بودند».

مع ذلک دولت اموی چندان دوام نیاورد و در مقابل انقلاب به زانو در آمد و فرو ریخت.

۲ – چپ و راست در اسلام – احمد عباس صالح ص ۹۰.

۳ – چپ و راست در اسلام ص ۱۲۸.

۴ – مدرک سابق ص ۱۴۲.

۵

- به بحثی تحت عنوان موضوع عرصه اداری در همین کتاب مراجعه شود.

۶ - بحث «ولایت» نوشته سید محمد باقر صدر.

۷ - قیام حسینی از محمد مهدی شمس الدین ص ۴۶.

۸ - احتجاج طبرسی.

۹ - تاریخ عرب - فیلیپ حتی.

۱۰ - سقوط دولت عربی از «ولهاوزن» و طبری ج ۴ ص ۳۳۱.

۱۱ - چپ و راست در اسلام ص ۱۱۸.

۱۲ - دائره المعارف ص ۹۷.

۱۳ - اعیان الشیعه ج ۲ ص ۲۶ و نیز ابن ابی الحدید مطالعه شود.

سوال ۱ معاویه کیست؟

پاسخ این پرسش این است: او یکی از صحابه رسول الله (ص) بود و یکی از معتمدان خلیفه ابو بکر. ابو بکر در اواخر خلافت خود، او را به فرماندهی سپاه سوریه منصوب کرد و پس از ابو بکر، عمر نیز وی را فرماندهی داد و نسبت به او اطمینان بسیار ابراز داشت بخصوص عمر شخصی بود که توده های آن سامان او را تقدیس می کردند.

بنابر این معاویه که از این نظرگاه به او توجه داریم، نه آن معاویه است که مردم شام آن روزگار می دیدند. معاویه از امام علی (ع) مطالبه خون عثمان را می کرد و امام را بدان متهم می نمود که مردم را برای کشتن عثمان بر انگیخته است. او درباره امام می گفت: «او قدرت دارد که قاتلان عثمان را حد بزند و قصاص کند چرا قاتل را به ما نمی سپارد و اگر به این کار توانایی ندارد درین صورت در تطبیق شرع با عمل ناتوان است. بنابر این باید از خلافت کناره گیرد تا دیگری که برای خلافت مسلمانان شایسته تر است بیاید و عهده دار خلافت گردد» (۱)

این بود دعوی معاویه بر امام

علی بن ابی طالب (ع).

از مجموع این شرایط و اوضاع پیچیده، کم کم از اطراف جامعه امام، بذر شک و تردید پاشیده شد. آن امام اعظم (ع) که در راس جامعه مزبور به نبرد وارد شده بود تا انحراف داخل و خارج را پاکسازی کند، می خواست توده ملت خود را آگاه سازد که این میدان، میدان پیروزی شخصی نیست و یا مخصوص به او و میدان نبرد قبیله ای و عشیره ای او و نیاکان والا مقام او نیست.

بلکه جنگ بین اسلام و جاهلیت است. میدان جنگ برای نگاهداری امانت خدا است که برای حفظ آن، دهها هزار پیامبران و مصلحان کوشیده اند. هدف او آگاه ساختن مردم به واقعیت آن نبرد و بر طبیعت مقدس آن بود. اما توده های مردم در واقعیت نبرد و طبیعت آن تردید کردند و هر گاه که امام (ع) آنان را به اطاعت و پیروی فرمانهای خویش فرا میخواند و فرمان می داد که برای جنگ با معاویه حرکت کنند، در موضع خود بر دشمنی و سختی می افزودند و بر عناد و لجبازی خود اضافه می کردند.

امام به آنان می فرمود: «خدای را سپاس می گویم که کردارها را معلوم کرد و حکم و قضا بر هر کار معلوم گردانید و او را سپاس می گویم که مرا به وسیله شما در معرض آزمایش در آورد. ای فرقه ای که چون به شما فرمان میدهم، فرمان نمی برید و هنگامی که شما را فرا میخوانم، پاسخ نمی دهید، اگر به شما مهلت دهم و به جنگتان نفرستم، پنهان از من بیهوده گویی می کنید و اگر به جنگتان فرستم، سستی نشان میدهید و اگر مردمان پیرامون پیشوایان فراهم آیند طعنه می زنید

و اگر به مبارزه فراخوانده شوید، باز میگردید» (۲).

آن توده ها، رنج دیده و در راه اسلام قربانیهای فراوان داده بودند وبسیاری از جوامع، امکان چنان فداکاریها را نداشتند. در اثر آن فداکاریها از جهاد خسته شده بودند و پیوند عمیق را با جهاد از دست داده بودند. لیکن انحراف در دلشان ریشه دوانیده بود و هر روز بیشتر رخنه می کرد. توده های مزبور که خط طولانی جهاد و کشتار، از جنگی به جنگی، آنان را خسته کرده و برنج اندر افکنده بود، احساس می کردند که در حالی غیر طبیعی هستند و چنین می اندیشیدند که از دنیا و از اهل و عیال و اولاد و اموال خود در راه چیزی دست کشیده اند که با مصالح شخصی شان تماسی نداشته است و در ضمیر خویش آغاز به القای شک و تردید کردند و بدیهی است که درین صورت در دل انسان شک و تردید ایجاد گردد. مردم به متوقف ساختن خونریزی و جنگ، رغبت فراوان داشتند و آن رغبت درونی نیز ایجاد شک میگردد مطالب غیر منطقی ببار می آورد. خلاصه آنکه مردم می خواستند وضع عوض شود و وضع سابق پیش از جنگ بازگردد.

مطالب مزبور و عوامل بسیار دیگر نیز به ایجاد شک کمک می کرد.

منجمله از آن عوامل امور زیر بود:

۱ - صحابه ای که در ورع و تقوی، در چشم مردم مقامی بلند داشتند و در جامه پرهیزگاران و نمونه معتقدان می بودند، به توده های مردم ندا در می دادند که جنگ کار درستی نیست «در این گونه ستیزه ها، نشسته بهتر از ایستاده و خفته بهتر از نشسته و آهسته رونده بهتر از دونده است!» (۳)

۲ - القائات ابو

موسی اشعری نسبت به آنچه عمار یاسر ندا در می داد، در دل مردم بسی مؤثرتر بود. چه، ندای عمار به مردن و پیوستن به جهاد بود و اشخاص را مکلف می داشت که از زندگانی دنیا و توابع آن دست بشویند.

اما ابو موسی اشعری به زندگی فرا می خواند و به زبان حال به مردم می گفت که حیات خود را حفظ کنید و از خطر دوری گزینید و بروید و در خانه خود بنشینید و اسلام را با خطرها و دشمنان آن واگذارید. عمار یاسر صحابی بزرگ بود. ابو موسی اشعری نیز. اما یکی از این دو به مرگ تکلیف می کرد و آن دیگری حیات می بخشید.

انسان معمولی، مسلما القای ابو موسی را بر القای عمار یاسر ترجیح می داد. چه، می خواست زندگی خود را هر چند کوتاه، زیر سایه معاویه و در سایه جاهلیت حفظ کند.

۳ – این بود عامل کشمکش و نزاع قدیمی که بین بنی امیه و بنی هاشم بر پای شده بود و تا بعد از اسلام کشیده شد و به نوبه خود در افزودن شک، سهمی داشت. مردم در باطن خود درباره نقطه ضعف آن جنگ، آغاز به کنکاش کردند و آشکارا به گفتگو پرداختند. شک و تردید ریشه دارتر گردید ومردم برای فرار از جنگ این نکته را به منزله نقطه ضعف و دلیل موجه، بزرگ می کردند و می پنداشتند که آن جنگ جز ادامه همان ستیز کهن بین بنی امیه وبنی هاشم چیزی دیگر نیست. به عبارت دیگر، گمان می کردند این نزاع ادامه همان دشمنی بود که از روزگار قدیم میان بنی امیه و بنی هاشم وجود داشت و به تقلید از آن روزگار،

تا آنروز نیز ادامه یافته بود.

همه این عوامل مساعدت کرد تا امام (ع) در قبال توده مردم در موضع شک و تردید قرار گیرد و برای کشمکشی که حقیقت آن برای مردم روشن نبود، صورت نمونه ای واحد در مسیر رسالت مجسم گردد. این روحیه تا آنجا درمردم رسوخ یافت که امام (ع) بارها بر منبر می شد و مردم را به جهاد فرامیخواند. اما هیچکس دعوت او را اجابت نکرد.

امام به مردم می گفت: «ای مردم کوفه، هر گاه می شنوید که مردم شام را برای جنگ بسیج کرده اند، می ترسید و پنهان میشوید و هر یک در خانه خودپنهان میگردید و در بروی خود می بندید. آن سان که سوسمار در لانه خودمی خزد و کفتار در مغازه خود نهان میگردد.

فریب خورده کسی است که شما او را بفریبید و هر کس به نیروی شما در پی مقصود برآید، با تیر بی نصیب (۴) در پی مقصود بر آمده باشد. نه هنگامی که شما را به کمک می طلبند، آزادگانید، نه هنگام گرفتاری، برادران. انا لله و انا الیه راجعون.

کورانی هستید که چیزی نمی بینید و گنگانی که سخن نمیگوئید و کرانی که هیچ نمیشنوید. انا لله و انا الیه راجعون (۵)

و در جای دیگر فرماید:

«به خدا سوگند که از شما در شگفتم. نه دینی دارید تا شما را فراهم آورد نه حمیتی تا شما را چابکدست و برا سازد. آیا شگفت آور نیست که معاویه مردم فرومایه و خشن را فرا خواند، بی آنکه درباره آنان کمک وبخششی روا دارد و آنان پیروی او کنند؟ اما من شما را که باقیماندگان اسلامیانید و بقیت مردمان، دعوت می کنم و به همه

شمـا بی هیـچ تفـاوت وتبعیض از بیت المـال به طور مسـاوی عطـا می کنم. بـا اینهمه از پیرامون من پراکنـده میگردیـد و با من اختلاف پیدا می کنید (۶). من از شـما دلتنگ و نگران می باشم و از ملامت کردن شما رنجیده خاطر. آیا در عوض زندگانی همیشـگی، به زنـدگی موقت دنیا خشـنود هستیـد و بجای عزت و بزرگی، تن بـذلت و خواری دادید. وقتی شـما را به جنگ با دشـمن میخوانم، چشـمهایتان دور میزند، گویابه سختی مرگ و رنج بیهوشی گرفتار شده اید. هیچوقت شما برای من نه امین و درستگار هستید و نه سپاهی می باشید که میل بشما داشته باشند.

سوگند بخدا گمان می کنم که اگر جنگ شدت یابد و آتش مرگ افروخته گردد، شما مانند جدا شدن سر از بدن، از اطراف پسر ابو طالب جدا خواهید شد ... (۷)»

همچنین امام، قصد و همتهای آنان را به شوق در می آورد، اما نه همتی داشـتند نه اراده و تصمیمی. چه، شک و تردیدشان در مورد امام آغاز شـده بود. شک و تردیـد، در مورد قائـد و رهبر، خطرناکترین چیزی است که قائـد مخلص دچار آن میگردد و خطرناکترین چیزی است که نصیب امتی شود که آن قائد او را رهبری می کند.

تلخی شـک و رنجهـای عمیـق آن در میـدان جنـگ امـام (ع)، در نهـایت آشـکاری بـود: «بـار خـدایا، همانـا که آنـان را ملول گردانیدم و آنان نیز مرا.

من آنـان را به سـتوه آورده ام و آنان نیز مرا. پس بهتر از آنان را نصـیب من فرما و به جای من شخصـی شـرور را قسـمت آنان کن. بار خدایا آن سان که نمک در آب می گذارد، دلهایشان را بگذار

(۸)».

اما با وجود چنین شک طوفانی، امام (ع) نه ناتوان گردید نه عقب نشینی کرد، بلکه در خط خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان سال زندگانی، بلکه تا پایان روز زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلتید برای از بین بردن تجزیه با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می شد از بین ببرد. با شهادت امام (ع)، نیروهای مرتد، آخرین امیدی را که برای بازگردانیدن خط تجربه صحیح وجود داشت از بین بردند. امیدی که در دل مسلمانان آگاه خلجان داشت و در شخص امام اعظم (ع)

تجسم یافته بود و او (ع) از نخستین دم که زمام حکومت را به دست گرفت، با اندوه دعوت و رنجهای آن زندگانی می کرد و در خشت خشت کار بنای دعوت شرکت داشت و دیواره کاخ آن بنیان را با رسول عظیم الشان (ص)

برآورد و بالا برد و در همه مراحل دعوت، با همه اندوهها و دشواریها و دردهای آن، همراه رسول اکرم (ص) بود. پس، امام در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانیدن آن در درون چهار چوب تجربه نوزاد اسلامی، برای اینکه خط صحیح خود و روش نبوی را به دست آورد دست بکار شود.

با آن رویدادها، امیدی نبود که بتوان بر آن فسادها پیروز گردید مگر به وسیله امام (ع). او تنها کسی بود که می توانست بر آن انحراف و فساد پیروز

گردد.

اما ناگهان شهادت ناجوانمردانه آن امام عظیم (ع)، آخرین امید را برای بر پای داشتن جامعه صحیح اسلامی از میان برد.

سوال ۲ آیا خودداری امام (ع) در مصالحه از روی عناد بوده است؟

اشاره

در زندگانی امام (ع) پدیده مهمی وجود داشت که اینک درباره آن به گفتگو می پردازیم و آن پافشاری امام و تاکید آگاهانه اوست از آغازی که زمام امور را در دست گرفت تا آنگاه که به خون خود در غلطید، هر شکل وهر کاری که در راه پاکسازی انحراف با آن روبرو میگردید، رد می کرد و هرگز به هیچ صورت به حساب امت بر سازش و آشتی با انحراف بر نیامد. این پدیده!۹۸ که در حقیقت عبارت بود از نپذیرفتن سازش، توجه بیشتر مورخان قدیم و جدید را به خود جلب کرده است. اما میان نتیجه گیری آنان، با واقعیت تاریخی وفهم صحیح از حقیقت طبیعت امام (ع)، شکافی عمیق موجود است.

ما میکوشیم این پدیده را در سطح سیاسی و فقهی مورد گفتگو قرار دهیم.

سطح سیاسی

در عصر امام (ع) مردمی می زیستند که بر خوردشان درباره امام (ع) و چاره جویی شان در مسائل حکومت و پافشاری برای نپذیرفتن هر گونه سازش و نیمه کار گذاشتن امور، رنگی از رنگهای عناد داشت و در نتیجه این مساله را دشوارتر می ساخت و برای دولت ایجاد ناراحتی می کرد. این مشکلات را به این منظور در دولت ایجاد می کردند که امام (ع) از مواجهه با دشواریها و حل آن ناتوان گردد و از اداره اصول مهم کشور بازماند و نتواند بنا به تجربه خود هر جا که می خواهد برود و هر کار که می خواهد بکند تا جایی که می بینیم «مغیره بن شعبه» به آن بزرگوار پیشنهاد می کند که معاویه را همچنان در سمت والیگری شام برقرار گذارد تا در آن ناحیه آرامش حکمفرما شود.

او امیدوار بود که اگر معاویه

در شـام ابقـا شود، به امـام سـر تسـلیم فرود آورد و بـا او بیعت می کنـد و آنگاه که در سراسـر کشور کار بیعت پایان گرفت و اوضاع و احوال اقتضا کرد، امام او را تغییر دهد.

امـا موضع امـام (ع) در مورد همه این اقسـام صـلح و سـازش، موضع عـدم سـازش بود. بلکه با رد کردن این درخواسـتها، خط سیاسی خود را به تاکید بیان می فرمود زیرا می گفت: «من اندوهگینم که کار این امت را دیوانگان و بدکاران به دست گیرند و آنگاه مال خـدای را دست به دست بگرداننـد و بنـدگان حق را زیر منت خود در آورنـد، با نیکوکاران بجنگنـد و با فاسـقان همکاری کنند. چه، بعضـی از آنان که اکنون در میان شمایند، شرب حرام می کردند و بعضی آنان در زمان اسلام حد خورده اند، و بعضی از آنان وقتی اسلام آوردند که برای آنان «رضیحه» داده شد (۹).»

در مـورد اموال غصـبی و بازگردانیـدن آن به بیت المـال فرمود: «... و هر مـالی را که او (عثمـان) از مـال خـدا به دیگران داده باشـد، به بیت المال باز میگردانم. چه، هیـچ چیز حق را از میان نمی برد ... کسـی که حق بر او تنگ باشد، سـتم بر او تنگ تر است (۱۰)».

از اینجـاست که برخی از معاصـران امـام و نیمی از مورخـان تـا زمـان ما هنوز می گوینـد که امام می توانست از جنبه سیاسـی، رهایی مسلم و پیروزی محقق را بر دشمنان خود به دست آورد اما در صورتیکه زد و بندهای سیاسی رامی پذیرفت و آن گونه سازش را قبول می کرد.

سطح فقهی

از مفهوم شایع فقهی که «تزاحم» اصطلاح کرده اند، منظور این است که اگر

مقـدمه واجب اهم، متوقف بر حرام باشد، به دلیل حرمت مقدمه، نمی توان اجرای آن امر واجب را ترک کرد بلکه انجام دادن واجب اهم، واجب است.

مثلا وقتی نجات کسـی از غرقه شدن، متوقف بر این امر باشد که وارد زمین کسی شویم که صاحب آن راضی نیست که کسی وارد آن زمین شود، در چنین حال، شارع مقدس جایز دانسته است که بدون رضای مالک، به آن زمین وارد شویم.

در چنین مورد، حرمت ملکیت ساقط میشود، زیرا عمل نجات دادن غریق از مقدمه حرام که ورود در زمین کسـی بدون رضای اوست مهمتر است. چنـانکه رسول اکرم در بعضـی از جنگهـای خود به این اصـل عمل می فرمود و آن وقتی بود که لشـکریان وی (ص) ناچـار بودنـد از زمینهـای زراعت شـده که صاحبـان آن مالک آن بودنـد، بگذرنـد و از رسول اکرم (ص) خواسـتند عوض محصولی که لشـکریان او تلف کرده بودند، پرداخته شود ولی رسول الله نپذیرفت. بلکه فرمان داد سپاه از سراسر مزرعه عبـور کنـد. رسـول اکرم (ص) چنیـن عمـل می فرمـود، زیرا نـتیجه از مقـدمه مهمـتر بـود. زیرا سـپاه به این منظـور میرفت تـا با دگرگونسـازی، چهره جهان را از ظلمات به نور در آورد. پس، بهای نابودی مزرعه ای ناچیز در مقابل چنان هـدفی عظیم، چه ارزشـی داشت؟ سپاه اسلام به سوی هدفهای بزرگ می شتافت تا در سراسر جهان و در خطی طولانی، عدالت را پدید آورد و حفظ کند.

این امر از جنبه فقهی مقبـول است. چه، قاعـده مزبور چنین مقرر می داردکه اگر اجرای واجب بر مقـدمه حرام متوقف باشـد و ملاک وجوب از ملاک حرمت اقوی باشد، باید واجب را بر حرام

مقدم داشت.

از خلال این مفهوم فقهی و این اجتهاد سیاسی، پیرامون پدیده ای که ما در صدد مناقشه و تحلیل آنیم، این پرسش پیش می آید:

امام (ع) چرا در رفتار و در مواضع سیاسی خود، این قاعده فقهی را عمل نکرد، کسانیکه به سیاست امام ایراد گرفته اند، همین مطلب را دستاویز کرده و گفته اند: اگر علی (ع) از این قاعده فقهی استفاده می کرد و از خلال آن، کوشش خود را در تملك زمام رهبری مجتمع اسلامی و عمل به احراز دستاوردهای بزرگ اسلامی، صرف واجب می نمود، موجبات شرعی (فقهی)

نیز وجود داشت. بخصوص اگر او زمام رهبری را همچنان در دست می داشت، بزودی ابواب خیر و سعادت به روی مسلمانان گشوده می شد و حکومت خدا بر روی زمین در جهان اسلام بر پا میگردید. اینك پرسش به صورتی دقیق تر چنین طرح میشود: چرا امام (ع) متوجه این امر نشد که هدف بزرگتر خود را صورت تحقق بخشد و چرا معاویه را در استانداری شام، حتی برای مدتی کوتاه رها نکرد و چرا از اموال مسروقه که بنی امیه از بیت المال مسلمانان به غارت برده بودند و لو به طور موقت صرف نظر نفرمود؟ ... باری، چرا این کارها را با مفهوم «تزاحم» که از آن سخن گفتیم، منطبق نکرد؟

اینک پاسخ این پرسشها

قاعده فقهی که از آن گفتگو کردیم، با مواضع امام (ع) انطباق نداشت و این عدم انطباق به دلیل دو امر بود:

۱ - از مهمترین هدفهای امام که آن برنامه را روش سیاسی خود معین کرده بود، استوار کردن قاعده و دستور حکومت در قطری از اقطار جهان اسلامی، یعنی عراق بود. این امر سبب وجود پیروان

و پایگاه های مردمی بود که از نظر فکری و روحی و عاطفی، طرفدار و خواستار حکومت او بودند.

اگر چه به مکتب او از روی حقیقت و کمال، آگاهی نداشتند. نیاز امام (ع) به بنیاد کردن طلیعه آگاه، تا امین مکتب باشند و مجری هدفهای آن گردند وآن هدفها را در سراسر جهان اسلام رسوخ دهند، از اینجا بود.

امام (ع) از وقتی رشته حکومت را به دست گرفت احساس می کرد و میدانست که باید بنای نسل جدید مؤمن، و پایگاه مردمی را بنیان گذارد تا حکومت او ریشه دار گردد. اما چگونه ممکن بود در محیطی سرشار از سازشها و زد و بندها، فرصت بنا کردن چنان پایگاهی دست دهد؟

حتی اگر هم شرعا و کاملا جایز بود که از شرایط قاعده «تزاحم» استفاده کند، برای اینکه بتواند تربیت روحی نسل آگاه را که هدف او بود و واجب می نمود، عملی سازد، امکان نداشت بتواند از زمینه چنان پایگاه مردمی آن منظور را عملی سازد.

آری ممکن نبود که بذر آن مقصود در محیط سازش و زد و بند نمو کند و بارور گردد حتی اگر این امر از نظر شرعی جایز می بود، جواز این امر برای ایجاد کردن نسلی نو که پیرامون وی بودند، از حیث تربیتی، چیزی را تغییر نمی داد. امام به طور وضوح میدانست که دولت او و امت پس از دولت او، ناچار باید دارای پایگاه های مردمی آگاه باشند تا بتوانند برای اینکه هدفهای مکتب را بر دوش کشند و آن را در میان امت رسوخ دهند و در پیرامون جهان منتشر کنند، بر آن تکیه زنند. این پایگاه آگاه، برای در دست گرفتن

حکومت درست، قـدرتی بود و اگر قدرت را به دست می گرفت، با روش صـحیح حکومت می کرد. اما این پایگاه وقتی زمام حکومت را در دست گرفت چنان آمادگی نـداشت که بتواند با آن توافق کند و سازشـها و ضـرورت اسـتثنایی به وجود آمدن آن را موجه جلوه دهد.

آری، شرایط واقعی در آن هنگام از و می خواست تا برای بنا کردن سپاهی آگاه و عقیدتی که از نظر روانی و فکری و عاطفی دارای عقیـده و آگـاهی باشـد، هر گونه کوششـی را به عمـل آورد دو مردمی از قبیـل عمـار بن یاسـر و ابوذر و مالک اشتر از پیشتازان را تربیت کند.

اگر امـام (ع) در راه سـازش و نیمه گذاشـتن کارهـا بـذل توجه می کرد، بنـای چنـان پایگـاهی نه آسان بود نه ممکن، اینگونه کارها با عمل پرورشـی او دربنای سپاهی آگاه و عقیدتی تناقض داشت و اگر چنان سپاهی تشکیل نمی داد، نیروی حقیقی که بتوان برای ساختن دولت اسـلامی و خط پیشتاز در طول نسل هابر آن تکیه کرد، نداشت و می دانیم که هر دولت عقیدتی باید بر نسل جدیـد مؤمن که هـدفهای چنان دولتی را عمیقا و به کمال بدانـد، تکیه کند و واقعیت هدفها و ضـرورت تاریخی آن را بشـناسد. به این سبب بود که امام با علاقه و با شدت تمام می خواست با پاکی و صفا برای بنا کردن سپاه عقیدتی و آگاه خود عمل تربیت را حفظ کند، جز این کاری نمیخواست کرد. از نیرو، کوشش و ممارست او القای افکار پرورشی و دگرگونسازی بود که رهبری و سرپرستی آن را بر عهده می داشت و قواعد آن را می آموخت و بر پیشتازان

آگاه آن می افزود.

پس بر او بود تا در مقابل آنان، پیشوایی را ادامه دهد که فریبندگیها او را متزلزل نسازد و در مقابل هیچگونه سازشی، سر فرود نیاورد. تا آنجا که پیشتازانی شایسته از خلال آن موضعهای متین و استوار معین کند تا رسالتی را که بر عهده دارد با برنامه ها و ابعاد گسترده آن برای زندگی بنا نهد.

از اینجاست که موضع امام (ع) را ادراک می کنیم و در می یابیم که چرا هر گونه سازش و راه حل نیمه کاره را رد می کرد تا بتواند هدف خود را در بنا کردن سپاه عقایدی و به وجود آوردن محیط روانی و فکری و عاطفی به پایان برساند، تا آن نسل، در حیات او و پس از وفات او، با هدفهای عظیم او مناسب و هماهنگ باشد.

۲ - در دست گرفتن حکومت از طرف امام علی (ع)، دنباله قیام بر ضد عثمان بود. یعنی اثر بالا گرفتن حالت انقلابی بود که به سبب انحراف عثمان از کتاب خدا و سنت رسول به قتل او واژگونی حکومت او انجامید. این سطح عاطفی و شعله ور که در لحظه ای از زندگانی امت اسلام به وجود آمده بود، به آسانی نمی توانست به مسیر خود بازگردد. بلکه امام چنین خواست که پس از دستیابی به فرمانروایی و تحویل گرفتن حکومت، آن حالت عاطفی را عمیقتر کند، و از طریق اجرای قیام و انقلاب که امام (ع) پس از آن در خلال رویارویی با مشکلات پیچیده مجتمع به آن عمل می کرد، در راه مصالح حکومت استفاده کند. در این مورد سؤال مهمی طرح میشود که: سرنوشت امام (ع) که خود در چنین

محیط سرشار از عاطفه و شورش به سر می برد. چه می شد؟ می گذاشت باطل حمله ور گردد و غالب آید، بی آنکه دست به اصلاح آن بزنند، یا درباره رفتار کیفی حکمرانان قبل، جانب خاموشی را اتخاذ می کرد بخصوص در مورد شخص معاویه سکوت می فرمود، یا منتظر می شد تا آن عاطفه فروکش کند و موج تند پدیده های روانی و عاطفی انقلابیون فرو بنشیند و آن فشارها تحلیل برود، آیا موضع امام (ع) درست بود؟

اگر چنین فرض کنیم، چه کسی تضمین می کرد یا قبول می نمود که بار دیگر وضعیتی برای امام مهیا شود تا بتواند به چنین فعالیتهایی دست زند و فرصتی مناسب برای او به منظور عرضه برنامه های خویش دست دهد. بهترین فرصت مناسب برای امام، جهت عرضه کردن برنامه های دگرگون سازی، همان وضع انقلابی بود که امت اسلام در آغاز انقلابش علیه عثمان در آن وضع می زیست و به هیچوجه و تحت هیچ شرایطی ممکن نبود که برنامه های اجرایی امام به تاخیر افتد و به وقتی موکول شود که شعله های بر افروخته انقلاب بیفسرد و احساسها و عواطف و مشاعر مردم سرد شود و از میان برود.

پی نوشتها

۱ - نویسندگان تاریخ عرب ص ۶۵.

۲ - شرح نهج البلاغه از ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۶۷.

۳ - کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸.!

۴ - در دوره جاهلیت به وسیله تیر قمار می باختند به این ترتیب که ده تیر اختیار می کردند و بر هفت تیر از آن تیرها علامت می نهادند و هر علامت نصیبی معین داشت (از یک تا هفت نصیب) اما سه تیر از آنها بی نصیب بود و آن سه را «سهم اخیب»

می نامیدند.!

نام آن سه عبارت بود از: میح، سفیح و نمد. شتری را نحر می کردند و هر کس که تیر به نامش اصابت می کرد، مطابق نصیبی که بر آن تیر نقش بسته بود سهمی از گوشت می برد و صاحبان آن سه تیر بی نصیب، بهره ای نمی بردند.

اقتباس مفاد از لسان العرب ج ۱ ص ۳۶۸.

۵ – کامل بن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸.

۶ – معاویه به مردم دیار خود چیزی از بیت المال نمی داد. تنها به سردسته ها و رؤسای قبایل پول هنگفت می داد و آنها به فرمان او مردم را به هر کار که معاویه می خواست وادار می کردند. شکایت مولا امیر المؤمنین علیه السلام با اصحاب خویش است که با آنکه معاویه سهم افراد را از بیت المال نمی دهد، مردم فرمانبردار اویند. اما من که به همه با بخشش مساوی عطا می کنم، از پیرامون من پراکنده میشوند.

رجوع کنید به شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ج ۱۰ ص ۶۷.!

۷ – شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۲ ص ۱۸۹.

۸ – مدرک سابق ج ۱ ص ۳۳۲.!

۹ – رضیحه مالی بود که در ازای استرداد اسیر می پرداختند. (م)

۱۰ – نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ص ۲۶۹ – ۲۷۰

امام دوم حسن بن علی (ع)

اشاره

امام حسن (ع)، مسئولیت خلافت را در جوی مضطرب و نا آرام ودر وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (ع) بروز کرده و شعله ور شده بود به عهده گرفت.

از جمله اوضاع و مشکلات پیچیده و ناگوار، نکات زیر را بیان می کنیم:

۱ – امام حسن (ع) حکومت خود را با مردمی شروع کرد که به مکتبی

بودن مبارزه و هـدفهای آن، ایمان واضح و کاملی نداشـتند و آنان را از جنبه دینی و اسـلامی با خواسـته های مبارزه هماهنگی نبود و در آن هنگام به چهار حزب تقسیم شده بودند که ازین قرار بود:

الف - حزب امویان.

این حزب از گروه هـای قـومی تشـکیل شـده بـود که از نفـوذ بسـیار بر خوردار بودنـد و پیروان فراوان داشـتند. آنهـا در محیط شیعیـان امـام حسن برای پیروزی معـاویه کـار و فعالیت داشـتند و به منزله جاسوسان و ماموران مخفی، حرکات امام را زیر نظر داشتند.

ب - خوارج.

بیشتر اهـل کوفه به جنـگ اصـرار داشـتند تـا جـایی که وقتی می خواسـتند با امام حسن (ع) بیعت کننـد، با آن بزرگوار شـرط کردند که باید با این تجاوز کنندگان گمراه حکومت بجنگند اما امام نپذیرفت.

سپس به خـدمت امـام حسـین (ع) رفتنـد تـا با او بیعت کننـد و او به آنان گفت: «معاذ الله که تا حسن زنـده است با شـما بیعت کنم».

آنگاه چاره ای ندیدند جز آنکه با امام حسن بیعت کنند.

آنان در زمینه توطئه گریهای خطرناك و مبارزه با برنامه و نقشه امام حسن (ع) با حزب اموی همکاری داشتند.

ج - شکاکان.

آنان کسانی بودنـد که دعوت خوارج در آنان تاثیر گذاشـته بود، بی آنکه از آنان باشـند. اینان افرادی فرصت طلب و مذبذب بودند و خوی فرار بر طبیعت آنان غالب بود.

د - حمراء (سرخ).

آنان پاسـبانان «زیاد» بودند و می خواستند که سربازان شخص پیروز و شمشیرهای شخص غالب باشند. کارشان به جایی رسید که کوفه را بخود نسبت دادند و گفتند: «کوفه حمراء».

اما پیروان امام حسن (ع) کسانی بودند که پس از شهادت پدر بزرگوارش علی (ع)، به بیعت با

او شـتافتند و در کوفه عده آنان بسـیار بود. اما دسـیسه ها و فتنه گری دیگران، پیوسـته هر حرکتی را که از اینان سـر می زد، با شکست روبرو می کرد و خنثی می نمود.

۲ – تفاوت تاریخی میان شخص امام حسن (ع) و شخصیت پدر بزرگوارش امام علی (ع).

منظور مـا از تفـاوت تاریخی، پایگاه هر یک از آنان در ذهن مردم است. اما بـدیهی است که در پیشـگاه خـدای عز و جل بین آنان تفاوتی نبوده است. چه، هر یک از آنان امامی معصوم می باشـند. اما در آن زمان جز اندکی از مسلمانان، در اندیشه نص امامت آنان نبودنـد، و با امام حسن، عملی که باید نسـبت به امام مفترض الطاعه که بر امامت او نص وجود داشت، به جای می آوردند، نمی کردند. بلکه با وی (ع) آن سان رفتار می کردند که با امامی معمولی که امامت او در امتداد خط سقیفه و مفهوم آن در حد خلافت بود.

مطلبی که در اینجا باید به تاکید باز گفت این است که امام حسن (ع) از جایگاه تاریخی که امام علی (ع) در دل مردم داشـت بی نصیب بود.

۳ – امام حسن (ع)، بلافاصـله پس از شهادت پدر بزرگوارش، زمام امور را مستقیما به دست گرفت. امری که موج شک را در مکتبی بودن مبـارزه ای که امام حسن (ع) بر عهـده گرفت، برانگیخت و تقویت کرد و شـبهه را در مردم قوی ساخت، این بود که آن مبارزه، مبارزه خانواده با خانواده تلقی شد و در نتیجه، جنگ امویان با هاشمیان را جنگ مکتبی نمی دانستند.

همه این موجبات و شرایط، موضع امام (ع) را درباره مساله حکومت پیچیده کرد و او در

برابر چهار راهی که غیر از آن نبود قرار گرفت:

۱ – انتخاب نخستین. فریفتن رهبران و افراد با نفوذ به وسیله پرداختن پول و وعده دادن مناصب تا آنان را به سوی خود جلب کند. این راه را برخی اشخاص به امام پیشنهاد کردند. اما وی آن را رد کرد و فرمود: «آیا می خواهید از راه ستم پیروز گردم؟ بخدا سوگند هرگز چنین نخواهد شد».

۲ – انتخاب دوم این بود که امام از آغاز کار تا وقتی امت به زندگانی راحت خو دارد و رهبرانش با معاویه در تماس می باشند، به صلح و سازش روی کند.

امام به طور کلی عمل به هر یک ازین دو راه را بعید دانست زیرا هیچیک فایده و نتیجه ای نداشت و تنها این راه باقی می ماند که یا وارد جنگی بی حاصل و یاس آور شود و او و جماعتش به شهادت رسند، یا پس از سپری شدن مدتی طولانی، به این منظور که مواضع خود را مسجل گرداند و برای مردم آشکار سازد که چه کسی ایستادگی می کند و چه کسی منحرف است، سازش کند. و اینک ما به نوبه خود می پرسیم، آیا وارد شدن در یک معرکه بی نتیجه، به جایی می رسید و اثری داشت و آیا واقعیت اسلام آن روزگار را دگرگون می ساخت؟

پاسخ این پرسش آن است که هرگز!تا وقتی که مردم به آن مبارزه شک داشتند، آن نبرد بی نتیجه و آن مبارزه یاس آور هیچ تاثیری نداشت.

ملامتگری بسیاری از مورخان به امام حسن (ع) از اینجا ناشی شده است که او را به تن آسایی و ناتوانی متهم داشته اند و گفته اند که از حق خود

چشم پوشید تا فتنه بخوابد و با زندگانی بی دغدغه و راحت روزگار بگذراند.

در پاسخ این افترا می گوئیم: داخل شدن امام در معرکه ای بی نتیجه، قبل از هر چیز، نبرد او را در نظر بسیاری از مسلمانان، همچون نبردی که «عبد الله بن زبیر» به آن دست زد و خود و همه یاران نزدیکش کشته شدند، نشان میدهد. ما می پرسیم که آیا هیچیک از مسلمانان به «ابن زبیر» اندیشید و آیا جنگی که او وارد آن شد، دست آوردی حقیقی برای اسلام داشت؟ یا گرفتاری جدیدی بعمل آورد؟

پاسخ این سؤال این است که هرگز یک تن هم به او نیندیشید زیرا مردم نسبت به عبد الله بن زبیر اندیشه ای دیگر داشتند. او در نظر مردم وارد جنگ شد تا بر ضد عبد الملک بن مروان، شخصا رهبری را بعهده گیرد. بنابر این جنگ و قیام او بمنظور رهایی مکتب و حمایت اسلام یا تعدیل حکومت منحرف نبود.

نزد مردمی که به امام حسن (ع) زندگی می کردند نیز همین شک با درجه ای قوی تر به وجود آمده بود. نشانه های تاریخی بسیار وجود دارد که به تاکید بیان می کند که امام حسن (ع) موضع خود را بخوبی درک می فرمود و میدانست که مبارزه او با معاویه با وجود شک و تردیدی که در توده های مردم است، محال است به پیروزی برسد و امام (ع) با بیانات تاریخی خود برای ما ابعاد سیاست خویش را با وضوح در چاره جویی آگاهانه بحران موجود با یاران خود ترسیم کرده است و در خطابه سیاسی مؤثری دشمنان خود را کوبیده است و در آن گفتارها ژرفای تلخی و شدت مخالفت و

نپـذیرفتن حکومت را ملاحظه می کنیم و می بینیم که در هر کلمه از کلماتش در مورد حقی که به آن اطمینان دارد تاکیـد و پافشاری می کند. ما به امام (ع) این فرصت را میدهیم تا درباره اجتماع و موضـعگیریهای خود در برابر مشـکلات زمان خود و راه حلهایی که به آن دست یافته بود تا آن مشکلات را حل کند، با ما گفتگو نماید.

«اهل کوفه و رنگارنگی و فرصت طلبی آنان را شناختیم. هیچیک از آنان که فاسد باشد به کار من نمی آید. آنان را وفا نیست و بکردار و گفتار خود عمل نمی کنند. آنان با هم اختلاف دارند و معروف است که قلوبشان با ماست و شمشـیرهاشان چنانکه مشـهور است بر ما». «مرا فریفتنـد هم آن سان که کسانی را که پیش از من بودند فریب دادند. پس از من، با کافر و سـتمکاری که به خدا و رسولش (ص) ایمان ندارد در رکاب کدام امام خواهید جنگید؟»

«به خدا سوگند نه ذلت ما را از جنگ با اهل شام بازداشت نه قلت. بلکه به سـلامت و بردباری با آنان جنگیدیم. سـلامت را با عـداوت و صبر را با بی تابی در می آمیختیم و شـما به سوی ما توجه می کردید و دین شـما، پیشاپیش دنیای شـما بود و اینک طوری شده اید که دنیاتان پیشاپیش دین شماست. با ما بودید و اینک بر ضد مائید».

کار طرفـداران امام به حد خیانت رسـید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتند و به او پیوسـتند و از جهت پول و مقام و آسایشی که معاویه برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او داشتند. باری کار را

به جایی رساندندکه زعمای کوفه به معاویه نوشتند که هر وقت بخواهد امام (ع) را کت بسته نزد او می فرستند. آنگاه به خدمت امام می رسیدند و به او اظهار اطاعت و اخلاص می کردند و می گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابل تو گوشیم و فرمانبردار توایم. هر فرمان که داری بفرمای» و امام به آنها می گفت: «بخدا سوگند، دروغ می گوئید. بخدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه بمن وفا می کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ حالی که به شما وثوق ندارم. اگر راست می گوئید، اردوگاه مدائن، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید».

و امام به مدائن رفت، اما بیشتر سپاهیان او را رها کردند.

تاریخ امام حسن (ع) و مواضع مثبت او، هر کس را که او را به ناتوانی و تنازل متهم کند و بگوید که با رضامندی از حق خود چشم پوشی کرد یا ادعا کند که امام، حکومت را به معاویه تسلیم فرمود بی آنکه با او به جنگ پردازد، خوار و ضعیف می سازد و نشان میدهد که شخصی بیهوده گو و دور از واقع بینی است. ما تاکید می کنیم که مواضع آن امام مثبت بود و در برابر انحراف ایستادگی کرد و برای جنگ با معاویه آمادگی داشت و گفته او گواه است که فرمود: «شنیده ام که به معاویه گفته اند که ما تصمیم گرفته ایم به سوی او حرکت کنیم. لذا او نیز حرکت کرده است. خدا شما را رحمت کند، به اردوگاه خود در نخیله حرکت کنید تا ببینیم و ببینید»

در زمینه دیگر امام اشارت می کند

که درین محیط سرشار از شک و تردید، و اندک بودن یاران مخلص و وارد جنگ شدن و پیروزی به چنگ آوردن، از محالاتست: «به خدا سوگند کار خلافت را تسلیم نکردم مگر به این علت که یارانی نداشتم. اگر یارانی می داشتم شب و روز با او می جنگیدم تا خدا میان من و او حکم فرماید». بنابر این امام ناچار بود در جنگی بی امید وارد شود و در آن جنگ به شهادت رسد و بسا اشخاص که به قتل برسند.

امام می گوید: «میترسم نسل مسلمانان از روی زمین برداشته شود، پس بر آن شدم تا برای دین خبر دهنده ای بماند» در جای دیگر و به مناسبت دیگر می فرماید:

«معاویه با من درباره امری به منازعه برخواست که حق من است نه حق او. پس به صلاح امت و قطع فتنه نظر کردم و دیدم اگر با معاویه مسالمت کنم و جنگ بین خود و او را رها کنم بهتر است. همانا حفظ خونها بهتر است تا ریختن آن و جز صلاح و بقای شما در نظرم چیزی پسندیده نیفتاد. امید است برای شما آزمایشی باشد و تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند باشید» (۱)

نشانه های اجتماعی هم اشارت بر این معنی داشت که اگر امام (ع)

داخل جنگ می شد، اصولا به هیچ نتیجه ای نمی رسید و در سطح هدفهای امام از تغییراتی که خواسته مکتب است، مانند تمدن و خط مشی زندگانی همه نسلها در طول زمان چیزی به دست نمی آمد.

اینک بناچار پرسشی مطرح میشود که این مبارزه در حالیکه ملت در شک و تردید به سر می برد و پیروزی محال می نمود و امت با دشواریهای

فراوان روبرو بود، چه هدفی را دنبال می کرد و هدفهای آن مبارزه چه بود و طبع آن مبارزه چگونه بود؟ آیا صرفا به سبب دشمنی بود یا به سبب رسالت و امامت بود؟ امام حسن می فرماید: «از خصوصیات اهل خیر بودن، دوری از شر است» و به کسی که راجع به جهل ازو پرسیده بود گفت: «چنگ زدن به فرصت زان پیش که بر آن فرصت چیره شود یا به حقیقت فرصتی به چنگ آورد، و خودداری از پاسخگویی بهترین کمک و یاری بخود، خاموش ماندن در بسیاری از مواقع است گرچه فصیح و زبان آور باشی» و در حدیث دیگر در جواب کسی که از معنی عقل پرسیده بود جوابی داد که موضع او (ع) را بخوبی می نمایاند: «فرو خوردن غم و اندوه، تا وقتی که فرصت به دست آید».

در نور این حقایق ثابت تاریخی، ما حق داریم به این نتیجه مطمئن شویم که اگر حسن (ع) وارد این جنگ بیهوده می شد، جنگ او تا حد بسیار زیادی شبیه بجنگ «ابن زبیر» بود و برای اسلام و مکتب جاویدانش هیچ دستاوردی به ارمغان نمی آورد.

ازین رو می بینیم که تصمیم امام بر پذیرفتن صلح، صحیح بوده است و نظر او درین مورد که بر معاویه فرصت دهد تا بر جهان اسلام مستولی گردد، صائب بوده است. زیرا در چنان حالی، واقعیت معاویه آشکار میگردید و طرح جاهلی او بر ملا می شد و آنگاه، مسلمانان ساده دل نیز عمق کار و فساد بنی امیه رادر می یافتند.

اینک کسانیکه اگر با چشمان خود و حواس خود، مطلب را نبینند و حس نکنند، باور نمی کنند، دانستند که واقعیت معاویه و

حکومتش چیست و علی بن ابی طالب (ع) که بوده است. بنـابر این مطالب، امام (ع) دعوت به صـلح را هنگامی اجابت فرمود که آن اسـتجابت برای معاویه، پیروزی، و برای سـیاست مکارانه او، افشاگری، محسوب میگردیـد و اخلاق او را در مقابل توده های مردم آشکار می ساخت.

پس از آنکه معاویه فهمید نتیجه جنگ به سود اوست و دید که امام حسن (ع) برای وارد شدن در جنگ پافشاری و اصرار می کنـد، به آن امر تظاهر کرد که می خواهـد از ریخته شـدن خون مسـلمانان جلوگیری کند. بنابر این کوشـید به عنوان دوسـتدار صلح و حفظ خونهای مسـلمانان شـناخته شود. اما وقتی امام (ع) بیدرنگ با عقد صلح موافقت فرمود درمانده شد لذا در تحقق بخشیدن به سیاست مکارانه خود دچار شکست گردید. بخصوص که ناگزیر شد مسائلی را که ذیلا به آن اشاره میشود بپذیرد. (۲)

ماده اول: «واگذاشـتن حکومت به معاویه به این شـرط که به کتاب خدا و سـنت فرسـتاده او (ص) و به سـیره خلفاء صالح عمل شود».

مـاده دوم: «پس از معاویه، امر حکومت بر عهـده حسن است و اگر برای او حادثه ای روی داد حکومت از آن برادرش حسـین است و معاویه نمی تواند آن را به عهده دیگر بگذارد».

ماده سوم: «باید سب امیر المؤمنین علی (ع) و سخن گفتن ازو در نماز ترک شود و از علی جز به نیکی یاد نکنند».

مـاده چهـارم: «بایـد آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنـج ملیون درهم یا دینار اسـتثناء بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد و بر عهده معاویه است که هر سال دو ملیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و

صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و به فرزندان کسانی که در رکاب امیر المؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفین در خدمت امام علی مجاهدت کردند، یک ملیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد» که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است بپردازد».

ماده پنجم: «مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند. معاویه باید خطاهای آنان را تحمل کند و ببخشاید و هیچکس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند و یاران علی (ع) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچیک از شیعیان علی آسیبی نرساند. یاران و شیعیان علی (ع) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان باشند و از هر گزندی محفوظ، و هیچکس متعرض هیچیک از آنان نشود، و هر صاحب حقی به حقش رسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده اند برای آنان محفوظ بماند.

و برای حسن بن علی (ع) و برادرش حسین (ع) و هیچیک از اهل بیت رسول الله چه در نهان چه در آشکار هیچ بدی نخواهند و در امنیت هیچیک از آنان در هیچ منطقه ای اخلال نکنند».

برنامه و مشی امام حسن (ع) موفق شد و تا درجه بسیار، ماهیت معاویه و واقعیت منحرف او را آشکار کرد وقایع و شرایط انتظار نکشیدند تا در آشکار کردن حقیقت او سهیم گردند، بلکه

از روز نخست، مضمون برنامه اش اعلام گردید و در زمینه های گوناگون سیاسی ماهیت خود را آشکار کرد:

«به خدا سوگند من با شما برای این نجنگیدم که نماز بگذارید و روزه بدارید و حج بجای آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم و همانا این مقام را خدا بمن عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید. هان، من حسن را امیدوار کردم و چیزهایی به او دادم و همه آنها زیر پای من است و بهیچ شرطی وفا نمی کنم».

با این اعلان آشکار، مسلمانان دانستند که برنامه معاویه جز امتداد خط جاهلیت چیزی نیست و با آن برنامه می خواهد اسلام را ویران کند. نیز دانستند که امام علی (ع) نمودار و نماینده حقیقی برنامه اسلام بود و حتی تجربه کوتاهش در حکومت و زمامداری، در نظر توده مردم اسلامی که در نهایت بدبختی و تیره روزی می زیستند، امید و شکیبایی به آنها بخشیده بود.

امام (ع) در صدد لغو قرار داد صلح

وقتی معاویه به شروطی که با آن توافق شده بود، به طور صحیح عمل نکرد، بسیاری از مسلمانان از امام (ع) خواستند قرار داد صلح را فسخ کند و از نو با معاویه روبرو گردد. اما امام به آنان گفت:

ان لکل شییی اجل و لکل شییی حساب ... و لعله فتنه لکم و متاع الی حین (۳).

(هر چیز را زمانی است و هر کار را حسابی)

(شاید برای شما آزمایشی باشد که باطن خویش را جلوه گر سازید و البته تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند خواهید بود).

امام به طور مطلق و قاطع با اندیشه پیمان شکنی موافقت نکرد. اما

بـااین منطق که برای هر چیزی سـرآمدی است و برای هر امر، حسـابی، عـدول از پیمان را به تاخیر انـداخت. زیرا می خواسـت شخصیت معاویه را به شکلی واضح بر ملا سازد، هر چند هدفهای جاهلی او نزد همه کس مکشوف بود.

امـا معـاویه نقشه امـام (ع) را احساس کرد و دانست که امام (ع) او رادر ملاء عام رسوا خواهـد ساخت و نقش خود را در برابر مردم با موفقیت ایفا خواهد کرد و در آن وقت کار او به بی آبرویی و رسوایی خواهد انجامید.

از ایـن رو معـاویه برای نگاهـداری خویشـتن در مقابـل آن رسـوایی، دست به کارشـد و برای خنـثی کردن نقشه امـام دست به فعالیت زد تا سرنوشتش همانند سرنوشت عثمان نشود.

وقتی معاویه می خواست به مـدد ملك و پادشاهی خود تا آنجا که امکان داشت نشـخواری کند، ناچار دسـتش در مقابل مردم باز می شـد و همه باطن اورا در می یافتنـد. ازین رو برای پنهان داشـتن رسوایی خود به کار و برنامه ریزی تکیه کرد تا وجدان امت را بمیرانـد و اراده و قابلیت ویرا برای ایسـتادگی در مقابل سـتمگاران نابود سازد. پس سـیاست او در طول بیست سال این بود که پیوسـته برنـامه ای تنظیم و اجرا کنـد که وجـدان امت و اراده او را از میـان بـبرد و ملت را از اندیشـیدن دربـاره مسـائل بزرگ جامعه منصرف سازد تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچك روزانه خود باشند تا از هدفهایی که رسول خدا (ص)

در پی آن بود و بار سـنگین این هدفهای خطیر را که به کمک نبی اکرم بردوش میکشـیدند، تا نادانیها و تاریکیها نابود گردد، منصرف شوند و تنها به زندگانی

و منافع شخصی بیندیشند و به وجوهی که از بیت المال به دست می آوردند فکر کنند.

باری در آن هنگام، پاره ای از نقشه های معاویه عملی گردید. تا آنجا که مسلمانانی که درین فکر بودند که تخت ستمکاران را در بلاد قیصر و کسری درهم فرو ریزند، اینک جز دریافت عطایی بی بها و تسلیم به زندگانی مبتذل به چیز دیگر نمی اندیشیدند.

برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود اینکه از شیعیان علی امیر المؤمنین (ع) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می دادند. آنگاه ماموران دولتی سر می رسیدند و آن کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی کرده بودند، دستگیر می کردند و نفس مخالفان را می بریدند.

این بیست سالی که معاویه حکومت کرد، شرم آورترین و دشوارترین دوران تاریخی بود که بر امت اسلام گذشت. افراد مسلمان، در گذرگاه این مقطع، احساس می کردند که پایه حیات انسانی شان ویران شده است و می دیدند که بر آنان ستم می رود و امتشان در معرض خطر و نابودی قرار دارد و مشاهده می کردند که با احکام شریعت بازی می کنند و غنائمی که از نبرد به دست آمده است و مزرعه ها و آبادیهای بین کوفه و بصره، بستانهای قریش شده است و خلافت گویچه ای گردیده است که کودکان بنی امیه با آن به بازی پرداخته اند.

دفاع از امام حسن (ع)

دریغا که بسیاری از مورخان، تصوری را که راجع به رهبری امام و ناتوانی و عقب گرد وی در مقابل فشار حوادث در میان آنان شایع شده است با تاکید باز می گویند و اعلام می کنند که آن امام با رضای خود از حق خویش

چشم پوشید تا فتنه را بخواباند یا این عقیده را می پراکنند که او به انقلاب خیانت کرد و آن را بی جنگ و کشتار تسلیم معاویه یعنی دشمن اسلام کرد تا خود در آسایش و راحت به سر برد ... این چنین و با کمال سادگی!

این عقیده شایع، به ظن غالب از آن روست که مورخان مزبور چنین پنداشته اند که نقش پیشوایان در زندگانی، نقشی غالبا منفی بوده است تا آنان را از زمامداری دور کرده باشند و البته اعتقاد مزبور نادرست و خطاست و دلیل بر عدم آگاهی مورخان درباره تاریخ زندگانی پیشوایان است. زیرا با وجودی که همیشه دشمنان پیشوایان میکوشیدند آنان را از زمامداری دور کنند و از مسئولیت!

های حکمفرمایی بر کنار نگاه دارند، اما آنان پیوسته و به طور مستمر، مسئولیت خود را در حفظ و نگاهداری مکتب اسلام عمل می کردند و بر ضد سقوط در ورطه فنا، به تقویت و استوار داشتن مکتب می پرداختند و از انحراف و جدا شدن امت از هدفهای اسلام و از ارزشهای آن به طور کامل جلوگیری می کردند.

باری هر گونه رنج را برای حفظ مکتب متحمل می شدند.

وقتی امام حسن (ع) با معاویه از در صلح درآمد و از حکومت کناره گرفت، رو به سوی دگرگون سازی امت و نگاهداری آن از خطرهایی شد که اورا تهدید می کرد و به نظارت بر پایگاه های مردمی پرداخت مردم را به نیازها و خواسته های اسلامی آگاهی داد و منظورهای دگرگونسازی مکتبی را برای اسلام تعبیه کرد و برانگیختن امت را از نو وجهه همت قرار داد.

این نقش مثبت امام (ع) و تحرک وی در صحنه حوادث سبب

آن شد که زیر نظر حکومت قرار گیرد. این امور آشکارا نشان میدهد که دولت وقت از امام (ع) وحشت داشت و او را قدرتی میدانست که احساس ملت و آگاهی روز افزون آن پشتیبان اوست.

باری، خطر انقلاب بر ضد ستم بنی امیه از سوی امام، در دل حکومت خلجان داشت. شهید کردن امام (ع) باز هر دلیل بزرگی است بر کار و فعالیت امام و بر سعی و کوشش خستگی ناپذیر آن بزرگوار در برانگیختن امت و بیدار ساختن او از نو.

امام (ع) از رهبری امت و برآوردن نیازهای آن، از مبارزه خودداری نمی فرمود. معاویه به خوبی می فهمید که امام (ع) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی به کار می برد.

پی نوشتها

۱ - انبیاء - ۱۱۱.

۲ - اقتباس از کتاب صلح حسن - نوشته شیخ راضی آل یاسین ص ۲۵۹ - ۲۶۱.

۳ - سوره انبیاء - ۱۱۱.

امام سوم حسین بن علی (ع)

اشاره

نقش امام حسین (ع) با نقش امام حسن (ع) متفاوت است. در دوران امام حسین (ع)، تردید مسلمانان در صحت جنگ و مشروع بودن آن از میان رفت. درین مرحله، مسلمانان با تجربه امام علی (ع) به عنوان نمونه اعلای حکومت عدل اسلامی، به سر می بردند و میدانستند که پیروزی بنی امیه، پیروزی اشرافیت جاهلی بوده است که با رسول اکرم (ص) و یارانش دشمنی عمیقی داشتند. اشرافیتی که رسول خدا کوشید تا آن را از میان بردارد و پایه های اسلام را بر ویرانه های آن بنیاد گذارد. پس نباید از کراهتی که مسلمانان از بنی امیه داشتند، و از تجاوز طلبی و نخوت و بلند پروازی و کینه جویی شان که حاصل روحیه جاهلیت آنها بود حیرت کرد.

امویان به اسلام گردن ننهادند مگر برای مصالح و منافع شخصی خود (۱)

و نخستین کسانی بودند که آشکارا در تاریخ اسلامی، رسوم و آداب غیر اسلامی را بدعت گذاشتند و کوشیدند تا از شاهنشاهان ایران و بیزانس تقلید کنند و خلافت را به امپراطور کسری و قیصر تبدیل سازند (۲).

این حقایق بتدریج نزد مسلمانان روشن گردید و سبب آن شد که در مشروعیت نبرد، شک و تردید از بین برود و ذهنها روشن

گردد و زان پس که در فساد و ستم بنی امیه سوختند، خط مشی بنی امیه و بی مبالاتی آنها را در عمل به ارزشهای اسلامی، و استفاده از آن در راه هدفهای خصوصی تشخیص دهند.

چنانکه یزید، آشکارا اصول

و مبادی اسلامی را به استهزاء می گرفت و سخنان دوران جاهلیت را به شعر، اینچنین نقل می کرد:

«بنی هاشم با ملک بازی کردند، اما نه خبر آمد نه وحی نازل گردید.

اگر من از کارهایی که فرزندان احمد کردند، انتقام نستانم، از مردان جنگ خندق نباشم (۳)»

اما نظر امام حسین (ع) در مورد اسلام و واقعیت جامعه اسلامی به حقیقت در این خلاصه بود:

«امت پس از پیغمبر گرامی (ص)، آگاهی عقیدتی نداشت. حداکثر وتنها فایده ای که از آن آگاهی به دست آورد، عاطفه مکتبی بود که پس از وفات پیامبر اکرم در نتیجه خطاها و کوتاهیهای پیاپی و پیوسته که مسلمانان از گذرگاه زندگانی علمی و عملی خود مرتکب شدند، به تدریج از کف رفت.

شدت هیچیک ازین خطاها و کوتاهیها به تنهایی احساس نمیشد، اما وقتی بر هم انباشته شد، به فساد تحول یافت و فساد به فتنه تغییر قیافه داد (۴).»

چنانکه در زمان یزید برای امام حسین (ع) روی نمود. امام حسین (ع)

در پنجسال حکومت پدر با او همکاری می کرد و در پی چاره می گشت که پیش از آنکه امت نفس واپسین را برآورد، او را دریابد. به این امید که شاید امت زندگانی خویش را بازیابد و نفخه حیات در او دمیده شود و او را بر انگیزد تا در تاریخ خود طرحی نو درافکند که او را درمان باشد.

سال ششم به پایان نرسیده بود که امام حسین (ع) دید امت در مقابل برادرش امام حسن (ع) از نفس افتاده و هر چه از باقیمانده مکتب در او موجودبوده ازو دور شده است و توده مردم خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته اند (۵).

این

حقـایق، امام حسـین (ع) را واداشت تا در جنگی بی امیـد - یعنی جنگی که امیـد پیروزی فوری نظامی در آن نبود - غوطه ور گردد. زیرا با حسابی ساده مسلم بود که این جنگ به شکست منجر میگردد.

امـا هـدف امـام (ع) ازین کار آن بود که وجـدان امت را به حرکت درآورد و فرد مسـلمان که تا گلو در لجه منافع حقیر غرقه شده بود، همت عمیق مکتبی را بازگرداند. پس امام حسین (ع) دید که باید راه خود را از میان امت بگشاید و با تغذیه خویش و یـاران و اهـل و عیـال و کسانش روح یک فـداکاری آتشـین را بدمـد. آتش جنگ را ولو به خون امت و خون او نیاز داشـته باشد بر افروزد.

اما امویان میکوشـیدند با امام حسـین (ع) به بدرفتاری عمل نکنند. چه، مصالح او ارجمند و مقام او والا بود و منزلتی پر اهمیت داشت و همه اسـباب سـعادت و آسـایش برای او به وفور موجود بود. امـا امت میدیـد که زنـدگانی برای او تنگ شـده است و درهای سعادت، به علت پایداری در برابر ستمکاران و حفظ مکتب اسلام و نگاهداری آن از انحراف، به روی او بسته است.

در آن هنگـام، اگر اوضـاع همچنـان ادامه می یـافت، چیزی نمی گـذشت که این انحراف امت در تجربه اسـلامی او را از پـای درمی آورد. امام حسین (ع)

بـا همه صـفات و شـرایط منـاسب و ملایـم که داشت، احساس کرد که برای بحرکت در آوردن امت، دیگر خطابه و سـخنرانی حماسی کافی نیست بلکه باید اراده شکست خوده امت را به پذیرفتن فداکاری وا دارد و درستی نظریه خود را با خون

خود مبرهن گرداند و با فداکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بجای گذارد.

امام حسین (ع) برمی خیزد

از آن پس که امام حسین (ع) به یقین دانست که مفاهیم مکتب رسالت زیر پرده روشهای گمراه کننده دینی که بنی امیه برای جلوگیری از سقوط حکومت فاسد خود کشیده بودند، از نظرها پنهان است، نظر خود را در برابر مردم به مرحله اجرا درآورد.

امام حسین (ع) پس از آنکه دانست، جامعه تحت تاثیر اوضاع و احوال زمان و تاثیر شدید تخدیر دینی و بیم از سرکوبی مادی و تسلیم طولانی در برابر فرمانروایان مستبد قرار گرفته است و دیگر ممکن نیست از راه مناظره و گفتگو و اقناع آنان - که آخرین چیزی بود که امکان تاثیر داشت - تغییری در مردم حاصل شود، با شتاب زمام کار را به دست گرفت و به عمل آغاز کرد. توضیح آنکه، به طوری که گفتیم، امت در عصر امام حسن (ع) در رهبری دچار شک و تردید شده بود پس صلح روشی بود که به وسیله آن وثوق و اطمینان به رهبری باز می گشت.

اما در عصر امام حسین (ع) امت دچار بی ارادگی شده بود و تصمیم به مبارزه در او، از بین رفته بود و روح او خوار شده بود و مردم، مستضعف و ذلیل محسوب می شدند. اما همه مردم دور بودن خلیفه اموی را از اسلام بخوبی فهمیده بودند و میدانستند که حسین (ع) رهبری حقیقی است لیکن اراده آنان برای یاری دادن به او (ع) ناتوان بود. «دلهاشان با حسین اما شمشیرهاشان بر او بود (۶)».

این سخن تصویر دقیق و تفسیر جامع

از جامعه ای بود که بنی امیه با همه وسائل قدرت، از قبیل نهب و تبعید و کشتن، بر آن حکومت می کردند و سرکوبی و جور و ستم بر جامعه حاکم بود و وسایل گوناگون و مجوزات بسیار برای نشستن و سکوت اختیار کردن وجود داشت (۷).

در وضعی چنین، حسین (ع) پای فشرد و هفتاد مرد با زنان و کودکان آن امام (ع) با او به استقامت برخاستند امام (ع) وضع را تشخیص داده بود و میدانست که لشگریان عبید الله زیاد مانع حرکت او خواهند شد در این صورت، پایان کار فرا رسیده بود، امام حسین (ع) میدانست که او ناچار باید به فداکاری بزرگ و خونینی دست زند (۸) و او تنها کسی بود که می توانست چنین فداکاری را به ظهور رساند و امت اسلامی را از نو بحرکت در آورد.

برای اینکه اراده منهزم امت به جنبش درآید و وجدانهای مرده بیدارگردد تنها روش مناسب اقدام آن امام بود ...

او (ع) میدانست که جنگ عادلانه او و شهادت مصیبت بارش، چیزی است که هر فرد مسلمان را به تجدید نظر کردن و اندیشه جدی در زندگانی واقعی خود برخواهد انگیخت و در عین حال، در مجتمع تیره روزی واقعی و افلاس مجتمع را از میان می برد و خطرهای آینده و بیم ناشی از آن را زایل می کند و در ایام حال و مستقبل، با فداکاری منحصر و بی همتای او، صدق نظرش آشکار خواهد شد (۹).

پس حسین (ع) با شهادت مصیبت بار خویش، اراده خفته جامعه را که در زیر تاثیر اعمال بدعت آمیز و من درآوردی مذهبی قرار گرفته بود، بیدار ساخت تا

مانند تازیانه ای آتش انگیز، بر شانه حکمفرمایان فرود آید و آن نفوس غافل و بیخبر را بیدار سازد تا خویشتن را در پیشگاه مکتب محاکمه ای آگاهانه کنند و با رهبری حکیمانه، اراده آنان را از اضطراب و تشویش و تردید فکری و اوج شک و تردید برهاند و به این ترتیب آنان را وا دارد تا در قبال چهار چوب شریعت اسلامی، موقفی استوار گیرند و در برابر انحراف، موضعی قاطع اتخاذ کنند.

تلاشهایی رویاروی انقلاب امام حسین (ع) صورت گرفت و نصیحتها شد که با انحراف به نبرد برنخیزد، در مقابل پافشاری امام (ع) در پهنه انقلاب، گفتگوهای بسیار صورت گرفت و عده ای کوشیدند تا حسین (ع) را با نصیحت از اقدام به هر گونه عمل که آتش رویارویی با یزید را بر افروزد، باز دارند و دلیلشان این بود که نتایج برخورد و رویارویی احتمالی نظامی، شکست قطعی است.

اما امام (ع) با بینش آمیخته به عصمت خود، هدف خویش را به خوبی می شناخت و میدانست که با شهادت دردناک خود، در حقیقت پیروز میگردد و درین فکر نبود که سود نظامی فوری به دست می آید یا نه. به علاوه آگاه بود که عده جنگجویانش اندکند و یاران او درین نبرد از بین می روند.

اگر کسی بخواهد حسین (ع) را در انقلاب و قیامی که به آن دست زد بشناسد، باید هدفهای او و نتایج ظاهرا ناموفق او را در کوتاه مدت با توجه به اینکه هدف آن قیام رسیدن به حکومت و قدرت نبود، مورد بحث قرار دهد.

مدارک فراوانی که موجود است به روشنی دلالت دارد بر اینکه حسین (ع)

به چگونگی آینده ای که در انتظارش

بود، آگاهی داشت او به کسانی که او رابه خاموشی و متارکه اندرز می گفتند و از مرگ بیم می دادند، چنین پاسخ می گفت که: «همانا که دست از زندگی شسته ام و به اجرا در آوردن دستور الهی، تصمیم گرفته ام» اینک، برادر امام یعنی محمد بن علی که از سر اندرز به او گفت: «ای برادرم تو نزد من محبوبترین مردم و عزیزترین کسی، من جز به توبه هیچکس چندین نصیحت و غمخواری ندارم و تو بیش از همه شایسته آنی.

چندان که می توانی از بیعت یزید و از بیعت شهرها منصرف شو». (۱۰)

و او (ع) به محمد، برادرش چنین پاسخ گفت:

«خدا می خواهد مرا کشته بیند و پردگیانم را اسیر مشاهده فرماید» (۱۱)

عبد الله بن عمر بن خطاب، از امام حسین (ع) خواست که در مدینه بماند و او (ع) این خواهش را نپذیرفت. عبدالله بن زبیر به او گفت: «اگر بخواهی در حجاز بمانی از تو پشتیبانی می کنیم و غمخوار توایم و با تو بیعت می کنیم و اگر نمی خواهی که در حجاز بیعت گیری، رخصت ده تا برای تو بیعت گیریم.

همه ترا فرمان می برند و از آن سر نمی پیچند». (۱۲)

و احنف بن قیس که یکی از سران پنجگانه در بصره بود به حسین (ع)

نوشت: «اما بعد، شکیبا باش. همانا وعده خدا حقیقت است و گفتار کسانی که به قیامت یقین ندارند نباید ترا دچار بیم کند». (۱۳)

عبد الله بن جعفر طیار و دو پسرش عون و محمد به او نوشتند: «... اما بعد، من از خدا می خواهم هنگامی که این نامه مرا میخوانی ازین کار که هلاکت تو و درماندگی خاندانت در آن است منصرف گردی. من

دلسوز توام. اگر امروز از بین بروی و هلاک گردی، روشنی زمین به تاریکی گراید. چه، تو درفش هدایت شدگان و امید اهل ایمانی، پس در حرکت مشتاب». (۱۴)

اما امام حسین (ع) سرنوشت خود را میدانست و چنین پاسخ گفت:

«اگر در لانه حشره ای ازین حشرات باشم مرا از آنجا بیرون خواهند کشید تا مقصود خود را انجام دهند». (۱۵)

عمر بن لوذان نزد او به پند گفتن رفت و از بد فرجامی کار، وی را بیم داد و به او گفت: «ترا به خدا ای فرزند رسول خدا (ص)، چرا از راهت منصرف نمیگردی. بخدا سوگند که پیش نمی روی مگر بر پیکان سر نیزه ها و بر لبه شمشیرها. اگر کسانی که بتو پیام فرستاده اند، برای جنگ در رکابت آماده باشند و شمشیرهای خود را در خدمت تو بکار برند، پس بسوی آنان حرکت کن که در نظرت بخطا نرفته ای» (۱۶) و امام حسین (ع) قاطعانه به او پاسخ فرمود:

«به خدا سوگند که این نکته بر من پنهان نیست اما بر فرمان خدای نمی توان چیره شد و اینان تا خون مرا نریزند از من دست نمی کشند» (۱۷)

همه این دلایل به علم امام و به یقین او اشارت است که میدانست در روزی موعود، در زمین کربلا به قتل خواهد رسید.

آیا کسی که خطبه امام (ع) را در مکه، هنگامی که از آنجا به عراق اراده سفر فرمود، شنیده باشد درین مساله تردید خواهد کرد؟ امام در آن خطبه چنین فرمود:

«از چیزی که بر قلم گذشته است نمی توان گریخت. خشنودی ما اهل بیت در خشنودی خدا است بر آزمایش او می شکیبم و پاداش شکیبایان را در می یابیم». (۱۸)

قیام در چه هنگام مشروع است؟

از خلال مدارک قطعی دلایلی که گفتیم، حسین (ع) مشروع بودن قیام خود را در رویارویی با امویانی که معاصر او بودند و از دشمنان اسلام شمرده می شدند، اعلام فرمود.

پس قیام و قانونی بودن آن با مفهوم اسلامی و حکم شرعی آن در واقعیت مسلم، و با انحراف آن از مبادی اسلام، پیوند دقیق و بستگی کامل داشت.

ازین رو، مفهوم اسلام اگر بر این مقیاس نباشد و اگر با تغییر حکمی به حکمی، و از وضعی که حاکم است به وضعی دیگر در آید، تباین و اختلاف دارد. واقعیت حکومت باید بناچار دارای یکی از صورتهای مشروح در زیر باشد:

۱ - حکومت بر اساس قاعده و تشریح اسلامی بنا شود و همه احکامش را ازین قاعده استخراج کند و کیفیت آن قاعده را رعایت کند و نظریه اسلامی را در زندگی، پایه کار بشناسد و آن را زیر بنا داند و اسلام را در همه جنبه های زندگانی اساسی و قانونگذاری و تشریعی، اعمال کند.

۲ - نظر دیگر این است که از اسلام به منزله قاعده قانونگذاری برای حکومت استفاده نشود و به احکام اسلامی برای اداره کردن زندگانی انسان و تنظیم آن اهمیتی ندهد. بر این اساس، چنین حکومتی، حکومت دینی نیست بلکه حکومت کافری است. خواه آن کس که حکومت می کند و متصدی زمامداری است، مسلمان باشد یا کافر. چه، در این صورت بین مسلمان بودن زمامدار و حکومت اسلامی، هیچگونه پیوندی نیست. پس، حکومت کافر است اگر چه حاکم مسلمان باشد. بنابر این حکومت را می توان بر دو گونه اساسی تقسیم کرد.

قسم ۱ حکومت

این است که حکومت به سرپرستی خدا در مورد انسان و

تسلیم انسان درمقابل آئین آسمانی قائم باشد. در چنین صورتی، حاکم مؤمن و مسلمان است و در پیشگاه الهی شرایط بندگی به جای می آورد.

این هنگامی است که قاعده حکومت، اسلامی باشد. در اینجا سه فرض ممکن است:

الف: ممکن است شخص حاکم که مسئولیت زمامداری را بر دوش دارد، با در نظر گرفتن این قاعده معصوم باشد یا در روش و گفتار و کردار با نظریه حکومتی اسلام هماهنگ باشد. چنانکه در مورد امامان علیهم السلام چنین است.

ب: یا شخص حاکم (جانشین معصوم) باشد، یا با نظریه حکومت در اسلام سازگار باشد.

ج: شخصی که نماینده زمامداری است نه معصوم باشد نه شخصی مشروع (جانشین معصوم)، بلکه انسانی باشد که شخصا به این اساس روی آورد بی آنکه به مقیاسهای این اصول و اساس آن در حکومت معترف باشد.

در اینجا با سه حالت روبرو میگردیم:

حالت اول: کسی که رهبری امت با اوست معصوم باشد. در چنین حالت، فرض انحراف ممکن نیست زیرا شخص مسئولی که رهبری جامعه و تطبیق نظریه اسلامی را بر عهده دارد معصوم است. پس او در سلوک و قول و فعل، با همه هدفهای مکتب در حد اعلای امکان همکاری است و به علت عصمت او، ممکن نیست عملی انحرافی ازو سر بزند. در نتیجه امت دارای اختیاری نیست مگر اینکه در همه امور در خدمت زمامدار باشد و فرمان او را بنیوشد و ازو فرمان برد تا در راه اسلام برای وصول به هدفهای کرامتمند آن عروج کند. حالت دوم: هماهنگی زمامدار است با مقیاسهای قاعده اسلامی. پس در چنین صورت، زمامدار قانونی است امام معصوم نیست. پس تا وقتی حاکم به

مقیاسهای اسلامی ملتزم باشد تصور نمیرود که انحرافی صورت پذیرد.

زیرا انحراف، حاکم را از صفت مشروعیت برای بر پای داشتن زمامداری و حکومت عاری می سازد.

اما فرض ما در مورد حاکم مزبور این است که بسا مصلحت اسلامی را بر خلاف واقع تشخیص دهد یعنی در موضوعی اسلامی اجتهاد کند اما اجتهاد او با واقعیت منطبق نباشد، که در چنین حالت اگر از حاکم خطایی سربزند، ناچار باید او را چندان که می توان به خطایی که کرده است متوجه ساخت و وجهه نظر دیگری را که به صواب نزدیک است برای او توضیح داد و باید چیزی را که با واقعیت اسلام تناسب بیشتر دارد و نیازهای مکتب و امت رادر چنان هنگام تعبیری به جا تر و درست تر باشد به او گفت.

البته این در صورتی است که بتوان دستگاه حاکم یا زمامدار را به خطایی که روی داده است توجه داد اما اگر این کار ممکن نباشد و حاکم در نظر ناصواب خود پافشاری کند، ناچار امت باید از نظر حاکم پیروی کند، خواه به خطای او معترف باشد یا نباشد. زیرا معنای حاکمیت، اجرا کردن آن چیزی است که زمامدار در امور و مسائل ابراز می دارد. صرف ارزیابی او در امت نافذ است بی آنکه هر فرد از افراد امت بتواند بر حسب ارزیابی خاص خود، در هر موضعی عمل کند و هر کس به جز حکمی که حاکم مقرر کند، به حکم شرعی دیگر عمل کند، گناهکار است. زیرا پس از فرمان حاکم، حکمی درحق مسلمانان معتبر است که حاکم بر آن امر کرده باشد و غیر از آن حکم شرعی، در

حق مسلمانان قابل اجرا نیست. زیرا در یک مساله و در یک مورد، حکم شرعی نباید متعدد باشد.

حالت سوم: ممکن است حاکم بر اساس قاعده اسلامی اقامه حکم کند اما شخص حاکم متصف به انحراف باشد. چنانکه در خلفای سه گانه که خلافت را از امام (ع) و بعد از او از فرزندان او (ع)، غصب کردند، حال چنین بود.

پس، زمامداری خلفای سه گانه که عهده دار خلافت شدند، حکومتی بر وفق قاعده اسلامی بود و نظریات آن قاعده در حکومت رعایت میگردید اما وضع آن خلفا و وجودشان (از وجهه نظر اسلامی) مبارزه جویی با مقیاسهاو اعتبارهای اساسی، و با اصول اسلامی آن در تعیین زمامدار بود. یعنی در تعیین زمامدار، قواعد اسلام، بکار نرفته بود.

پس درین مورد، انحراف در شخص حاکم بود نه در قاعده ای که حکومت بر آن استقرار داشت. از خلال این حالت دو مورد قابل طرح است:

گاهی، بعضی از انواع انحراف و توطئه های خطرناک آن به قاعده و اساس کار لطمه میزنند و آسیب وارد می آورد، گاهی امتداد خطر به معالم اساسی جامعه اسلامی متوجه میگردد.

اگر انحرافی که از طرف حاکم سر می زند، قاعده و معالم اصلی جامعه اسلامی را تهدید کند، در چنین حالت بر عهده امت است که بحرکت در آید و انحراف را در سطح امر به معروف و نهی از منکر از بین ببرد و امت ناچار باید این مفهوم اسلامی را طبق همان شرایط منصوصی که در کتب فقه موجود است عمل کند.

نیز از طرفی دیگر به عهده امت است که در دفاع از حقوق مشروع خود، برخیزد و حق خویش را باز ستاند. البته

ایـن در صـورتی است که دست انحراف به سـوی امت دراز شـود. مثـل دفـاع کسـی که از طرف دیگران در معرض سـتم قرار گرفته باشد چنین شخصی باید در دفاع مشروع از نفس خویش، حق خود را تضمین کند.

اما اگر انحراف (فرضـی) خطری علیه اساس قاعده اسـلامی محسوب شود، و شامل معالم اساسـی و مشخص اسلامی گردد، در چنین حالت، مفهوم جهاد تحقق می یابد و باید مکتب را از خطر عظیمی که به آن روی می نهد رهایی بخشید.

زمانی که مکتب در معرض آسـیب قرار گیرد، مسـلمانان ناچارنـد در برابر انحراف حاکم، هر جا که امر تکلیف کند، پایداری کنند.

این کـار در حـدودی صورت می گیرد که برای بقا و رهایی بخشـیدن قاعـده اسـلامی و نظریه های آن از خطر انحراف، عمل شود.

قسم ۲ حکومت

حکومت بر اساس قاعـده بیـدینی یا کافری اسـتوار باشـد و عهـده دار شـدن زمامـداری از خلال (نظریه ای از نظریات جاهلیت بشری) به عمل آید.

پس چنین حکومتی، خطری بسیار بزرگ علیه اسلام دارد و در چنین هنگامی دو وضع پیش می آید:

۱ – وضعی که نظریه اسلام و مبادی آن را تهدید می کند.

۲ – صورتی دیگر که نظریه اسلام از انحراف دور باشد.

اما هیچیک ازین دو فرض امکان وقوع نـدارد. زیرا وقتی حکومت در قانونگـذاری بر اساس جاهلیت بنا شده باشد، یعنی قاعده و نظر حکومت برای زنـدگانی مردم بر مبـانی جـاهلیت بنیـان گرفته باشـد و از مفـاهیم و افکـار جاهلیت دفاع کنـد و با طرح و ساخت جاهلیت همه امکانات و قـدرتهای خود را بسـیج کنـد تا امت را از مکتبش دور سازد و از مفاهیم دینی اش جدا سازد، در چنین حالتی خطر مسلم و

شدید، اساس وجود اسلام را تهدید می کند.

در پرتو حقایقی که گفتیم، ناچار باید برای درک قیام حسینی کوشید، بخصوص پس از آنکه حقیقت کناره گیری موقت امام حسن را از معرکه سیاست دانستیم و از اعلام پیمان صلح او با معاویه آگاهی یافتیم، حقیقتی که نتیجه عدم توفیق کامل اقدامات آن امام (ع) برای ادامه تجربه اسلامی و برنامه آن بود. موجبات این عدم توفیق را نیز دیدیم. همچنین بحران شدید و افزونی شک امت را نزد پایگاه های مردمی که تجربه امام علی (ع) بر آنها تکیه داشت و مشکل آن در مدت رهبری امام حسن (ع) (بنابر موجباتی که گفتیم) دو چندان گردید. تا آنجا که پیش از آن که موفق شود دشمنان خود را رسوا سازد، قدرت ادامه جهاد را از دست داد.

این حقایق، امام حسن (ع) را واداشت که به طور موقت کار سیاسی و نظامی را رها سازد تا بتواند دوباره اعتماد توده ها و رهبری خود را باز یابد و نقش معاویه و روش جاهلی او را در نظر امت روشن سازد. معاویه در اواخر عمر، همه اعتبارهای معنوی که کوشیده بود در نظر مسلمانان ایجاد کند از دست داده بود به طوری که حتی یزید که پسر و ولیعهد او بود نتوانست برای او مجلس ترحیم بر پا کند و حتی نتوانست یک کلمه درباره او بگوید و یاد خیری ازو کند. هنگامی که «ضحاک بن قیس»، بر منبر رفت تا خبر مرگ معاویه را به مردم بدهد، نتوانست از معاویه و از کارهای او ستایش کند و از مرگ او ابراز تاثر و تاسف نماید. او تنها به این

کلمه بسنده کرد که بگوید: «معاویه مرد و با کردار خود رفت».

معاویه که در اثر متارکه جنگ با امام حسن (ع) زمام امور را به دست گرفت، کوشید که عادت رهبری جاهلیت خود را از دو دیدگاه ادامه دهد:

الف. در سطح نظری

بنی امیه به نابودی نظریه یا ایدئولوژی اسلامی و وارونه جلوه دادن آن دست زدند. مهمترین پیروزی بنی امیه این بود که وجدان انقلابی اسلامی را درهم شکستند و تسلط روحی اهل بیت پیامبر را نزد مسلمانان از میان بردند و احساسات مذهبی مسلمانان را از حساسیت انداختند و به وسیله تسلط مذهبی بنی امیه، یا دست کم، مهار کردن توده های مردم برای جلوگیری آنان از انقلاب و قیام به وسیله انگیزه داخلی، و ایجاد کردن مجوز شرعی برای حکومت خود یعنی حکومت بنی امیه، شعور مردم را تخدیر کردند.

روشهای آنان در محو کردن روش نظری (ایدئولوژی) اسلامی و دگرگون سازی نظریات آن و فریفتن مردم به امید آینده چنین بود:

۱ - احادیث جعلی به وجود آوردند و دروغهای کسانی را که در بدگویی از امام علی (ع) و تبری جستن از آن بزرگوار، استعدادی خاص داشتند، خریداری کردند. این کار از راه جعل و تهدید و تطمیع و خریداری دروغها و نقل آن از زبان پیامبر اکرم (ص) و دگرگون جلوه دادن احادیث نبوی عملی می شد. مانند واقعه سقیفه و حوادثی که در پی آن روی داد.

بنی امیه میکوشیدند تا نظریات صحیح اسلامی در نظر مردم پوشیده بماند و نیز میکوشیدند در احکام اسلام توجیهاتی هر چند ضعیف بیابند و آنها را در برابر اسلام صحیح قرار دهند و میکوشیدند تا اسلام را از پشت

نقابی که جاهلیت و رسوبات آن بر چهره اسلام انداخته بود، به مردم نشان دهند.

بنی امیه سعی می کردند کسانی را که در مورد رسول گرامی (ص) مرتکب دروغ و جعل نمی شدند با تهدید و فشار خاموش سازند تا مفاهیم و اندیشه های رهبری صحیح را بر زبان نیاورند. معاویه پس از قحط سال به همه فرمانداران خود نوشت که از هر کس که در باب فضائل علی (ع) و اهل بیت او سخنی بر زبان آورد، دوری جویند و تبری کنند. هر خطیبی بر منبری در هر کوی و برزن به امام علی (ع) دشنام می داد و از آن بزرگوار تبری می جست.

در کوفه که شیعیان علی (ع) فراوان بودند مصیبت مردم بیشتر بود. زیاد بن سمیه حکومت آنجا را ضمیمه حکومت بصره کرد و شیعیان را سخت تعقیب می نمود و می کشت و یا دست و پایشان می برید و یا چشمانشان را کور می کرد و آنان را به دار می آویخت و یا از عراق آواره می کرد (۱۹).

احادیث عمرو بن عاص و ابو هریره و مغیره بن شعبه و عمرو بن زبیر، افکار مردم را زهر آگین می ساخت و نتیجه آن، تسلیم و تبعیت تمام و کمال و اطاعت کورکورانه از حکومت بنی امیه بود (۲۰).

۲ - ایجاد کردن فرقه های مذهبی (سیاسی) به نام اسلام، برای توجیه حکومت و بیان تفسیرهای دینی گمراه کننده و اسلامی ساختگی به نام «مرجئه»

و گاهی «جبریه». در پشت این اعمال پست و پلید، هدف این بود که انقلاب و قیام برای توده مردم حرام و ممنوع وانمود شود.

«نخستین کس که از جبر سخن گفت و از آن دفاع کرد (۲۱) معاویه بود.

او می خواست چنین وانمود کند که هر پیشامدی از جانب خدا است و این فکر را وسیله و بهانه کار خود قرار داد تا به مردم چنین بفهماند که خداوند او را خلیفه و ولی امر خود قرار داده است.

معاویه اغلب به این آیه کریمه استناد می جست که:

یؤتی الملک لمن یشاء (خداوند حکومت را بهر کس که بخواهد عطا می فرماید.) بر این اساس، می خواست قانونی بودن حکومت خود را اعلام کند.

اما مرجئه همکار و تکیه گاه خلافت معاویه بودند. نظریات آنان در توجیه خلافت و قانع ساختن مسلمانان به وجوب اطاعت از او دور می زد.

(۲۲)

اینان می گفتند: «ایمان یعنی تصدیق به زبان نه به عمل (۲۳)».

حسان بن بلال المزنی نخستین کس بود که مردم را در بصره به این مذهب دعوت کرد (۲۴). بصریان گمشده خود را درین دعوت یافتند و از آن استقبال کردند.

مردم بصره از جنگ خسته شده بودند و در اثر مصیبتهای جنگ جمل و صفین و نخیله، از صلح و سازش طرفداری می کردند. پس نظریات «مرجئه» از نظر آنان، نظریه ای بود که خواستهای آنان را منعکس می ساخت و آسایش آنان را تامین می کرد (۲۵).

پس، ناچار بیشتر آنان به مرجئه گرویدند و به امور داخلی خود پرداختند (۲۶)

و توجهی به نوع سلطه و حکومت که به نظرشان حکومتی جابر و گمراه نبود، نداشتند. در مذهب اینان، اندیشه زندگانی به هنگام فتنه، مستند به حدیثی ادعایی بود که از زبان پیامبر (ص) نقل می کردند:

«ستکون فتن القاعد فیها خیر من الماشی و الماشی فیها خیر من الساعی، الا فان نزلت او وقعت، فمن کان له ابل فلیلحق بالله و من کان له غنم فلیلحق بغنمه،

و من كانت له ارض فليلحق بارضه».

(به هنگام فتنه، نشستگان از كسانى كه راه مى روند بهترند و آنان كه راه مى روند از آنان كه ميكوشند بهترند. هان، وقتى فتنه اى برخاست، هر كس شترى داشته باشد در پى شتر خويش رود و اگر گوسپندى او را باشد، در پى گوسپند خود رود و آن را كه زمينى باشد به زمين خويش باز گردد.)

يكى از اصحاب پرسيد: آن كس كه زمين و گوسفند و شتر نداشت چه كند و رسول خدا جواب داد: «بر شمشير خود تكيه كند و آن را بزير سنگ بگذارد و اگر مى تواند خود را نجات بخشد (۲۷)».

آنان مساله حكومت بر ملتها را بر عهده خداوند مى گذاشتند (۲۸).

ب. در سطح امت

معاويه در حكومت خود انواع نيرنگها را به كار برد تا مردم را خوار سازد و شخصيت امت را از ميان ببرد و آتش كينه هاى قبيله اى و قومى را در جهان اسلام برافروزد. مسلمانان كه با طاغوت كسرى مى جنگيدند و در برابر آن مردانه مى آيستادند و حماسه مى آفريدند، در مدتى كم به صورت افرادى درآمدند كه جز سود شخصى چيزى در نظرشان اهميت نداشت. بنى اميه به كمك همه وسايل قلع و قمع، دشمنان خود را سركوب كردند و با روشهاى زير آنان را وادار به سكوت ساختند:

۱ - به وسيله ترور.

به هر كس سوء ظن مى بردند او را مى گرفتند. روش ابن زياد هنوز از ياد تاريخ نرفته است. او خطاب به مسلمانان گفت: بيگناه را به جاى گناهكار تعقيب خواهم كرد. حجر بن عدى در پاسخ او به فرموده خدا استناد كرد كه:

«هيچكس به تاوان خطاى ديگرى تعقيب نميگردد»

و لا تزر وازره وزر اخرى

اما

واقعه حجر و یارانش مشهور است (۲۹).

۲ - به وسیله گرسنگی دادن.

سیاست معاویه کاستن مستمری مردم عراق (۳۰) و افزایش مستمری اهل شام بود. عذر او این بود که می گفت «زمین به خداوند تعلق دارد و من خلیفه خدایم و هر مالی را که بردارم از آن من میشود و مالی را هم که برندارم تصرف آن بر من رواست.»

۳ - به وسیله زنده کردن اختلافات نژادی و قبیله ای.

او اختلافات را دامن می زد. نخست به منظور تضمین و جلب دوستی قبایل نسبت بخود و هنگامی که از قدرت قبیله بیمناك میگردید، آنان را به دست قبیله ای دیگر سرکوب می کرد و تعصب نژادی عرب را علیه مسلمانان غیر عرب که مورخان به آنان موالی اطلاق می کنند، بر می انگیخت (۳۱).

۴ - راندن و تبعید دسته جمعی.

زیاد بن سمیه والی عراق، پنجاه هزار تن از مردم کوفه را جبرا به خراسان کوچ داد تا مخالفان را در هر دو ایالت سرکوبی کرده باشد (۳۲).

پی نوشتها

۱ - تاریخ اسلام د - حسن ابراهیم. ج ۱ ص ۲۷۸ - ۲۷۹ -!

۲ - رساله جاحظ درباره معاویه و امویان، اثر جاحظ ۱۶ - عزت عطار.

۳ - نثر اللالی علی نظم الدراری - از «آلوسی».

۴ - کامل بن اثیر ج ۳ ص ۲۶۴.

۵ - شیخ علی کورانی در مقدمه «چنین گفت حسین» از محمد عفیفی ص ۸.

۶ - گفته فرزدق. رك به طبری ج ۴ ص ۲۹۰ و به کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۲۸۶.

۷ - قیام حسین (ع) در واقعیت تاریخی و وجدان مردمی از محمد مهدی شمس الدین ص ۲۱ -

۸ - چپ و راست در اسلام ص

۹ – قیام حسین در واقعیت تاریخی ص ۲۱.

۱۰ – مقتل حسین (ع)، از عبد الرزاق المقرم – ص ۱۴۹.

۱۱ – مدرک سابق ص ۵۵.

۱۲ – ابو الشهداء از عقاد ص ۶۳.

۱۳ – مقتل حسین – ص ۱۶۰.

۱۴ – مدرک سابق ص ۱۹۶ و طبری ج ۴ ص ۲۸۷ و کامل ج ۳ ص ۲۷۵.

۱۵ – مدارک سابق و طبری ص ۵۴ – ۲۸۹ – ۲۹۶ و کامل ص ۲۷۵ و ۲۸۶.

۱۶ – اعلام الوری با علام الهدی از طبرسی ص ۲۳۲.

۱۷ – طبری ج ۲ ص ۳۰۰ – ۳۰۱ و کامل ج ۳ ص ۲۷۸.

۱۸ – مقتل حسین.

۱۹ – قیام حسینی و اوضاع و احوال آن، محمد مهدی شمس الدین ص ۱۶۴.

۲۰ – جنبشهای پنهانی در اسلام از محمود اسماعیل ص ۹۳. المغنی فی آداب التوحید و العدل از قاضی عبد الجبار ج ۸ ص ۴.

۲۱ – چپ و راست در اسلام ص ۱۵۸.

۲۲ – مقالات الاسلامیین از اشعری ص ۱۴۱.

۲۳ – تهذیب التهذیب از ابن حجر عقلانی – ۴۶ – ۴۷.

۲۴ – حرکات الشیعه المتصرفین فی العصر العباسی. محمد جابر عبد العال ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۲۵ – همان مدرک.

۲۶ – گلدزیهر – ص ۷۶.

۲۷ – نظم الاسلامیه. صبحی صالح – ص ۱۴۴.

۲۸ – التبصیر فی الدین از اسفراینی ص ۹۰.

۲۹ – قیام حسین و شرایط آن. محمد مهدی شمس الدین – ص ۵۲.

۳۰ – دولت عربی و سقوط آن، ژولیوس ولهاوزن – ص ۱۵۸.

۳۱ – قیام حسین و شرایط آن. ص ۶۳.

۳۲ – قیام حسین در واقعیت تاریخی. محمد مهدی شمس الدین – ص ۱۳.

موضع حسین (ع) در برابر توطئه های جاهلی معاویه

در خلال توطئه هایی که معاویه برای سلب

شخصیت امت انجام می داد، حسین (ع) ناچار بود در مقابل آن توطئه ها در دو سطح موضع گیرد:

در مورد وارونه جلوه دادن افکار نظری اسلام، حسین بن علی (ع)، باقیمانده میراث حضرت رسول (ص) یعنی یاران و انصار و تابعین وی را در دشوارترین لحظات گرد آورد. آنان دعوتش را پذیرفتند و در عرفات فراهم آمدند و هر یک هر چه حدیث از حضرت پیامبر اکرم (ص) می دانستند نقل کردند.

این احادیث بسیار ارزشمند بود و در زمانی نقل شد که شمشیر و قدرت معاویه زندگیشان را تهدید می کرد.

حسین (ع) در پرتو اقدامی چنین دلیرانه، اصول و نظریات مشروح در زیر را تثبیت کرد و به مردم آموخت که باقیماندگان اخیار و صالحان، اخبار پیامبر گرامی را با شجاعتی تمام حفظ کنند و خط صحیح اسلام را در قبال قدرت طاغوت بیان دارند.

و اقدام امام در سطح امت، نادیده گرفتن حکومت معاویه بود. حسین (ع)

تشخیص داد که باید به امت فرصت داد تا خود حدود و وسعت توطئه را کشف کند و به اندیشه ها و مفاهیم مربوط به جاهلیت که با اسلام ارتباطی نداشت، پی برد. در چنین صورتی بود که امت، واقعیت انحراف را احساس می کرد و بااشتیاق به حکومت امام (ع) روی می آورد.

امت از بیماری شک و تردید بهبودی یافته بود و در آن وقت هیچکس نبود که پندارد که امام علی (ع) برای خویش میکوشد و برای رهبری شخصی خود کار می کند. به این ترتیب روشن شد که نبرد امام علی (ع) با معاویه مانند نبرد حضرت رسول (ص) با جاهلیت، جنگی است که از اسلام جامه ای تهیه کرده است تا از نو در

صحنه مبارزه های سیاسی ظاهر گردد، بی آنکه احساسات مسلمانان را علیه خود بر انگیزد.

اما امت با توطئه های معاویه به بیماری خطرناکتری نیز دچار شده بود و آن از دست دادن اراده بیان بود. امت درک می کرد اما نمی توانست خود را دگرگون سازد و آن بیماری را درمان کند.

رنج میکشید اما نمی توانست آن رنج را از خود دور کند و همه چیز در نظرش بی ارزش بود جز حیات محسوسش، حیاتی که در آن با ذلت و بندگی و زاری می گذرانید.

و از اینجا، حسین (ع) مشاهده کرد همه چیز برای اعتلای اسلام در میان انبوه غفلتها که همه جا را پوشانیده، آماده است. حسین نخستین کسی بود در میان امت که راه خود را گشود و با تمام قدرت به اصلاح موجودیت درونی ملت پرداخت و درین راه از بذل هیچ چیز حتی از خون خود و رنجها و خون امت دریغ نفرمود.

موضع حسین (ع) پس از مرگ معاویه

وقتی پس از مرگ معاویه، یزید پسر او از امام حسین (ع) طلب بیعت کرد، امام چهار راه در پیش داشت که می توانست عمل کند:

۱ - نخست بیعت با یزید، هم آن سان که پدرش با ابوبکر و عثمان وعمر کرد.

۲ - خودداری از بیعت و باقی ماندن در مکه یا مدینه در حرم پیامبر (ص)

تا خدا چه پیش آورد.

۳ - پناه بردن به یکی از نقاط جهان اسلام همانطور که محمد بن حنفیه توصیه می کرد که به یمن عزیمت فرماید و در آنجا به کمک دیگران، جامعه ای اسلامی تشکیل دهد و از آن به بعد اعلام جدایی کند.

۴ - رد کردن بیعت و رفتن به کوفه و پذیرفتن دعوت کسانی که او

را به کوفه دعوت می کردند و رسیدن به درجه شهادت.

امام ناچار بود یکی ازین چهار راه را برگزینـد. منظور ما این است که بگوئیم چرا امام طریق چهارم را برگزید. امام از آنجا که شرایط زمـان خودرا درک می کرد بایـد راهی بر می گزیـد تـا به آن وسیله درد عـده ای از افراد امت را چاره می کرد و آن دسته ها عبارت بودند از:

دسته اول: که قسمت عمده مردم را تشکیل می داد، کسانی بودند که در مقابل فساد معاویه، اراده خود را از دست داده بودند و به پستی و خـواری ناشـی از فسادی که پیرامون خلافت اسلامی را فرا گرفته بود و آن را به صورت بـدترین نوع حکومت امپراطوریهای ایران و روم کسری و هراکلیوس درآورده بود، تن در داده بودند و میدانستند که حکومتی که از همه صفات و مختصات جاهلیت برخوردار است، زمام ملت اسلام را در دست گرفته است (۱).

امت برای واکنش در برابر این انحراف، اراده خود را از دست داده بود و زبان و عملش در خدمت هوسرانیها قرار گرفته بود و فاقـد عقـل و قلب شـده بود. بنـابر این نمی توانست اوضاع فاسـد را تغییر دهـد. امام (ع) قول شاعر معروف، فرزدق را که گفته بود: «دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تست (۲)» قبول داشت. افراد امت فهمیده بودند که بنی امیه شب و روز حرمت اسلام را لکه دار می کنند اما برای آشکار کردن این معنی و استدلال در این باب، قدرت خود را از دست داده بودند.

دسته دوم: کسانی بودند که آن علاقه ای را که به منافع خصوصی خود داشتند، به رسالت و پیامبر (ص) نداشتند. به طوری

که هدفهای عظیم رسالت بتدریج اهمیت خود را از دست داده و هدفهای خصوصی و شخصی جای آن را گرفته بود.

تفاوت این دسته با دسته اول این بود که دسته اول در اساس، ستم وانحراف بنی امیه را درک می کردند، اما قدرت نداشتند که با آن به مقابله برخیزند.

اما دسته دوم اساسا فارغ از این مصیبت و فاجعه بودند و آن را احساس نمی کردند.

دسته سوم: ساده لوحانی بودند که فریب فرمانروایان بنی امیه در آنان مؤثر افتاده بود. اگر چه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) خلافت اسلامی کم کم از مفهوم صحیح و شرعی خود منحرف میگردید. اما مفهوم خلافت از هر گونه تغییر اساسی بر کنار مانده بود. لیکن در دوران معاویه، در مفهوم خلافت تغییرات اساسی پدید آمد و خلافت اسلامی شکل سلطنت استبدادی کسری و قیصر را گرفت (۳)

معاویه با انواع وسایل کوشید تا در برابر مسلمانان، به حکومت خود لباس قانونی بپوشاند و اگر با مقاومت اصحاب پیامبر روبرو نمیشد، این نقشه، ساده لوحان را به آسانی بسیار می فریفت زیرا آنان می گفتند اگر این کارها صحیح و قانونی نبود، صحابه رسول خدا (ص) خاموش نمی نشستند.

دسته چهارم: این عده مسئله را از لحاظ واگذاری حق خلافت از طرف امام حسن (ع) به معاویه و عقد قرار داد صلح با او می نگریستند و به نظرشان این تنها راهی بود که امام حسن (ع) و اوضاع و احوال پیچیده آنروز به عنوان رهبر و حافظ منافع آینده رسالت از هر گونه نابودی پیش گرفته بود.

به نظر می رسد که این حقیقت اساسی که امام حسن (ع) در برابر معاویه پیش گرفت برای این گروه

کاملا روشن نبود زیرا موضع امام حسن (ع) تنها برای آن محافل اسلامی مانند مردم کوفه و عراق، که از نزدیک شاهد ماجرا بودند، آشکار بود. اما مسلمانانی که در اکناف جهان اسلامی آن روزگار پراکنده بودند، مانند مردم خراسان که فرصت درک مشکلات روزمره حوادث را نداشتند و از دور دستی بر آتش داشتند و از رنج و سختیهایی که امام حسن (ع) در کوفه میکشید بی اطلاع بودند و اخبار مبارزات را از این و آن می شنیدند، ابعاد مساله را نمی دانستند.

از این رو، امام حسین (ع) موقعیت را ارزیابی می کرد تا به مسلمانانی که از دور ماجرای کناره گیری برادرش امام حسن (ع) را از خلافت و صلح با معاویه شنیده بودند، ثابت کند که کناره گیری و صلح برادرش به معنای آن نیست که اهل بیت پیامبر (ص) از رسالت خود دست کشیده و آن را در بست تحویل معاویه داده باشند.

امام حسین در برابر این آزمایش قرار نداشت که تمام شرایط را در نظر گیرد و درد این چهار دسته امت را چاره کند، حسین (ع) برای رسیدن به این هدف جز این چاره ای نداشت که عزیمت به عراق را انتخاب کند.

موضع اول، که امام با یزید بیعت کند، همانطور که پدرش با خلفای سه گانه که استحقاق منصب خلافت را نداشتند، بیعت کرد، امکان نداشت زیرا این روش درد چهار دسته امت را که شرح دادیم چاره نمی کرد. موقعیت یزید با موقعیت سه خلیفه فرق داشت زیرا تغییرات بنیادی که یزید در مفهوم خلافت اسلامی داده بود، تغییراتی نبود که شخصی رفته باشد و شخصی دیگر جانشین او شده باشد.

بلکه قصد یزید و بنی امیه این بود که مفهوم خلافت را عوض کنند و به پایه های اساسی خلافت تجاوز نمایند و زان پس سرور و صاحب اختیار مسلمانان گردند.

بنابر این، قیام و برخورد مسلحانه برای امام حسین (ع) و اصحاب، اهل بیت او برای درهم شکستن این توطئه ضرورت پیدا کرد.

موضع دوم، که امام حسین (ع) در حجاز یعنی مکه یا مدینه باقی بماند و بیعت با یزید را رد کند تا آنچه را که خدا خواسته است پیش آید. شرایط آن روز بی تردید نشان می داد که اگر امام در مکه و مدینه باقی می ماند، اگر چه به پرده کعبه در می آویخت و پناهنده می شد، بنی امیه او را تعقیب می کنند و به کشتن یا ترور او دست می زنند. امام (ع) بارها این مساله را عنوان کرده بود. زیرا مامور کردن سی نفر برای ترور امام (ع) هنگام حج، موضوع را تایید می کرد و امام ناچار شده بود مراسم حج را قطع کند و عمره مفرده بجای آورد و از مکه خارج شود تا بدان وسیله احترام مکه و خانه خدا محفوظ مانده باشد.

اینگونه کشته شدن برای امام و برای چهار دسته یاد شده از مسلمانان، فایده ای نداشت. بین این نوع کشته شدن یا کشته شدن در راه خدا به علت امتناع از بیعت با یزید و شعله ور ساختن احساسات مسلمانان و برانگیختن آنان در راه مکتب پیامبر (ص) و برگرداندن شرف و اراده به آنان، تفاوت بسیار بود.

معمولا مردم زان پس که شعله ایمان در نهادشان رو به خاموشی نهاد، به هر عقیده یا دین از روی احساس پای بند می مانند.

برای اینکه احساس به ایمان و عقیـده تبدیل گردد باید جنبش و حرکتی در میانشان به وجود آید و چنین جنبشـی را نمی توان بـا یـک حادثه کشـته شـدن ساده بر انگیخت بلکه بایـد به تمام کارهایی که موجب بیـداری و برانگیختن در وجودشان میشود متوسل شد.

امام این برانگیختن را چنان انجام داد که می بینیم شخصـی مانند عمر بن سعد فرمانده سپاهیان ابن زیاد که تمام قتل و کشتار و غارت ها و اسارتها به دستور او انجام گرفت به گریه درآمد.

امـا موضع سوم، آنکه امام بیکی از مرزهای دور دست اسـلامیماننـد یمن برود و در آنجا جامعه اسـلامی به وجود آورد. اگر امام این راه را انتخاب می کرد، نه تنها به هدف خود نمی رسید، بلکه از صحنه حوادث آنروز شام و عراق و مدینه و مکه جدا می شد.

لیکن امام می خواست قیام و انقلاب خود را در صـحنه حوادث رهبری کند تا بتواند سراسـر جهان اسلامی را در بر گیرد و در میان همه مسـلمانان تاثیر روحی و تربیتی و اخلاقی بر جای گذارد. چرا به یمن میرفت و برای تشکیل دادن یک جامعه اسلامی از صـحنه فعـال حـوادث بر کنـار می مانـد؟ چنین جـامعه ای در زمـان پـدرش در کوفه به وجود نیامـد پس چگونه ممکن بود شرایط اجازه دهد که چنین جامعه ای در یمن دور افتاده از مرکز جهان اسلامی به وجود آید؟

چنان وضعی با هدف امام که عبارت بود از ایجاد تغییرات روحی و نهادی در امت اسلام، تعارض داشت.

به همین علت، امام موضع چهارم را برگزید تا بتواند در نهاد همه دسـته های مسـلمان آن روزگار، دگرگونی به وجود آورد و عواطف و احساس آنان

رادر زندگانی، در توسل به اهداف شریف رسالت و مکتب معطوف دارد.

حسین (ع) و فرار مردم از همراهی با او

شمه ای از کوششهایی را که حاوی پند و اندرز بود و در برابر امام حسین و قیام او بعمل می آمد و بر سبیل نصیحت، او را از روبرو شدن و جنگیدن با انحراف بر حذر می داشتند گفتیم. باید دانست کسانی که اینگونه سخنان می گفتند و او را در مقابل انحرافات به سکوت و نرمش دعوت می کردند، تنها بعضی از عوام مسلمانان نبودند بلکه از سوی بزرگان امت، حتی از طرف بعضی از نزدیکان و خویشان نیز درین مورد با او گفتگو می شد.

این سخنان نصیحت آمیز همه تعبیری روشن ازین واقعیت بود که بنیاد روانی و اخلاقی درهم فرو ریخته و ویران شده بود و این ویرانی شامل رهبران مسلمانان و بزرگان آنان و توده مردم شده بود که با اخلاق و روشی که به طور وحشتناک درهم ریخته بود زندگانی می کردند. امام (ع) پی برد که یگانه درمان آن حالت بیمار گونه که در مجتمع مسلمانان مورد قبول واقع شده بود اراده و فعالیت اوست، و سرعت در بذل جان و باید با کمی عده و نداشتن یارو یاور، عزم آن کند که به قصد قربانی شدن خروج نماید.

«هان که من با خاندان خود، با اندک بودن عده و نداشتن یار و یاور، افتان و خیزان به سوی دشمن روانه شده ام».

مقتضی چنین بود که به نسبت عمق بیماری در روان امت، فداکاری نیز عمیق باشد.

دیری نگذشت که اخلاق هزیمت و فرار در دست کسانی که آن روحیه را بوجود آوردند، به صورت نیرویی عظیم درآمد تا با آن نیرو مردم را به این

خصلت عادت دهند که به یکدیگر یاری نکنند و این صفت را در مردم استمرار دهند و توسعه بخشند. در آن روزگار تفکر در کارهای مسلمانان را شتابزدگی و کم تاملی محسوب می نمودند و همت گماشتن برای از میان بردن بدبختیها و مصیبتهای جهان اسلام و مسلمانان را نوعی سبکسری و بی عقلی وانمود می کردند.

امام (ع) می خواست آن خلق و خوی را دگرگون سازد و از بنیاد و پی برکند و خلق و خویی در روح امت بدمد که با قدرت امت در تحرک و اراده هماهنگ باشد.

دلایل فراوان به رواج این خلق خوی منفی در دست داریم و می بینیم که امام در دشوارترین و خطرناکترین وقت متعرض این معنی شد.

حبیب بن مظاهر اسدی از امام رخصت طلبید تا برود و عشیره خود «بنی اسد» را دعوت کند تا به قیام بپیوندند و به آنان یاری کنند. نتیجه این شد که عشیره مزبور خیانت کردند و در همان شب نبرد، منطقه را خالی گذاردند و در پی کار خود رفتند. ابن زیاد توانست در خلال دو هفته پس از قتل مسلم بن عقیل، هزاران سپاهی از آنان که پیوسته در آن هنگام از حاملان مکتب امام علی (ع) و از دوستان او بودند، بسیج کند و در خط تسلط بنی امیه قرار دهد.

مشکل «مسلم بن عقیل» و «هانی»، چیزی دیگر بود و بوضوح به ما نشان میدهد که این خلق و خویی که گفتیم، در جامعه مسلمین چه مشکلاتی به وجود آورده بود.

ابن زیاد، زان پس که دانست هانی بن عروه، مسلم بن عقیل را در خانه خود پنهان کرده است و با او برای

خروج بر حکومت بنی امیه، توطئه نموده است، کس نزد هانی فرستاد تا به دیدار او آید. هانی تقاضای او را پذیرفت اما از کار مسلم هیچ آگاهی نداشت و از آن تهمت مبرا بود. ابن زیاد در گفته خود پافشاری کرد و این بار با پرخاش بسیار گفت: باید او را به ما تسلیم نمائی. این بار، هانی با کمال دلیری چهره درهم کشیده و به پاسخ او گفت: «اگر مسلم در دست منهم باشد او را تسلیم نمی کنم». هانی می پنداشت که پایگاهی بس نیرومند در اختیار دارد و دهها هزار تن پشت سر او هستند و مدافعان اویند و ازو پشتیبانی می کنند.

وقتی خشم ابن زیاد بالا گرفت، به حبس هانی فرمان داد و خبر زندانی کردن و بعد به قتل رسانیدن او را در کوفه منتشر ساخت. هنوز ساعتی چند نگذشته بود که عمرو بن حجاج با چهار هزار کس از عشیره خود برای خبر یافتن از حقیقت این امر آمدند و بر در کاخ امارت خبر گرفتند که آیا هانی زنده است یا نه. در آن وقت، ابن زیاد از شریح قاضی خواست که واسطه کار شود و واردغرفه ای گردد که هانی در آنجا زندانی شده بود. سپس در مقابل تظاهر کنندگان گواهی دهد که هانی زنده است و شایعه قتل او صحت ندارد.

وقتی «هانی» با شریح روبرو شد فریاد برآورد و گفت: مسلمان ان کجا رفتند؟ اگر ده تن از آنان به کاخ حمله می آوردند مرا رها می کردند. زیرا در کاخ نه سپاهی وجود دارد و نه پاسبانی.

منظور هانی این بود که اگر ده تن در راه خدا آماده مرگ شده

بودند، قیافه کوفه دگرگون می شد. شریح قاضی بیرون رفت تا مردم را مطمئن کندو با عمروبن حجاج سخن گوید و توضیح دهد که او زنده است. او در مقابل مردم شهادت داد که هانی زنده است و به قتل نرسیده. شریح می گوید: «دوباره بازگشتم تا به عمرو بن حجاج بگویم که هانی در زندان ازو چه تقاضایی داشت و می خواست که فقط ده تن به کاخ حمله ور شوند و او را از چنگ ابن زیاد برهانند. اما همینکه خواستم مطلب را بگویم، به پهلوی خود نگریستم و دیدم یکی از جاسوسان ابن زیاد در آنجا ایستاده است. پس زبان را نگاه داشتم و به ادای شهادت مطلوب بس کردم».

عمرو بن حجاج و همراهانش بازگشتند زیرا منظور آنان تنها این بود که بدانند هانی زنده است یا به قتل رسیده است. وقتی شریح قاضی زنده بودن او را گواهی کرد، عمرو با کسان خود بازگشت و روز بعد ابن زیاد، هانی رادر زندان بقتل رسانید.

اما روز بعد از آن مسلم بن عقیل با چهار هزار نفر خروج کرد و پیرامون کاخ را گرفت. ابن زیاد با عده ای قلیل از پاسبانان خود که از سی تن بیش نبودند در کاخ بود و بهنگام شدت گرفتن واقعه، لشکریان مسلم همه فرار کردند و یک تن از آنان بر جای نماند زیرا قصد جنگ نداشتند.

این واقعیات متناقض که عواطف امت را در بر گرفته بود در گفته فرزدق با دقیقترین تعبیر آمده است:

«دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تو».

شخصی که مالک اراده خود نباشد ممکن است دستش بر خلاف دلش و عاطفه اش حرکت کند ازین روست که

می بینیم پس از آنکه حسین (ع) را به شهادت رسانیدند، گریستند و پشیمان شدند. زیرا دانستند که کشته شدن امام (ع) به دست آنان به این معنی است که بزرگواری و آرزوی منحصر خود را در زندگانی آزاد و کریمانه به قتل رسانیده اند ... با اینهمه هم آنان بر حسین (ع)، زار گریستند.

حسین در راه کوشش تبدیل اخلاق گریز و هزیمت به اخلاق جدید، با دقیقترین مرحله عمل خود روبرو گردید. او در آن هنگام بر آن بود تا اخلاق جدید را در چشم امت و در وجدان ضمیر او جایگزین سازد و بر آن بود تا از خلق و خوی تقلیدی امت که نتیجه شکست روحی او بود، رها گردد.

زیرا امام نمی توانست ضمیر امت را به کاری برانگیزد و به جنبش در آورد مگر وقتی که در مسیر و در برنامه ریزی خود، اخلاق فعلی امت را ریشه کن سازد تا در نظر مسلمانانی که اخلاقشان نابود شده و مقیاسهای اسلامی شان دگرگون گردیده بود، کار خود را در شکل «شرعی» حفظ کند.

ازین رو، امام حسین (ع) در نخستین لحظه تصمیم گرفت وارد جنگ شود و هر جا که انجام تکلیف او با فداکاری ملازمه داشت تا آخرین قطره خون پاک خویش را برای حفظ آینده اسلام از آن انحرافها نثار کند» پس قیام حسینی و جنبش او (ع) در نتیجه تفکر مثبت و مستقل نبود، بلکه برای ایجاد کردن شرایط و واکنشهای مناسب برنامه ریزی شده بود تا جنبش از خلال آن پدید آید. ازین رو امام (ع) نیز چنان شعاری را که در آغاز جنبش داده بود موکدا ادامه داد و در

آن هنگـام، مسـاله امـام، اقناع به بازگشت و انصـراف از مبارزه نبود. چه، او هنوز در اثر خواهش پایگاهها و توده های مردم به حرکت در نیامده بود، او در بین راه از کیفیت خیانت مردم کوفه و کشـته شدن مسلم بن عقیل - فرد مورد اعتماد خاندان خود - اطلاع یافته بود. با اینکه امام (ع) ازین رویدادها اطلاع یافته بود، سـفر خویش را ادامه داد. زیرا شعاری که او اعلام کرده بود در مقابـل اخلاقیـاتی که امت بـا آن به سـر می برد، وفـای به عهـد (وفـا به نـامه های اهل کوفه) را ایجاب می کرد. همچنین از جمله روشـهایی که امـام (ع) برای به دست آوردن اخلاقیات مزبور به کار برد این بود که همه نیرو و امکانات خویش را برای مبارزه تجهیز فرمود و به این بس نکرد که خود شـهید گردد بلکه همه یاران و فرزندان و اهل بیت خود را درین راه فدا کرد تا راه را بر اخلافیات شکست بر بندد. زیرا روحیه شکست هر اندازه در مشروع بودن آن قیام تردید می کرد، باز نمی توانست در رفتار وحشیانه سپاهیان بنی امیه در مورد خاندان نبوت که با هیچ مقیاس و معیاری صحیح نبود شک کند.

اینجـاست که امام حسـین (ع) با خون پاک خویش و خون پاک فرزنـدان و یاران خود و با همه اعتبارات احساسـی و تاریخی، حتی شمشـیر و عمـامه جـدش پیامبر اکرم (ص) وارد مبارزه گردیـد تا همه روزنه ها را و راه های تعبیر را بر اخلاق و اعتقاد به شکست یا مشروع بودن آن نبرد فرو بندد.

این سان، امام (ع) با برنامه ای جالب و شگفت آور و دقیق اراده و

وجدان امت شکست خورده را به او بازگردانید و او (ع) نشان داد که اخلاق امت را نمی توان به وسیله رویارویی ساده دگرگون ساخت. چه، رویارویی بی پرده و صریح با اخلاق فاسد امت به معنای جدا شدن از او و دوری ازهر گونه قیام برای کار قانونی به سود ملت بود.

این کار، کاری بود که امام حسین (ع) هنگامی که مسلمانان رفته رفته به حالت و سطح جدید اخلاقی وارد شدند، انجام داد و با اخلاق شکست خوردگی، تفاوت داشت.

چنین است مایه انگیزش وجدان انسان مسلمان از آن روزگاران تابه امروز.

نتایج و آثار انقلاب

اشاره

اینک، پس از آگاهی از قیام و معنای آن، این پرسش پیش می آید:

آیا قیام، نتایج خود را به بار آورد و واقعیتی را دگرگون ساخت؟ آیا پیروزی ببار آورده و دشمنان را درهم کوفت؟

بسا که بسیاری از تاریخ دانان، مدعی اند که قیام شکست خورد.

زیرا، پیروزی سیاسی فوری که واقعیت جهان اسلام را به وضعی بهتر از حالتی که پیش از قیام داشت در آورد، در بر نداشت (۴).

برای اینکه انقلاب حسین (ع) را بهتر درک کنیم، باید هدفها و نتایج آن را خارج از پیروزی فوری و سریع و در دست گرفتن زمام امور جستجو کرد (۵).

هدفها و نتایج انقلاب حسین (ع)

نباید این انقلاب را مانند سایر انقلابات ملحوظ داشت بلکه باید نتایج آن را در صحنه های زیر در نظر گرفت:

۱ - درهم شکستن چهار چوب ساختگی دینی که امویان و یارانشان تسلط خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن روح لا مذهبی جاهلیت که روش حکومت آن زمان بود.

زان پس که روح بی دینی که به آن اشارت کردیم در همه طبقات اجتماع پراکنده گردید، بی آنکه پرده از آن برداشته شود، و بی آنکه ساختگی بودن آن و دور بودن آن از دین در میان مردم بر ملا شده باشد، امام حسین (ع) تنها کسی بود که در دل همه مسلمانان احترام و محبتی مخصوص داشت و می توانست حکام را رسوا سازد و دوری بسیار آنان را از اسلام آشکار نماید. از این رو، قیام او حد فاصل بین اسلام و حکومت اموی بود و می توانست قیافه حقیقی و آلودگی آن را نشان دهد.

۲ – احساس گناه – شهادت فجیع امام حسین (ع)

در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجدان هر مسلمانی برانگیخت. آنان پی بردند که می توانستند او را یاری دهند. اما زان پس که با او برای قیام پیمان بستند، او را یاری نکردند. این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف انسان را وادار می ساخت که گناهی را که مرتکب شده با کفاره بشوید و از طرف دیگر نسبت به کسانی که او را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، احساس کینه و نفرت کند. به طوری که انگیزه انقلابهای متعددی که در اثر قتل امام (ع) بر پا شد، همان کفاره یاری نکردن به حضرت او، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقدر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته بر افروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضد ستمگران منتهی گردد.

۳ - اخلاق جدید. قیام امام (ع) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید و نظر آدمی را به زندگانی خود و دیگران، دگرگون سازد تا بتواند بدینوسیله جامعه را اصلاح کند.

امام (ع) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضد بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه صفات و طراوت آن نشان دادند. این اخلاق را بر زبان نیاوردند بلکه با خون خود و با زندگی خود آن را نوشتند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که ببینند رهبرانشان - قبیله و دین را و وجدان خود را به پول بفروشند و در برابر ستمکار گردن خم کنند تا از عطاهای او بهره مند گردند. مردم عادی، رهبران خود را چنین دیده بودند. هدف مسلمان

عادی زندگی خصوصی خود او بود. به خاطر آن زحمت میکشید و تنها برای زندگانی خویش می اندیشید. در مردم عادی، دردهای اجتماعی تاثیری نداشت و احساسشان را بر نمی انگیخت. تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و از توجیهات رهبران اطاعت نمایند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود. لذا در مقابل جور و ستمی که می دیدند، خاموشی می گزیدند و هم آنها تنها این بود که مفاخر قبیله ای خود را بازگو کنند و از غیر آن بدی گویند.

اصحاب حسین (ع) مردمی دیگر بودند و گروهی که در سرنوشت با امام همراه شدند مردمی عادی بودند و هر کدام دارای زن و فرزند و خانواده و دوستانی بودند و از بیت المال مقرری دریافت می داشتند و زندگانی بالنسبه راحتی داشتند و می توانستند از لذت های حیات برخوردار گردند.

اما از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (ع) با اجتماع خود به ستیز برخاستند. برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان، بین زندگانی راحت و ثروت و نفوذ و استفاده از آنها که مستلزم اطاعت از یک جابر ستمگر بود، و انتخاب مرگ، مخیر گردد و مرگ را برگزیند. برای مردم، این نمونه ای عالی و شگفت انگیز بود و می گفتند اینان بشر نیستند. چنان خصلتی وجدان هر مسلمانی را تکان می داد و اورا از خوابی سنگین و طولانی بیدار می کرد تا زندگانی اسلامی شکل دیگر گیرد.

شکلی که سالها پیش از قیام حسین (ع) از میان رفته بود. جامعه اسلامی به وسیله مردی عادی علیه حاکمان ظالم، انقلابها و قیامها بخود می بیند. اما روح

کربلا در نهاد کسانی که به این کار دست زدند، شعله ای برافروخت که همه آماده بودند در راه چیزی که آن را حق تشخیص می دادنـد جـان فـدا کننـد. روح مبـارزه جویی قیام حسـین (ع) پس از دیری خاموشـی و تسـلیم، از نو موجب برانگیختن روح مبـارزه جویی در انسـان مسـلمان گردیـد. این قیـام همه سـدهای روحی واجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می شـد درهم فرو ریخت.

مسـلمانان به صـلح طلبی و معـامله دعوت می شدنـد. به آنهـا گفته می شـد که جـان خود را و موقعیت اجتماعی و مال خود را حفظ کنید. درین وقت قیام حسین (ع) روی داد تا به انسان مسلمان اخلاق جدیدی بیاموزد و به او بگوید:

تسلیم مشو!انسانیت خود را مورد معامله قرار مده، با نیروی اهریمنی بجنگ و همه چیز را در راه اصول فدا ساز!

اما خودخواهی مانع ازین بود که مسلمان به قیام و انقلاب دست زند.

قیام حسـینی در وجـدان گروه بسـیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسـین (ع) مرتکب گناه شده اند.

بـاری، این احسـاس آنـان را برانگیخت و آمـاده قیام ساخت. روح مبارزه جویی در زنـدگی ملتها و فرمانروایانشان تاثیر فراوان دارد. هنگامی که این شعله به خاموشی گراید و ملت تسلیم فرمانروایان خود شود، فرمانروایان، هر چه بخواهند انجام میدهند و هر انـدازه زمان بگـذرد با خاموش شدن روح مبارزه جویی، تسـلط بر ملت آسانتر میگردد و در آن ملت، ایجاد تحول دشوارتر می شود. برای اینکه از میزان تاثیر قیام حسینی در برانگیختن روح انقلابی در جامعه اسلامی اندیشه ای روشن نشان دهیم، باید بگوئیم که جامعه اسلامی پس از قتل امام علی (ع) تا

هنگـام قیـام حسـینی آرام بود و در آن مـدت هیچگونه اعـتراض و انقلاـب جـدی اتفـاق نیفتـاده بود. بـا همه انواع کشـتارها و سرکوبها و غارت اموال به وسـیله امویان و همدسـتانشان، بیست سال تمام، توده ها حالت تسلیم و اطاعت داشتند و این وضع از سال چهلم تا شصت هجری به درازا کشیده بود.

اما پس از قیام حسـین (ع)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و توده هادر انتظار رهبری بودند و هر گاه رهبری می یافتند علیه حکومت بنی امیه دست به انقلاب می زدند. در همه این انقلابها، شعار انقلابیان خونخواهی حسین (ع) بود.

انقلابهای پس از قیام حسین (ع)

انقلابهای مزبور عبارت بود از:

۱ - انقلاب توابین

این انقلاب در کوفه بر پا گردید و واکنش مستقیم قتل امام بود، و انگیزه آن، احساس گناه به علت یاری نکردن به امام - پس از آنکه کتباً ازو دعوت کردنـد که به کوفه آید - بود. کوفیان خواسـتند ننگی را که مرتکب شده بودند با انتقام از قاتلان امام حسین (ع) بشویند. این واقعه در سال ۶۵ هجری روی داد (۶).

۲ - انقلاب مدینه

این انقلاب با انقلاب توابین تفاوت داشت. زیرا هدف آن انتقام خون حسـین (ع) نبود بلکه انقلابی بود علیه حکومت سـتمکار بنی امیه.

اهل مـدینه علیه امویان شوریدنـد و عامل یزید را از مدینه راندند. شـرکت کنندگان درین قیام یکهزار تن بودند. این انقلاب با دست سپاهیان شام و با نهایت وحشیگری سرکوب گردید (۷).

۳ - قیام مختار ثقفی، در سال ۶۶ هجری

مختار بن عبیده ثقفی در عراق به خونخواهی حسین و انتقام قاتلان امام قیام کرد و در یک روز دویست و هشتاد تن از آنان را به قتل رسانید

.(۸)

۴ – انقلاب مطرف بن مغیره در سال ۷۷ هجری

مطرف بن مغیره علیه حجاج بن یوسف شورید و عبد الملک بن مروان را از خلافت خلع کرد (۹).

۵ – انقلاب ابن اشعث در سال ۸۱ هجری

عبد الرحمن بن محمد بن اشعث بر حجاج شورید و عبد الملک مروان را از خلافت خلع کرد. این شورش تا سال ۸۳ به طول انجامید. در آغاز پیروزیهای نظامی به دست آورد اما بعدا، حجاج به کمک ارتش شام بر او غلبه کرد (۱۰).

۶ – انقلاب زید بن علی بن حسین

در سال ۱۲۲ هجری زید بن علی در کوفه به شورش برخاست اما آن شورش بیدرنگ به وسیله سپاهیان شام که درآن هنگام در عراق بودند سرکوب گردید (۱۱).

این بود نمونه هایی از انقلابها که آشکارا از روح قیام حسینی در میان ملت مسلمان حاصل گردید و در تمام مدت حکومت بنی امیه ادامه یافت.

باری قیام بنی عباس به حکومت بنی امیه پایان داد و آن انقلاب با الهام از انقلاب حسینی و استفاده از خشنودی و رضای اهل بیت پیامبر (ص) بود که پایه های مردمی یافته بود و مورد توجه توده ها واقع شده بود.

انقلابها با منحرفان به مقابله برخاست و هرگز خاموش نگردید. بلکه انسان مسلمان پیوسته انسانیت خود را که حکومت کنندگان خفه کرده بودند، بیان می کرد و آن قیامها به فضل روحیه ای بود که قیام حسینی در کربلا گسترد و گسترش داد.

همانا که قیام حسین (ع)، سر آغاز جنگ و قیام در تاریخ انقلاب بود وآن نخستین قیامی بود که طریق مبارزه جویی را به مردم آزاده که آن روحیه را از دست داده بودند آموخت.

پی نوشتها

۱ – رژیمهای اسلامی – صبحی صالح ص ۲۶۹.

۲ – طبری ج ۴ ص ۲۹۰.

۳ – رساله جاحظ در مورد معاویه و امویان. تحقیق عزت بیطار ص ۱۶.

۴ – قیام حسینی و شرایط آن – محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵۴.

۵ – در باب این نتایج، علامه مهدی شمس الدین در کتاب خود «اوضاع و احوال قیام حسینی» ص ۱۶۲ و ۲۲۸ مطلبی دارد که خواننده را به آن تفصیلات حواله میدهیم زیرا در این مختصر، از بیان تمام این نتایج معذوریم.

۶ – تاریخ طبری – انقلاب توابین ج ۴ ص ۴۲۶ – ۴۳۶.

۷ – تاریخ طبری – انقلاب مدینه ج ۴ ص ۳۶۶ و ۳۸۱.

۸ – تاریخ طبری – انقلاب مدینه ج ۴ ص ۴۲۴.

۹ – تاریخ طبری – انقلاب مطرف.

۱۰ – تاریخ طبری و نیز «اشعث و دولت عربی» از و مهاوزن ص ۱۸۹ و ۲۰۳.

۱۱ – مقاتل الطالبین، اصفهانی. ص ۱۳۹.

امام چهارم علی بن حسین (ع)

اشاره

امام سجاد، در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت می زیست. چه، او با آغاز اوج انحرافی معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (ص) روی داد و در پیش از آن سخن گفتیم.

اما مطلبی که درباره آن انحراف اکنون باید گفت این است که انحراف از زمان امام سجاد (ع) کم کم شکلی آشکار به خود گرفت. اما نه فقط از جنبه مضمون بلکه در سطح شعارها و کلمات که از طرف زمامداران، هم در سطح عمل مطرح شده بود، هم در رسوخ دادن و تنفیذ واقعیت حال زمامداران پس از شهادت امام حسین (ع)، ماهیت و زشتیهای حکومت، از جهت نظری و عملی برای

مردمی که اینک واقعیت امامان (ع) را درک کرده بودند، نمایان گردید.

امام (ع) با همه محنتها و بلاها که در روزگار جد بزرگوارش امیر المؤمنین (ع) روی داده بود همزمان بود. او سه سال پیش از شهادت امام علی (ع)

متولد گردید. وقتی به جهان دیده گشود، جدش امیر مؤمنان (ع) در خط جهاد جنگ جمل غرق گرفتاری بود و زان پس با امام حسن (ع) در محنت و در گرفتاریهای فراوان او می زیست.

او همه این رنجها را طی کرد تا خود به طور مستقل رویاروی گرفتاریها قرار گرفت. محنت و رنج او وقتی بالا گرفت که لشکریان بنی امیه در مدینه وارد مسجد رسول الله شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند. آن مسجد جایی بود که انتظار آن می رفت که مکتب رسالت و افکار مکتب، از آنجا در سراسر جهان انتشار یابد، اما بر عکس، آن مکان مقدس در عهد آن امام (ع)

به دست سپاه منحرف بنی امیه افتاد و آنان نیز بی پروایی را از حد گذراندند و حرمت مدفن مقدس رسول اکرم و مسجد او را هتک نمودند.

می توان آن زمان را که امام سجاد در آن می زیست دشوارترین و بدترین زمانی تصور کرد که بر آن امام بزرگوار (ع) گذشته است. آغاز آن روزگار، اوج انحراف را در زمان مجسم می کند و امام (ع) در آن هنگام بیش از دیگر پیشوایان (ع) مورد آزمایش قرار گرفت.

کشتن، ساده ترین وسیله ای بود که در آن کشاکش به کار میرفت. چه، مثله کردن جسدها از روی کینه و انتقام، و حلق آویز کردن از درختان، بسیار معمول بود. دستها و پاها را می بریدند

و شکنجه های گوناگون بدنی از جمله چیزهایی بود که همیشه از آن سخن میرفت.

قیام پدر بزرگوار آن امام (ع) و پایان فاجعه آمیز آن در کربلا توجه مردم را به گناهکاری شان جلب کرد و کینه و نفرت آنان را به بنی امیه برانگیخت.

این مطلب را پس از قیام حسین (ع) و شهادت او آشکارا در ملت اسلام مشاهده می کنیم و می بینیم که بسیاری از مسلمانان از آن واقعه احساس گناه کردند و ملت در جهت تکفیر امویان بحرکت در آمد و کینه و نفرتش به بنی امیه روز افزون گردید. نتیجه و تعبیر طبیعی تکفیر بنی امیه و در دل گرفتن کینه آنان «قیام» بود و قیام نیز روی داد.

بیشتر قیامهایی که روی داد، سبب عاطفی داشت نه تعقلی. زیرا مردم هنوز درک نمی کردند که امویان تا چه اندازه از اسلام دورند (۱).

امام سجاد احساس گناه را در دل مردم بر می افروخت

موضع امام سجاد (ع) درین معنی، یعنی احساس گناهکاری، موضعی مثبت بود و در آن بخوبی ایستادگی کرد و برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی امیه و افزودن مبارزه جویی با آنان، ازین احساس و عامل روانی استفاده کرد و آن را برای رسیدگی به حساب زمامداران اموی، عاملی مهم محسوب داشت. امام علی بن الحسین (ع) کوشید، این احساس گناه را شعله ور سازد و بر مهیب آن بیفزاید. پس به گروهی انبوه از مردم کوفه گفت:

«ای مردم شما را به خدای، آیا میدانید که به پدرم نامه نوشتید و با او نیرنگ باختید؟ از دل و جان با او پیمان بستید و میثاق کردید و بیعت نمودیداما او را کشتید؟ دستتان بریده باد ... وقتی رسول

الله (ص) به شما بگوید خاندان مرا کشتید و حرمت مرا شکستید، پس، از امت من نیستید با چه چشمی به او خواهید نگریست» (۲).

این احساس گناه، عاملی بود پیوسته شعله ور، که مردم را برای شورش و انتقام خواهی، دائم به جلو می راند. امام (ع) توانست هر وقت فرصتی به دست می آمد، مردم را به انقلاب بر ضد امویان برانگیزد و پیوسته این کار را از سر می گرفت، و آن شعله، نه فرو می نشست نه خاموش می شد (۳).

آن جونا آرام و لبریز از شورش و اضطراب، بنی امیه را واداشت تا جنبشهای امام سجاد (ع) و کارهای او را زیر مراقبت شدید قرار دهند وهر حرکتی که ازو سر می زد به شورشی نو تفسیر می شد که ناچار حکومت منحرف بنی امیه هدف آن بود.

از گذرگاه آن محیط ناآرام و مضطرب، امام (ع) بایستی راه و روشی نو می یافت تا با آن محیط و شرایط بسیار دشوار، بتوان روبرو شد. پس ناچار، به علت مسئولیتی که نسبت به امت داشت، و برای پشتیبانی از شریعت، با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار دهد و مراقبت شدید آنها را که با بیم و ترس آمیخته بود و برای انتقام ازو طرح می شد، مورد توجه قرار دهد.

امام (ع) به این سبب، اسلوب دعا را به کار برد و بسیار هم بکار برد.

دعاهای او دارای نوعی معانی است که رویدادهای عصر او را تفسیر می کند و از مفاهیم تبلیغ و پی ریزی بنای امت لبریز است. «بنابر این امام دید که باید سخنان و آراء خود را در جامه خشونت انقلابی نپوشد. اگر چه در واقع

مفاهیم آن گفتارها شدیدتر از خشونت و شورش بود. او تعابیر آن را در جامه اشارات و تحریک مستقیم بیار است.

او مشاهده کرد که نظریات اسلام و راهها و روشهای آن، حرمت خودرا از دست داده و متروک گردیده است، پس سخنانش در صورت شکایت و دعا شکل گرفت و در آن، هر چه از شورش و تحریک به قیام که می خواست گنجانید» (۴).

نقش امام (ع) در میان امت

امام سجاد (ع) از دو راه عملی، با امت و پیروان خود روبرو گردید.

۱ - یکی راه برانگیختن وجدان انقلابی افراد مسلمان و متمرکز ساختن و برانگیختن احساسشان به گناه و ضروری بودن جبران آن گناه بود.

!۱۵۸ امام کوشید که دژ وجدان و اراده اسلامی را از فرو ریختن حفظ کند و شخصیت اسلامی و کرامت انسانی را در مقابل حاکمان منحرف، از تنزل و فرومایگی نگاه دارد. ازین روی می بینیم که امام (ع) اعلامیه های عمومی صادر می فرمود و هر مسلمانی را که علیه زمامداران منحرف به شورش دست می زد، می ستود و ازو به گرمی استقبال می کرد و او را سپاس می گفت. هنگامی که محمد بن حنیفه با فرستاده مختار ثقفی نزد امام (ع) آمد تا درباب قیام مختار با او (ع) مشاوره کند، امام با سخنی کلی که فقط به مختار اختصاص نداشت، تقاضای محمد حنفیه را پذیرفت. سخنان او شامل همه مسلمانان و به گونه ای بود که مردم را وا می داشت رویاروی ستم بنی امیه و زمامداران منحرف آن بایستند.

۲ - طریق دوم، از راه تهیه برنامه فکری و آگاهی عقیدتی و روانی امت بود. علی بن حسین (ع) در حقیقت دومین مؤسس مدرسه بزرگ اسلامی بود. خانه و

مسجد، مدرسه او بود و طلاب در آنجا و در پیرامون وی جمع می شدند و بعدها شاگردانش، سازندگان تمدن اسلامی شدند و مردان تفکر و قانونگذاری و ادب اسلامی گردیدند (۵).

امام (ع) در دورانی پر اهمیت برای افزودن بر دانشمندان و راویان احادیث خود در علوم و فنون گوناگون قیام فرمود.

صحیفه سجادیه که انجیل آل محمد است از آثار اوست. این اثر از ثروتهای فکری است که با وضع قواعد اخلاقی و اصول فضایل و علوم توحید و غیر آن از سایر آثار متمایز است. امام علی بن حسین (ع)، مشکلات و گرفتاریهای فکری را که کرامت و ارزش دولت اسلامی را تهدید می کرد و رهبریهای منحرف را، به عنوان نماینده حقیقی اسلام، پاسخ می گفت. هم آن سان! ۱۵۹ در مورد مشکلی که نامه قیصر روم به عبد الملك بن مروان ایجاد کرده بود، وقتی خلیفه از پاسخ گفتن به نامه در همان سطح بازماند، علی بن حسین (ع)

ان خلاء را پر کرد و به شکلی پاسخ گفت که هیبت اسلام را محفوظ نگاه داشت و با توجه به مشکلاتی که دولت با آن روبرو گردیده بود و بحرانی که دچار آن گردیده بود، مصلحت والای اسلام را در نظر گرفت.

بنابر این موضع پیشوایان در قبال جامعه اسلامی که از حیث مادی و عقیدتی از طرف دشمنان احاطه شده بود، موضعی بود که به طور نا آشکار و نامعلوم، حکومت تایید می گردید مبادا حکومت از آن دچار انحراف گردد و تایید امام را برای مشروع جلوه دادن خود، لباس شرعی گرداند و مجوز قانونی قلمداد کند. خلاصه مطلب این که امام همیشه مصالح والای اسلام

را در نظر می گرفت و از آن نظر، به حکومت مساعدت می فرمود، و توجه داشت که حکام وقت، عنایت امام را دلیل مشروع بودن خود جلوه ندهند و از این راه مردم را نفریبند.

ازین رو بود که فعالیتهای امام (ع) بر حسب شرایطی که با آن روبرو میگردید، گسترش می یافت یا به پنهان عمل می شد. زیرا با فشار دستگاه حاکم و ناتوانی آن، تناسب عکس داشت.

تصورات خطا درباره امام (ع)

دریغا که نزد بعضی از مورخان این تصور خطا، شایع است که: پیشوایان شیعه امامیه از فرزندان حسین (ع) پس از کشتاری که در کربلا روی داد، از سیاست کناره گرفتند و به ارشاد و عبادت و انقطاع از دنیا پرداختند (۶)».

و برخی نیز بخطا گمان کرده اند که پیشوایان شیعه مردمی مظلوم و ستمکش بوده اند. اینان چنین پنداشته اند که این پیشوایان (ع) مظلوم، از مرکز رهبری دوری می جسته اند و امت به این دوری گزیدن آنان اقرار دارد و پیشوایان به سبب دور شدن از رهبری، انواع محرومیتها و شکنجه ها را می چشیده اند (۷).

و بر این گفته خود، به تاریخ زندگانی امام سجاد (ع) استناد می کنند و دوری جستن او را از زندگانی عمومی اسلامی دلیل می آوردند و جدایی ظاهری اورا از رهبری در کار سیاست، حجت نظر خود می دانند.

بدیهی است که سبب این تصورات خطا که دامنگیر مورخان شده است اینست که برای آنان این معنی روشن شده است که عدم اقدام پیشوایان به قیام مسلحانه بر ضد وضع حکومت روز، و تفویض جنبه رهبری سیاسی به دیگری، به معنای خودداری آنان از رهبری بوده است. تاریخ نگاران، همین معنی را چسبیده اند که رهبری جز به عمل مسلحانه اطلاق نمیگردد.

اما

امام سجاد (ع) به این امر ایمان داشت که تا وقتی از طرف پایگاه های مردمی و آگاه پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست. پایگاه های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه های او در حکومت ایمان داشته باشند، و در راه حمایت از آن حرکت کنند و مواضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تندبادها با استواری و قدرت بایستند (۸).

امام سجاد (ع) این مقدورات را نداشت و به علت نداشتن چنین پایگاه مردمی که با آگاهی و اخلاص ازو پشتیبانی کنند شکایت می فرمود.

امام این واقعیت را در تحلیلی جالب و دقیق برای ما بیان می کند ومی فرماید:

«پروردگارا، در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنهایی خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم» (۹).

اینک مشاهده می کنیم که امام (ع) موضع خود را با آگاهی از دشمنان خویش تعیین کرده است و شرایط پیروزی جستن بر آنان را بیان فرموده است.

چه، پیروزی نزد امام (ع) بر وجود یاران و توده آگاه مبتنی بود تا از تنهایی و ناتوانی خود بر نیروی نافذ و منظمی منتقل گردد تا از خلال نفوذ پایگاه های آگاه مردمی و نیروی رهبری، عمل آن پایگاهها بر آنچه اسلام واجب کرده بود توانا باشد.

امام (ع) این معنی را بدینگونه بیان می فرماید:

«به تنهایی خود در برابر بسیار کسان ...» پس شرایط پیروزی جستن این بود که

آن عـده افراد عاطفی که نه کمیت داشـتند نه کیفیت، به تعـدادی مردم آگاه تبدیل گردند که دارای کیفیت باشـند. بخصوص پس از آن که نسلهای بی قدرت و وارفته در سایه انحراف به وجود آمده بودند، در دست گرفتن جنبش شیعی برای رسیدن به حکومت برای هـدفی بزرگ میسـر نمی گردیـد. بلکه پیش از آن امر بر آماده کردن سپاه عقیـدتی متوقف بود که به هدفهای امام ایمان داشـته باشند و از برنامه او در زمینه حکومت پشتیبانی کنند و از دستاوردهایی که برای امت حاصل می شد حراست نمایند».

اما آنچه درباره پیشوایان و اهل بیت از فرزندان حسین (ع) می گویند که از سیاست کناره جستند و از دنیا بریدند، نظری است که واقعیت زنـدگانی امامان (ع) را که سـراپا نشان دهنـده شـرکت فعال و مثبتی است که بر عهـده داشـتند، تکذیب می کند و نفی مینماید.

پس، ازین دلبسـتگیهای امام سـجاد (ع) به امت و رهبری توده ها که دارای محیطی گسترده بودند و در همه طول مکتب از آن سود می جسـتند، معلوم میشود که رهبری امام (ع) ناگهانی یا صـرفا بر اساس نسـبت داشـتن با رسول الله (ص) به دست نیامـده بود. کسانی که با رسول اکرم (ص) نسـبت داشـتند بسیار بودند، بلکه رهبری بر اساس تفویض این سمت و نقش مثبتی بود که امام در قبال امت، با وجود آنکه او را از مرکز حکومت دور نگاه داشته بودند بر عهده داشت.

آری، امت غالبا رهبری را رایگان به دست کسی نمی سپارد و هیچ فردی رهبری امتی را به رایگان به دست نیاورده است و بی آنکه دست کرم بگشاید بر قلوب امت دست نیافته است و

امت در زمینه های گوناگون این معنی را درک می کند و در حل مشکلات و نگاهداری مکتب، مورد استفاده امت قرار می گیرد.

می بینیم فرزدق در این زمینه درباره علی بن حسین زین العابدین (ع) قصیده ای تنظیم کرد که مطلع آن چنین است:

«هو الَّذِی تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطْأَتَهُ

وَ الْبَیتُ یعْرِفُهُ وَ الْحِلُ وَ الْحَرَم»

اینک آن کس که سرزمین مکه گامهای او را می شناسد و خانه خدا، نیز حل و حرم به حال او آگاهند (۱۰).

اینک می بینیم، چگونه هیبت فرمانروایی و سلطنت نتوانست در میان جمعیت انبوه امت در موسم حج برای هشام که خلیفه بود راه بگشاید تا به حجر الاسود دست یابد. اما همان دم رهبر از اهل بیت توانست توده های عظیم را چنان بخود جلب کند که مانند برق زدگان برای مقدم او (ع) در مقابل حجر الاسود راه بگشایند.

همه این رویدادها و مظاهر، برای رهبری توده ای که پیشوایانی از اهل بیت در طول خط مکتب در آن می زیستند، ثابت می کند که روش آنان، روش اثباتی بوده است و احساس امت در دوران رهبری آنان در حمایت مکتب، فعالانه بوده است. از طرف دیگر می بینیم امام سجاد (ع)، قیام مسلحانه رابه صورت مستقیم بر ضد حاکمان منحرف و گمراه به کلیه مسلمین انقلابی وا گذاشت تا با فداکاری خود وجدان اسلامی و اراده اسلامی را از خطر سقوط و نابودی حفظ کنند.

ازین روی بود که امام (ع) عموم مردم را آگاه ساخت و با سخنانی سپاس آمیز و گرم و صمیمانه، خطاب به همه مسلمانان، آنان را برانگیخت تا مسئولیت کار انقلابی را بر ضد بنی امیه بپذیرند و امت اسلام را در مقابل حکام گمراه

از تنازل شخصیت و سقوط کرامت انسانی محفوظ بدارند.

امام، از جنبه انقلابی به صورتی که مستقیما عهده دار آن گردد، کناره جویی فرمود و به این بسنده کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که درین مورد بر پای برمی خیزند و آنان را با سپاس و تهنیت، گرم کار کند. اما در جنبه سیاسی، از رهبری خودداری نفرمود و تنها به عبادت روی نیاورد. این مطلب، اختلاف شکل عمل سیاسی است که شرایط اجتماعی که هر امام در طی آن زیست می کند، آن را محدود می سازد. به عبارت دیگر، وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می کرد، شکل کار سیاسی او را محدود می ساخت. این تصورات و افکاری که بر زبان بعضی از مورخان شایع شده است، با وجود اینکه اشتباه است از جنبه عملی نیز خطری به حساب می آید. زیرا در حقیقت برای انسان منفی باف و روحیه های انزوا طلب و دوری جویی از مشکلات، امت و زمینه های رهبری امت، این معنی خوشایند است. (۱۱)

این طرز فکر غلط را بعضی از مورخان شایع کرده اند و گفته اند که پیشوایان از نظر سیاسی گوشه نشین بوده اند و بعضی از متفکران و علماء دین نیز مردم متدین را مخاطب قرار داده اند که در ترک فعالیتهای سیاسی، پیرو پیشوایان (ع)

باشند. زیرا، اشتغال به جنبه سیاسی، با طبیعت این اسلام متباین است». (۱۲)

در واقع این نظر و عقیده در مورد پیشوایان به وجود نیامد مگر بعد از به وجود آمدن اندیشه تجربه تشیع روحی به صورتی منفصل از تشیع سیاسی. آن نیز در ذهن فرد شیعی ایجاد نشد مگر پس از آن که تسلیم واقعیت گردید

و اخگر تشیع در دل و جان او به خاموشی گرائید. تشیع در دل او تبدیل به شکلی محدود شد، نه برای ادامه رهبری اسلامی در ساختن امت و انجام برنامه دگرگون سازی بزرگی که رسول اکرم (ص) آغاز فرموده بود. سپس به عقیده ای متحول گردید که آن تنها عقیده قلبش را تسکین می داد و به او آرامش می بخشید تشیع، آن سان که واقعیت آن است، نوعی ساخت معین برای پیوند دادن رهبری اسلامی است، و رهبری اسلامی جز در دست گرفتن عمل دگرگون سازی که رسول اکرم (ص) آغاز فرمود تا بنای امت را بر اساس اسلام، کامل فرماید، معنای دیگر ندارد.

پس ممکن نیست چنین تصور کرد که پیشوایان (ع) از جنبه سیاسی دست برداشتند مگر اینکه بپذیریم که از تشیع و اسلام دست برداشته باشند. (۱۳)

پیشوایان (ع) با وجود توطئه هایی که دشمنان می کردند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزشهای آن به گونه ای کامل تحمل می کردند و هر وقت انحراف شدت می یافت و از خطر فرو افتادن در ورطه نابودی بیم می داد، پیشوایان (ع) بر ضد آن حوادث تدبیرهای لازم می اندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار می آمد و رهبریهای منحرف به حکم بیکفایتی از درمان آن ناتوان می شد، امامان به نشان دادن راه حل و حفظ امت از خطرهایی که او را تهدید می کرد مبادرت می فرمودند.

مرحله دوم

اشاره

درین مرحله، کوشش پیشوایان (ع) با ابراز و مرز

بنـدی چهار چوب مخصوص و تفصـیلی برای توده شـیعه یعنی توده ای که صـفت آنان، توده مؤمن و نگاهدارنده خط حقیقی اسلام است مقصور گردید.

این چهـار چوب مخصوص تفصـیلی، اطلاعـاتی نبود که در روزگـار پیشوایـان مرحله نخستین، چهـار چوب تشـیع را برای همه مردم مشخص سازد. فعالیت اساسی پیشوایان مرحله نخستین این بود که با صدمه انحراف روبرو گردانند.

و اسـلام را حمایت کننـد و آن را به عنوان شـریعت، بـدون هیـچ تحریفی که محتوای آن را زشت گردانـد، نگاه دارند و روح جنگجویی را که امت در طی سالهای انحراف پس از وفات رسول الله (ص) از دست داده بود به او بازگردانند.

اما مرحله دوم برای پیشوایان در این خلاصه می شد که بیش از آن چیزی که پیشوایان مرحله نخستین در آن توفیق یافته بودند به شـیعه شـکل متمایز بدهند. اندیشه بعضـی از مورخان در مورد پدیدار شدن تشیع، خطا است. آنان پنداشته اند که فکر تشیع در تاریـخ اسـلامی پدیـده ای عارضـی اسـت و بر این عقیـده انـد که تشـیع، به تدریـج و به طـور متطـور از خلاـل رویـدادهای اجتمـاعی بروز کرد تـا آنجـا که مظاهر آن بتدریـج و گام به گام پیش آمـد تا در آغاز این مرحله آشـکار گردیـد و در تاریخ اسلام شکل گرفت.

اما تشـیع به شـکل صحیح خود، در چهار چوب اساس دعوت اسلامی به وجود آمد و در برنامه نبوی که رسول خدا اساس آن را به فرمان حق تعالی برای حفظ آینده دعوت نهاد، تجسم یافت.

آری تشـیع اینچنین به وجود آمد نه مانند پدیده ای عارضی و ناگهانی در تماشاخانه حوادث. تشیع به عنوان نتیجه ای ضروری از طبیعت تکوین دعوت و نیازها و

شرایط اصلی آن پیدا شد. به عبارت دیگر برای اسلام الزامی بود که تشیع را به وجود آورد و به معنای دیگر رهبر نخستین اسلام را واجب بود که رهبر بعد از خود را آماده کند و با دست او و جانشینان او، پرورش و نمو انقلابی اسلام را ادامه دهد.

آری در برنامه ریزی پیشوایان در رویارویی و ترکیب و تکوین آن، گوناگونی وجود داشت. اما با خواسته های اسلام و آنچه در همه مراحل مستلزم آن بود، توافق داشت.

پیشوایان این مرحله، حضرت باقر و حضرت صادق و حضرت کاظم علیهم السلام، مساعی خود را به کار بردند تا این چهار چوب تفصیلی را برای توده شیعه ابراز دارند و از خلال شرایط دقیق اجتماعی، بهترین برنامه ممکن را ارائه دهند.

پی نوشتها

۱ - قیام حسین (ع) از محمد مهدی شمس الدین.

۲ - اعیان الشیعه ص ۳۲۱ - ۳۲۳.

۳ - قیام حسین (ع).

۴ - زین العابدین - سید الاهل.

۵ - الموسوعه - ص ۶۶۰.

۶ - بحث در ولایت - صدر.

۷ - نقش پیشوایان.

۸ - بحث در ولایت - صدر.

۹ - نقش ائمه.

۱۰ - در مکه معظمه منطقه ای است که به آن حرم گویند (شعاعی به فاصله یک فرسنگ یا بیشتر به مکه مانده) که جز مسلمانان هیچکس به آنجا راه ندارد. حرم دارای احکامی است و یکی این است که مجرمی را که به آنجا پناه برد نمی توان دستگیر کرد و هیچ حیوانی جز حیوانات موذی را نمی توان در آن منطقه از بین برد. باری صید حرم جایز نیست و هر جا که بیرون از حرم باشد آن را «حل» گویند و اعمالی که در حرم روا

نیست در آنجا رواست. (م)

۱۱ – نقش پیشوایان.

۱۲ – اشاره به گفتگوی دکتر صادق مهدی سعید در نجف اشرف.

۱۳ – بحث در ولایت – صدر.

سیره و سخن پیشوایان

مشخصات کتاب

سرشناسه: کوشا، محمد علی، ۱۳۳۱ –

عنوان و نام پدیدآور: سیره و سخن پیشوایان: زندگانی چهارده معصوم (علیهم السلام) و از هر معصوم چهل حدیث / تالیف و ترجمه محمدعلی کوشا.

مشخصات نشر: قم: حلم، ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهری: ۳۶۰ ص.

شابک: ۳۰۰۰۰ ریال؛ ۳۰۰۰۰ ریال: چاپ دوم: ۹۶۴ – ۸۴۹۰ – ۱۹ – ۸

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Mohammad Ali Koosha. Attitude and Motto Leaders.

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۶ (فیپا).

یادداشت: کتابنامه: ص. ۳۵۸ – ۳۵۵؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: زندگانی چهارده معصوم (علیه السلام) و از هر معصوم چهل حدیث.

موضوع: چهارده معصوم – – سرگذشتنامه

موضوع: اربعینات – – قرن ۱۴

موضوع: احادیث شیعه – – قرن ۱۴

رده بندی کنگره: BP۳۶ / ک۹س۹ ۱۳۸۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۹۵

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۴ – ۲۶۷۸۳

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

پرتوی از سیره و سیمای محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم)

حضرت محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرزند عبداللّه بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبدمناف، در مکه به دنیا آمد. پیش از ولادت، پدرش عبداللّه درگذشته بود. محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) شش سال داشت که مادرش آمنه را نیز از دست داد. او تا هشت سالگی زیر سرپرستی جدّش عبدالمطّلب بود و پس از مرگ جدّش در خانه عمویش ابوطالب سُکنی گزید. رفتار و کردار او در خانه ابوطالب، نظر همگان را به سوی خود جلب کرد و دیری نگذشت که مهرش در دلها جای گرفت. او بر خلافِ کودکانِ همسالش که موهایی ژولیده و چشمانی آلوده داشتند، مانند بزرگسالان موهایش را مرتّب می کرد و سر و صورتِ خود را تمیز نگه می داشت. او به چیزهای خوراکی هرگز حریص

نبود، کودکان همسالش، چنان که رسم اطفال است، با دستپاچگی و شتابزدگی غذا میخوردند و گاهی لقمه از دست یکدیگر می ربودند، ولی او به غذای اندک اکتفا و از حرص ورزی در غذا خودداری می کرد. در همه احوال، متانت بیش از حدِّ سنّ و سالِ خویش از خود نشان می داد. بعضی روزها همین که از خواب بر می خاست، به سر چاه زمزم میرفت و از آب آن جرعهای چند می نوشید و چون به وقت چاشت به صرف غذا دعوتش می نمودند، می گفت: احساس گرسنگی نمی کنم. او نه در کودکی و نه در بزرگسالی، هیچ گاه از گرسنگی و تشنگی سخن به زبان نمیآورد. عموی مهربانش ابوطالب او را همیشه در کنار بستر خود می خوابانید. همو گوید: من هرگز کلمه ای دروغ از او نشنیدم و کار ناشایسته و خنده بیجا از او ندیدم. او به بازیچه های کودکان رغبت نمی کرد و گوشه گیری و تنهایی را دوست می داشت و در همه حال متواضع بود. آن حضرت در سیزده سالگی، ابوطالب را در سفر شام، همراهی کرد. در همین سفر بود که شخصیت، عظمت، بزرگواری و امانتداری خود را نشان داد. بیست و پنج سال داشت که با خدیجه دختر خویلد ازدواج کرد. محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مردم مکه به امانتداری و صداقت مشهور گشت تا آنجا که همه، او را محمّد امین میخواندند. در همین سنّ و سال بود که با نصب حجرالاسود و جلوگیری از فتنه و آشوب قبایلی، کاردانی و تدبیر خویش را ثابت کرد و با شرکت در انجمن جوانمردان مکه (= حلف الفضول) انسان دوستی خود را به اثبات

رساند. پاکی و درستکاری و پرهیز از شرک و بتپرستی و بی اعتنایی به مظاهر دنیوی و اندیشیدن در نظام آفرینش، او را کاملاً از دیگران متمایز ساخته بود. آن حضرت در چهل سالگی به پیامبری برانگیخته شد و دعوتش تا سه سال مخفیانه بود. پس از این مدّت، به حکم آیه «وَ أَنْذِرْ عَشیرَتَک الْأَقْرَبینَ»؛

یعنی: «خویشاوندان نزدیک خود را هشدار ده!»، رسالت خویش را آشکار ساخت و از بستگان خود آغاز کرد و سپس دعوت به توحید و پرهیز از شرک و بتپرستی را به گوشِ مردم رساند. از همین جا بود که سران قریش، مخالفت با او را آغاز کردند و به آزار آن حضرت پرداختند. حضرت محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدّت سیزده سال در مکه، با همه آزارها و شکنجه های سرمایه داران مشرک مکه و همدستان آنان، مقاومت کرد و از مواضع الهی خویش هرگز عقبنشینی ننمود. پس از سیزده سال تبلیغ در مکه، ناچار به هجرت شد. پس از هجرت به مدینه زمینه نسبتاً مناسبی برای تبلیغ اسلام فراهم شد، هر چند که در طی این ده سال نیز کفّار، مشرکان، منافقان و قبایل یهود، مزاحمتهای بسیاری برای او ایجاد کردند. در سال دهم هجرت، پس از انجام مراسم حجّ و ترک مکه و ابلاغ امامت علی بن ابیطالب (علیه السلام) در غدیر خم و اتمام رسالت بزرگ خویش، در بیست و هشت صفر سال یازدهم هجری، رحلت فرمود.

اخلاق و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کاملترین انسان و بزرگ و سالار تمام پیامبران است. در عظمت آن حضرت همین بس که خداوند متعال در

قرآن مجید او را با تعبیر «یا ایها الرّسول» و «یا ایها النّبی» مورد خطاب قرار میدهد و او را به عنوان انسانی الگو برای تمام جهانیان معرّفی مینماید: «لَقَدْ کانَ لَکم فی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ»؛ «در] سیره و سخن[پیامبر خدا برای شما الگوی نیکویی است.» او به حقّ دارای اخلاقی کامل و جامعِ تمام فضایل و کمالات انسانی بود. خدایش او را چنین میستاید: «إِنّک لَعَلی خُلُق عَظیم»؛ «ای پیامبر تو دارای بهترین اخلاق هستی.» «وَلَوْ کنْتَ فَظّاً غَلیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِک»؛ «اگر تندخو و سخت دل میبودی مردم از اطرافت پراکنده می شدند.» از این رو، یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اسلام، اخلاق نیکو و برخورد متین و ملایم آن حضرت با مردم بود. در طول زندگانی او هرگز دیده نشد وقتش را به بطالت بگذراند. در مقام نیایش همیشه می گفت: «خدایا از بیکارگی و تنبلی و زبونی به تو پناه می برم.»، و مسلمانان را به کار کردن تحریض می نمود. او همیشه جانب عدل و انصاف را رعایت می کرد و در تجارت به دروغ و تدلیس، متوسّل نمیشد و هیچ گاه در معامله سختگیری نمی کرد و با کسی مجادله و لجاجت نمی نمود و کار خود را به گردن دیگری نمی انداخت. او صدق گفتار و ادای امانت را قوام زندگی میدانست و می فرمود: این دو در همه تعالیم پیغمبران تأکید و تأیید شده است. در نظر او همه افراد جامعه، موظّف به مقاومت در برابر ستمکاران هستند و نباید نقش تماشاگر داشته باشند. می فرمود: برادرت را چه ظالم باشد و چه مظلوم، یاری نما! اصحاب گفتند: معنی یاری کردن مظلوم را دانستیم، ولی

ظالم را چگونه یاری کنیم؟ فرمود: دستش را بگیرید تا نتواند به کسی ستم کند!خواننده گرامی! از آنجا که ما در روزگار تباهی اخلاق و غلبه شهوات و آفات به سر می بریم، مناسب است که در اینجا سیمای صمیمی پیامبرانِ الهی را عموماً و چهره تابناك و حقیقتِ انسانی محمّد پیامبر اسلام را خصوصاً در تابلوی تاریخی مستند و شکوهمندی بیابیم که به حقّ در عصر ما برترین تصویر انسانی نزدیک به حقیقت از آن حضرات است. منشور سه بُعدی تاریخ، سه چهره را نشان میدهد: قیصران، فیلسوفان و پیامبران.

پیامبران «سیمایی دوست داشتنی دارند، در رفتارشان صداقت و صمیمیت بیشتر از اُبّهت و قدرت پیداست، از پیشانیشان پرتو مرموزی که چشمها را خیره می دارد ساطعاست، پرتویی که همچون «لبخندِ سپیده دم» محسوس است امّـا همچون راز غیب مجهول.

سادهترین نگاه ها آن را به سادگی میبینند امّا پیچیده ترین نبوغها به دشواری میتوانند یافت.

روحهایی که در برابر زیبایی و معنا و راز حسّاسند، گرما و روشنایی و رمز شگفت آن را همچون گرمای یک «عشق»، برق یک «امّید» و لطیفه پیدا و پنهان زیبایی حس می کنند و آن را در پرتو مرموز سیمایشان، راز پر جذبه نگاهشان و طنین دامن گستر آوایشان، عطر مستی بخش اندیشه شان، راه رفتنشان، نشستنشان، سخنشان، سکوتشان و زندگی کردنشان میبینند، میبابند و لمس می کنند.

و به روانی و شگفتی، «الهام» در درونشان جریان میبابد و از آن پُر، سرشار و لبریز میشوند.

و این است که هر گاه بر بلندی قلّه تاریخ برآییم انسانها را همیشه و همه جا در پی این چهره های ساده امّا شگفت میبینیم که «عاشقانه چشم به آنان دوخته اند.» ابراهیم، نوح، موسی و

عیسی، پیامبران بزرگِ تاریخ این چنین بوده اند، امّا محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) که خاتم الانبیاست چگونه است؟ «در برابر کسانی که با وی به مشاجره بر می خاستند وی تنها به خواندن آیاتی از قرآن اکتفا می کرد و یا عقیده خویش را با سبکی ساده و طبیعی بیان می کرد و به جدل نمی پرداخت. زندگیاش، پارسایان و زاهدان را به یاد می آورد. گرسنگی را بسیار دوست می داشت و شکیباییش را بر آن می آزمود. گاه خود را چندان گرسنه می داشت که بر شکمش سنگ میبست تا آزارِ آن را اندکی تخفیف دهد. در برابر کسانی که او را میآزردند چنان گذشت می کرد و بدی را به مِهر پاسخ می داد که آنان را شرمنده می ساخت. هر روز، از کنار کوچه ای که می گذشت، یهودی ای طشت خاکستری گرم از بام خانه بر سرش می ریخت و او بی آنکه خشمگین شود، به آرامی رد می شد و گوشهای می آیستاد و پس از پاک کردن سر و رو و لباسش به راه می افتاد. روز دیگر با آنکه میدانست باز این کار تکرار خواهد شد مسیر خود را عوض نمی کرد. یک روز که از آنجا می گذشت با کمال تعجّب از طشت خاکستر خبری نشد! محمّد با لبخند بزرگوارانه ای گفت: رفیق ما امروز به سراغ ما نیامد! گفتند: بیمار است. گفت: باید به عیادتش رفت. بیمار در چهره محمّد که به عیادتش آمده بود چنان صمیمیت و محبّت صادقانه ای احساس کرد که گویی سالها است با وی سابقه دیرین دوستی و آشنایی دارد. مرد یهودی در برابر چنین چشمه زلال و جوشانی از صفا و مهربانی و خیر، یکباره احساس کرد که روحش

شسته شد و لکه های شومِ بدپسندی و آزار پرستی و میل به کجی و خیانت از ضمیرش پاک گردید. چنان متواضع بود که عرب خودخواه و مغرور و متکبّر را به اعجاب وا می داشت. زندگی اش، رفتارش و خصوصیات اخلاقی اش محبّت، قدرت، خلوص، استقامت و بلندی اندیشه و زیبایی روح را الهام می داد. سادگی رفتارش و نرمخویی و فروتنی اش از صلابت شخصیت و جذبه معنویتش نمی کاست. هر دلی در برابرش به خضوع می نشست و هر غروری از شکستن در پای عظمتِ زیبا و خوبِ او سیراب می شد. در هر جمعی برتری او بر همه نمایان بود.»

صفات و ویژگیهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

از آشکارترین صفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که غرورِ پیروزی او را نمی گرفت، چنان که در بازگشت از نبرد بدر و فتح مکه نشان داد، و نیز از شکست نا امید نمیشد، همان طور که شکست احد بر وی تأثیر نداشت، بلکه پس از آن به سرعت برای جنگ «حمراء الأسد» آماده شد و نیز نقض پیمان بنی قریظه و پیوستن آنان به سپاه احزاب بر روحیه او تأثیری نگذاشت، بلکه او را ثابت قدم گردانید.

از صفات دیگر او احتیاط و پرهیز بود که نیروی دشمن را بدین وسیله ارزیابی کرده، برای مقابله با او به تهیه ابزار و تجهیزات دست می زد.

حتّی هنگام اقامه نماز نیز احتیاط را از دست نمی داد، بلکه مراقب و هوشیار بود.

صفت دیگر او نرمی همراه با صلابت بود که در شرایط متغیر جنگی از آن برخوردار بود و به سبب سرعت تغییر این شرایط، دستورها و احکام جدیدی صادر می کرد.

سرعت در فرماندهی نزد او، برای مقابله با مسائل

جدّی، شرطی اساسی بود و به تمرکز فرماندهی، توجّه و تأکید فراوان داشت.

با یاران و قوم خود رفتاری مبتنی بر جذب و اصلاح داشت و روح اعتماد و آرامش را در میان آنها تقویت می کرد.

به کوچک رحم می کرد، بزرگ را گرامی می داشت، یتیم را خشنود کرده و پناه می داد، به فقیران و مسکینان نیکی و احسان می کرد، حتّی به حیوانات هم ترحّم می نمود و از آزار آنها نهی می کرد.

از مهمترین نمونه های انسانیتِ رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که آن حضرت نیروهایی را که برای سرایا و جنگ با دشمن اعزام می کرد به دوستی و مدارا با مردم و عدم یورش و شبیخون علیه ایشان وصیت و سفارش می فرمود.

او بیشتر دوست داشت دشمن را به سوی صلح منقاد کند، نه این که مردانِ ایشان را بکشد.

آن حضرت سفارش می کرد تا پیر مردان، کودکان و زنان را نکشند و بدن مقتول را شکنجه و مُثله نکنند.

وقتی قریش به او پناه آوردند، محاصره اقتصادی آنان را لغو و با تقاضای ایشان، برای تهیه گندم از یمن، موافقت فرمود.

او به صلح کامل در جهان دعوت می کرد و از جنگ، جز به هنگام ضرورت و ناچاری، پرهیز داشت.

نامه هایی که به سوی پادشاهان می فرستاد به سلام و صلح، آراسته و مزّین بود و آن را برای آغاز کلام در دیدار بین فرزندان آدم قرار داده بود.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در جنگها بیش از یک فرمانده تعیین می کرد، ضوابطی دقیق برای فرماندهی لشکر و تقویت آن قرار می داد و بین اصول سیاسی و نظامی ارتباط برقرار می ساخت و اطاعت از فرماندهان

را رمزی برای انضباط، انقیاد و فرمانبرداری می دانست.

او برنامه ریزی جدّی، سازماندهی نمونه و فرماندهی برتر را بنیاد گذاشت، و فرماندهی لشکر را بر اساس شایستگی و شناخت برگزید.

لشکر را به طور یکسان در فرماندهی خود جمع کرد، و از آنچه که در وسع و توانایی رزمندگان بود بیشتر به آنان میبخشید.

تلاش برای تحقّق انسانیت

وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همه مردم مایه رحمت بود و هیچ کس را به سبب رنگ و جنس از شمول آن مستثنی نمی کرد.

همه مردم نزد او روزی خورِ خداوند بودند.

آن حضرت به این رهنمودها دعوت می کرد:

۱ رشد و اعتلای انسانیت، می فرمود: «همه مردم از آدم هستند و آدم نیز از خاک است.»

۲ صلح و سلامتی قبل از جنگ،

۳ گذشت و بخشش قبل از مجازات،

۴ آسان گیری و گذشت قبل از مجازات.

از این رو، مشاهده می کنیم که جنگهای او همگی برای اهداف والای انسانی بوده و به منظور تحقّق انسانیت انجام می شده است. آن حضرت به نیکی، و احسان به مردم و دوستی و مدارا با آنان فرمان می داد. او نمونهای کامل از رحمت را در فتح مکه نشان داد که با وجود پیروزی بر دشمنان با ایشان برخوردی نیکو کرد، با توجّه به این که میتوانست از همه آنان انتقام گیرد، ولی آنان را بخشید و فرمود: بروید شما آزاد هستید! در جنگ «ذات الرّقاع» به «غوث بن الحارث» که برای قتل آن حضرت میکوشید، دست یافت، ولی از او گذشت و او را آزاد کرد. پیامبر با اسیران با مدارا و رحمت برخورد می کرد، بر بسیاری از آنان منّت می گذاشت و آزادشان می ساخت و لشکریان

را به آنان سفارش می کرد. از جمله در یکی از جنگها، با دست خود، دست اسیری را - که صدای ناله او را شنید باز کرد.

اخلاق فرماندهی

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به اخلاقی آراسته بود که خداوند او را چنین می ستاید: «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیم». موصوف بودن به این اخلاق، از او یک فرمانده موفّق ساخته بود که میتوانست او را به مقصود رسانده و در بسیاری از جنگها پیروزی را برای او به ارمغان آورد. آن حضرت به تمامی مردم مهربان بود و در همه شرایط با لشکریان و مردم خود مدارا می کرد، راستگویی امین، وفادار به عهد و پیمان خود بود، هنگام غضب خشم خود را فرو می برد و هنگام قدرت از مجازات چشم پوشیده و می گذشت. او بین مردم «صلح و دوستی» برقرار می ساخت و از آنان کینه، دشمنی و فتنه را دور می کرد و هر کسی را در جایگاه خود قرار می داد. برجسته ترین صفات عقلی آن حضرت عبارت بود از: تدبیر، تفکر و دور اندیشی. این صفات در عملکرد او نمایان است. با تفکر و اندیشه در مورد وضع قوم او میتوان فهمید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عاقلترین مردم جهان بوده است؛ زیرا قومی را به رغم خشونت و تندی اخلاق و فخرفروشی و سخت خویی ای که داشتند، چنان تربیت و رهبری کرد که، با همه این اوصاف، از حامیان جدّی او گشتند و همراه با او پرچم اسلام را برافراشتند و به جهاد برخاستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، روشهای جدیدی را در جنگ، حکومت،

مدیریت، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به وجود آورد. در جنگ احزاب به کندن خندق پرداخت، در غزوه حدیبیه با قریش مذاکره کرد و با انعقاد پیمانی به نتایج عملی آن، که بعدها نمایان شد، دست یافت و به همین گونه در هر میدان جنگی به ابتکاری جدید دست می زد که او را در پیروزی بر دشمن یاری می کرد و آنان را از اقدامات و تاکتیکهای خود در بُهت و سرگردانی فرو می برد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) موفّق گردید حاکمیتی از هر جهت با شکوه و محترم برپا دارد تا همه مردم از زعامت و رهبری او بهرهمند گشته و به اوامر او، پس از رهایی از طاعت رهبران مختلف، گردن نهند. دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اسلام، مبتنی بر صلح و سلامت بود و جنگ را جز هنگامی که قساوت دشمن و سختگیری آنان بر مسلمانان زیاد شد، مورد توجّه قرار نمی داد. در حقیقت، برای دفعِ زور، به زور متوسّل می شد. از این رو، جنگهای او از آغاز بر اساسی ثابت و استوار قرار داشت که لشکر اسلامی از آن غفلت نمی کرد، از جمله: دعوت مردم به دین جدید، انعقاد پیمان صلح و پرداخت جزیه یا فتح سرزمین آنان، و نبرد با کسانی که با او دشمنی کنند.

نظافت

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به پاکیزگی علاقه فراوان داشت و در نظافت بدن و لباس بی نظیر بود. علاوه بر آداب وضو، اغلب روزها خود را شستشو می داد و این هر دو را از عبادات میدانست. موی سرش را با

برگ سدر میشست و شانه می کرد و خود را با مشک و عنبر خوشبو می نمود. روزانه چند بار، مخصوصاً شبها پیش از خواب و پس از بیداری، دندانهایش را با دقّت مسواک می کرد. جامه سفیدش که تا نصف ساقهایش را میپوشانید همیشه تمیز بود. پیش از صرف غذا و بعد از آن دست و دهانش را میشست و از خوردن سبزیهای بد بو پرهیز می نمود. شانه عاج و سرمه دان و قیچی و آینه و مسواک، جزء اسباب مسافرتش بود. خانه اش با همه سادگی و بی تجمّلی همیشه پاکیزه بود. تأکید می نمود که زباله ها را به هنگام روز بیرون ببرند و تا شب به جای خود نمانَد. نظافت تن و اندامش با قُدسِ طهارتِ روحش هماهنگی داشت و به یاران و پیروان خود تأکید می نمود که سر و صورت و جامه و خانه هایشان را تمیز نگهدارند و وادارشان می کرد خود را، به ویژه در روزهای جمعه، شستشو داده و معطّر سازند که بوی بد از آنها استشمام نشود و آن گاه در نماز جمعه حضور یابند.

آداب معاشرت

در میان جمع، بشّاش و گشاده رو و در تنهایی، سیمایی محزون و متفکر داشت. هرگز به روی کسی خیره نگاه نمی کرد و بیشتر اوقات چشمهایش را به زمین می دوخت. اغلب دو زانو می نشست و پای خود را جلوی هیچ کس دراز نمی کرد. در سلام کردن به همه، حتّی بردگان و کودکان، پیشدستی می کرد و هر گاه به مجلسی وارد می شد نزدیکترین جای را اختیار می نمود. اجازه نمی داد کسی جلوی پایش بایستد و یا جا برایش خالی کند. سخن همنشین خود را قطع نمی کرد و با او طوری رفتار می کرد که

تصوّر می شد هیچ کس نزد رسول خدا از او گرامیتر نیست. بیش ا ز حدِّ لزوم سخن نمی گفت، آرام و شمرده سخن می گفت و هیچ گاه زبانش را به دشنام و ناسزا آلوده نمی ساخت. در حیا و شرمِ حضور، بی مانند بود. هر گاه از رفتار کسی آزرده میگشت ناراحتی در سیمایش نمایان می شد، ولی کلمه گِله و اعتراض بر زبان نمیآورد. از بیماران عیادت می نمود و در تشییع جنازه حضور می یافت. جز در مقام داد خواهی، اجازه نمی داد کسی در حضور او علیه دیگری سخن بگوید و یا به کسی دشنام بدهد و یا بدگویی نماید.

بخشایش و گذشت

بد رفتاری و بی حرمتی به شخصِ خود را با نظرِ اغماض مینگریست، کینه کسی را در دل نگاه نمی داشت و در صدد انتقام بر نمی آمد. روحِ نیرومندش عفو و بخشایش را بر انتقام ترجیح می داد. در جنگ اُحد با آن همه وحشیگری و اهانت که به جنازه عمویش حمزه بن عبدالمطّلب روا داشته بودند و از مشاهده آن به شدّت متألّم بود، دست به عمل متقابل با کشتگان قریش نزد و بعدها که به مرتکبین آن و از آن جمله هند زن ابوسفیان دست یافت، در مقام انتقام برنیامد، و حتّی ابوقتاده انصاری را که می خواست زبان به دشنام آنها بگشاید از بدگویی منع کرد. پس از فتح خیبر جمعی از یهودیان که تسلیم شده بودند، غذایی مسموم برایش فرستادند. او از سوء قصد و توطئه آنها آگاه شد، امّا به حال خود رهاشان کرد. بار دیگر زنی از یهود دست به چنین عملی زد و خواست زهر در کامش کند که او را نیز عفو نمود.

عبدالله بن ابّی سر دسته منافقان که با ادای کلمه شهادت مصونیت یافته بود، در باطن امر از این که با هجرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه بساط ریاست او برچیده شده بود، عداوت آن حضرت را در دل می پروراند و ضمن همکاری با یهودیان مخالف اسلام، از کار شکنی و کینه توزی و شایعه سازی بر ضد او فرو گذار نبود. آن حضرت نه تنها اجازه نمی داد یارانش او را به سزای عملش برسانند، بلکه با کمال مدارا با او رفتار می کرد و در حال بیماری به عیادتش میرفت! در مراجعت از غزوه تبوک جمعی از منافقان به قصد جانش توطئه کردند که به هنگام عبور از گردنه، مرکبش را رم دهند تا در پرتگاه، سقوط کند و با این که همگی صورتِ خود را پوشانده بودند، آنها را شناخت و با همه اِصرارِ یارانش، اسم آنها را فاش نساخت و از مجازاتشان صرفنظر کرد.

حریم قانون

آن حضرت از بد رفتاری و آزاری که به شخص خودش می شد عفو و اغماض می نمود ولی در مورد اشخاصی که به حریم قانون تجاوز می کردند مطلقاً گذشت نمی کرد و در اجرای عدالت و مجازات متخلّف، هر که بود، مسامحه روا نمی داشت. زیرا قانونِ عدل، سایه امنیت اجتماعی و حافظ کیان جامعه است و نمیشود آن را بازیچه دستِ افراد هوسران قرار داد و جامعه را فدای فرد نمود. در فتح مکه، زنی از قبیله بنی مخزوم مرتکب سرقت شد و از نظر قضایی جرمش محرز گردید. خویشاوندانش – که هنوز رسوبات نظام طبقاتی در خلایای مغزشان به جای مانده بود – اجرای

مجازات را ننگِ خانواده اَشرافی خود میدانستند، به تکاپو افتادند که مجازات را متوقف سازند، امّا آن حضرت نپذیرفت و فرمود: «اقوام و ملل پیشین دچار سقوط و انقراض شدند، بدین سبب که در اجرای قانونِ عدالت، تبعیض روا می داشتند، قسم به خدایی که جانم در قبضه قدرت اوست در اجرای عدل درباره هیچ کس سستی نمی کنم، اگر چه مجرم از نزدیکترین خویشاوندان خودم باشد.» او خود را مستثنی نمی کرد و فوقِ قانون نمی شمرد. روزی به مسجد رفت و در ضمن خطابه فرمود: «خداوند سوگند یاد کرده است در روز جزا از ظلم هیچ ظالمی نگذرد، اگر به کسی از شما ستمی از جانب من رفته و از این رهگذر حقّی بر ذمّه من دارد، من حاضرم به قصاص و عمل متقابل تن بدهم.» از میان مردم شخصی به نام سواده بن قیس به پا خاست و گفت: یا رسول الله! روزی که از طائف بر میگشتی و عصا را در دست خود حرکت می دادی به شکم من خورد و مرا رنجه ساخت. فرمود: «حاشا که به عمد این کار را کرده باشم. مع هذا به حکم قصاص تسلیم میشوم!» فرمان داد همان عصا را بیاورند و به دست سواده داد و فرمود: «هر عضوی که از بدن تو با این عصا ضربت خورده است به همان قسمت از بدن من بزن و حقّ خود را در همین نشئه دنیا از من بستان.»

سواده گفت: نه، من شما را میبخشم. فرمود: «خدا نیز بر تو ببخشد.» آری چنین بود رفتار یک رئیس و زمامدار تامّ الاختیار دین و دولت در اجرای عدل اجتماعی و حمایت از

قانون.

احترام به افکار عمومی

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در موضوعاتی که به وسیله وحی و نصّ قرآن، حکم آن معین شده بود، اعمّ از عبادت و معاملات، چه برای خود و دیگران، حقِّ مداخله قائل نبود و این دسته از احکام را بدون چون و چرا به اجرا در می آورد؛ زیرا تخلّف از آن احکام، کفر به خداست: «وَ مَنْ لَمْ یحْکمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ فَاؤُلئِک هُمُ الْکافِروُنَ»؛ «و کسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده داوری نکرده اند، آنان خود کفر پیشگانند.» امّا در موضوعات مربوط به کار و زندگی، اگر جنبه فردی داشت و در عین حال یک امر مباح و مشروع بود، افراد، استقلال رأی و آزادی عمل داشتند.

کسی حقّ مداخله در کارهای خصوصی دیگری را نداشت، و هر گاه مربوط به جامعه بود حقّ اظهار رأی را برای همه محفوظ میدانست و با این که فکر سیال و هوش سرشارش در تشخیص مصالح امور بر همگان برتری داشت، هرگز به تحکم و استبدادِ رأی رفتار نمی کرد و به افکار مردم بی اعتنایی نمی نمود.

نظر مشورتی دیگران را مورد مطالعه و توجّه قرار می داد و دستور قرآن مجید را عم تأیید نموده و می خواست مسلمین این سنّت را نصب العین خود قرار دهند.

در جنگ بدر در سه مرحله، اصحاب خود را به مشاوره دعوت نموده و فرمود نظر خودتان را ابراز کنید.

اوّل درباره این که اصحاب با قریش بجنگند و یا آنها را به حال خود ترک کرده و به مدینه مراجعت کنند.

همگی جنگ را ترجیح دادند و آن حضرت تصویب فرمود.

دوم محّل اردوگاه را به معرض مشورت گذارد که نظر حباب

بن منذر مورد تأیید واقع شد.

سوم در خصوص این که با امرای جنگ چه رفتاری شود به شور پرداخت.

بعضی کشتن آنها را ترجیح دادند و برخی تصویب نمودند آنها را در مقابل فدیه آزاد نمایند و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با گروه دوم موافقت کرد.

در جنگ اُحد روش مبارزه را در معرض شور قرار داد که آیا در داخل شهر بمانند و به استحکامات دفاعی بپردازند و یا در بیرون شهر اردو بزنند و جلوی هجوم دشمن را بگیرند، که شقّ دوم تصویب شد.

در جنگ احزاب، شورایی تشکیل داد که در خارج مدینه آرایش جنگی بگیرند و یا در داخل شهر به دفاع بپردازند.

پس از تبادل نظر بر این شدند که کوه سلع را تکیه گاه قرار داده و در پیشاپیش جبهه جنگ، خندق حفر کنند و مانع هجوم دشمن گردند.

در غزوه تبوک امپراطور روم از نزدیک شدن مجاهدان اسلام به سر حدّ سوریه به هراس افتاده بود و چون به لشکر خود اعتماد نداشت به جنگ اقدام نمی کرد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مشورت پرداخت که آیا پیشروی کند و یا به مدینه برگردند که بنا به پیشنهاد اصحاب، مراجعت را ترجیح داد.

چنان که میدانیم همه مسلمانان به عصمت و مصونیت او از خطا و گناه، ایمان داشتند و عمل او را سزاوار اعتراض نمی دانستند، ولی در عین حال، رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انتقاد اشخاص را اگر چه انتقاد بی مورد با سعه صدر تلقّی می نمود و مردم را در تنگنای خفقان و اختناق نمی گذاشت و با کمال ملایمت با

جواب قانع کننده، انتقاد کننده را به اشتباه خود واقف می کرد.

او به این اصل طبیعی اذعان داشت که آفریدگار مهربان، وسیله فکر کردن و سنجیدن و انتقاد را به همه انسانها عنایت کرده و آن را مختصّ به صاحبان نفوذ و قدرت ننموده است.

پس چگونه میتوان حقّ سخن گفتن و خرده گرفتن را از مردم سلب نمود؟ آن حضرت به ویژه دستور فرموده است که هر گاه زمامداران، کاری بر خلاف قانون عدل مرتکب شدند، مردم در مقام انکار و اعتراض بر آیند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به لشکری از مسلمانان مأموریت جنگی داد و شخصی را از انصار به فرماندهی آنها نصب کرد.

فرمانده در میان راه بر سر موضوعی بر آنها خشمگین شد و دستور داد هیزم فراوانی جمع کنند و آتش بیفروزند.

همین که آتش برافروخته شد گفت: آیا رسول خدا به شما تأکید نکرده است که از اوامر من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی.

گفت: فرمان میدهم خود را در این آتش بیندازید.

آنها امتناع کردند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این ماجرا مستحضر شد فرمود: «اگر اطاعت می کردند برای همیشه در آتش میسوختند! اطاعت در موردی است که زمامداران مطابق قانون دستوری بدهند.» در غزوه حنین که سهمی از غنائم را به اقتضای مصلحت به نو مسلمانان اختصاص داد، سعد بن عباده و جمعی از انصار که از پیشقدمان و مجاهدان بودند زبان به اعتراض گشودند که چرا آنها را بر ما ترجیح دادی؟ فرمود: همگی معترضین در یک جا گِرد آیند، آن گاه به سخن پرداخت و با بیانی شیوا و دلنشین آنها را به موجبات

کار، آگاه نمود، به طوری که همگی به گریه افتادند و پوزش خواستند.

همچنین در این واقعه، مردی از قبیله بنی تمیم به نام حُرقوص (که بعدها از سردمداران خوارج نهروان شد) اعتراض کرده، با لحن تشدّد گفت: به عدالت رفتار کن! عمر بن خطاب از گستاخی او برآشفت و گفت: اجازه بدهید هم اکنون گردنش را بزنم! فرمود: نه، او را به حال خودش بگذار و رو به سوی او کرده و با خونسردی فرمود: «اگر من به عدالت رفتار نکنم چه کسی رفتار خواهد کرد؟» در صلح حدیبیه عمربن خطّاب در خصوص معاهده آن حضرت با قریش انتقاد می نمود که چرا با شرایط غیر متساوی پیمان میبندد؟ رسول اکرم با منطق و دلیل، نه با خشونت، او را قانع کرد.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با این روش خود، عدل و رحمت را به هم آمیخته بود و راه و رسم حکومت را به فرمانروایان دنیا میآموخت تا بدانند که منزلت آنها در جوامع بشری مقام و مرتبه پدر مهربان و خردمند است نه مرتبه مالك الرّقابی! و میباید همه جا صلاح امر زیر دستان را در نظر بگیرند نه اینکه هوسهای خودشان را بر آنها تحمیل نمایند.

میفرمود: «من به رعایت مصلحت مردم از خود آنها نسبت به خودشان اولی و شایسته ترم و قرآن کریم مقام و منزلت مرا معرّفی کرده است أَلنَّبِی أَوْلی بِالْمُؤْمنینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ پس هر کس از شما از دنیا برود چنانچه مالی از خود بجا گذاشته، متعلّق به ورثه اوست و هر گاه وامی داشته باشد و یا خانواده مستمند و بی پناهی از او بازمانده

باشد دَینِ او بر ذمّه من و سرپرستی و کفالت خانواده اش بر عهده من است.» آری، این است سیمای صمیمی و چهره تابناک پیامبر بزرگوار اسلام، و چنین است سیره عملی آن حضرت.

او کسی است که اخلاق انسانی و ملکات عالیه را در زمانی کوتاه آن چنان در دل مسلمین گسترش داد که از هیچ، همه چیز را ساخت! او با رفتار و کردارش گردنکشان عرب را به تواضع، و زورگویان را به رأفت، و تفرقه افکنان را به یگانگی، و کافران را به ایمان، و بت پرستان را به توحید، و بی پروایان را به پاکدامنی، و کینه توزان را به بخشایش، و بیکاران را به کار و کوشش، و درشتگویان و درشتخویان را به نرمخویی، و بخیلان را به ایثار و سخاوت، و سفیهان را به عقل و درایت، رهنمون و آنان را از جهل و ضلالت، به سوی علم و هدایت رهبری فرمود.

صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِ وَ عَلی آلِهِ اَجْمَعینَ.

اینک از میان سخنانِ فراوانِ آن بزرگوار، چهل حدیث برگزیده، به پیروان و شیفتگانِ آن «هادی سُبُل» و «پرچمدار توحید» و «انسان کامل» تقدیم میگردد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم):

۱ فضیلت دانش طلبی

مَنْ سَلَکَ طَریقًا یطْلُبُ فیهِ عِلْمًا سَلَکَ اللّهُ بِهِ طَریقًا إِلَی الْجَنَّهِ ... وَ فَضْلُ الْعالِمِ عَلَی الْعابِدِ کَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلی سائِرِ النُّجُومِ لَیلَهَ الْبَدْرِ.

هر که راهی رود که در آن دانشی جوید، خداوند او را به راهی که به سوی بهشت است ببرد، و برتری عالِم بر عابد، مانند برتری ماه در شب چهارده، بر دیگر ستارگان است.

۲ دین یابی ایرانیان

لَوْ کانَ الدِّینُ عِنْدَ الثُّرَیا لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ فارْسَ أَوْ قَالَ مِنْ أَبْناءِ فارْسَ حَتّی یتَناوَلَهُ.

اگر دین به ستاره ثریا رسد، هر آینه مردی از سرزمین پارس یا این که فرموده از فرزندان فارس به آن دست خواهند یازید.

۳ ایمان خواهی ایرانیان

إِذا نَزَلَتْ عَلَیهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) سُورَهُ الْجُمُعَهِ، فَلَمّا قَرَأَ: وَ آخَرینَ مِنْهُمْ لَمّا یلْحَقُوا بِهِمْ.

قالَ رَجُلٌ مَنْ هؤُلاءِ يا رَسُولَ اللّهِ؟ فَلَمْ يراجِعْهُ النّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم)، حَتّی سَأَلَهُ مَرَّهً أَوْ مَرَّتَینِ أَوْ ثَلاثًا.

قالَ وَ فینا سَلْمانُ الفارْسی قالَ فَوَضَعَ النَّبِی یدَهُ عَلی سَلْمانَ ثُمَّ قالَ:

لَوْ کانَ الْإِیمانُ عِنْدَ الثُّرَیا لَنالَهُ رِجالٌ مِنْ هؤُلاءِ.

وقتی که سوره جمعه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید و آن حضرت آیه وَ آخَرینَ مِنْهُمْ لَمّا یلْحَقُوا بِهِمْ را خواند.

مردی گفت: ای پیامبر خدا! مراد این آیه چه کسانی است؟ رسول خدا به او چیزی نگفت تا این که آن شخص یک بار، دوبار، یا سه بار سؤال کرد.

راوی می گوید: سلمان فارسی در میان ما بود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دستش را روی دوش او نهاد، سپس فرمود: اگر ایمان به ستاره ثریا برسد، هر آینه مردانی از سرزمین این مرد به آن دست خواهند یافت.

۴ مشمولان شفاعت

أَرْبَعَهٌ أَنَا الشَّفیعُ لَهُمْ یوْمَ القِیمَهِ: ۱ مُعینُ أَهْلِ بَیتی.

۲ وَ الْقاضی لَهُمْ حَوائِجَهُمْ عِنْدَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیهِ.

۳ وَ الْمِحِبُّ لَهُمْ بِقَلْبِهِ وَ لِسانِهِ.

۴ وَ الدّافِعُ عَنْهُمْ بِیدِهِ.

چهار دستهاند که من، روز قیامت، شفیع آنها هستم: ۱ یاری دهنده اهل بیتم، ۲ برآورنده حاجات اهل بیتم به هنگام اضطرار و ناچاری، ۳ دوستدار اهل بیتم به قلب و زبان، ۴ و دفاع کننده از اهل بیتم با دست و عمل.

۵ ملاک پذیرش اعمال

لا یقْبَلُ قَوْلٌ إِلاّ بِعَمَل وَ لا یقْبَلُ قَوْلٌ وَ لا عَمَلٌ إِلاّ بِنِیه وَ لا یقْبَلُ قَوْلٌ وَ لا عَمَلٌ وَ لا نِیهٌ إِلاّ بِإِصابَهِ السُّنَّهِ.

نزد خداوند سخنی پذیرفته نمی شود، مگر آن که همراه با عمل باشد، و سخن و عملی پذیرفته نمیشود، مگر آن که همراه با نیت خالص باشد، و سخن و عمل و نیتی پذیرفته نمیشود، مگر آن که مطابق سنّت باشد.

۶ صفات بهشتی

أَلا أُخْبِرُکمْ بِمَنْ تَحْرُمُ عَلَیهِ النّارُ غَدًا؟ قیلَ بَلی یا رَسُولَ اللّهِ.

فَقالَ: أَلْهَینُ الْقَریبُ اللَّینُ السَّهْلُ.

آیا کسی را که فردای قیامت، آتش بر او حرام است به شما معرّفی نکنم؟ گفتند: آری، ای پیامبر خدا.

فرمود: کسی که متین، خونگرم، نرمخو و آسانگیر باشد.

۷ نشانه های ستمکار

عَلامَهُ الظّالِمِ أَرْبَعَهٌ: یظْلِمُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمَعْصِیهِ، وَ یمْلِك مَنْ دُونَهُ بِالْغَلَبهِ، وَ یبْغِضُ الْحَقَّ وَ یظْهِرُ الظُّلْمَ.

نشانه ظالم چهار چیز است:

۱ با نافرمانی به مافوقش ستم می کند،

۲ به زیردستش با غلبه فرمانروایی می کند،

۳ حقّ را دشمن می دارد،

۴ و ستم را آشکار می کند.

۸ شعبه های علوم دین

إِنَّما الْعِلْمُ ثَلاثَهٌ: آیهٌ مُحْکمَهٌ أَوْ فَریضَهٌ عادِلَهٌ أَوْ سُنَّهٌ قائِمَهٌ وَ ما خَلاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ.

همانا علم دین سه چیز است، و غیر از اینها فضل است: ۱ آیه محکمه (که منظور از آن علم اصول عقائد است)، ۲ فریضه عادله (که منظور از آن علم اخلاق است)، ۳ و سنّت قائمه (که منظور از آن علم احکام شریعت است).

۹ فتوای نااهل

مَنْ أَفْتی النّاسَ بِغَیرِ عِلْم ... فَقَدْ هَلَك وَ أَهْلَك.

کسی که بدون صلاحیت علمی برای مردم فتوا دهد، خود را هلاك ساخته و دیگران را نیز به هلاکت انداخته است.

۱۰ روزه واقعی

أَلصّائِمُ فی عِبادَه وَ إِنْ کانَ فی فِراشِهِ ما لَمْ یغْتَبْ مُسْلِمًا.

روزهدار مادامی که غیبت مسلمانی را نکرده باشد همواره در عبادت است، اگر چه در رختخواب خود باشد.

۱۱ فضیلت رمضان

شَهْرُ رَمضانَ شَهْرُ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هُوَ شَهْرٌ یضاعَفُ فیهِ الْحَسَناتُ وَ یمْحُو فیهِ السَّیئاتُ وَ هُوَ شَهْرُ الْبَرَکهِ وَ هُوَ شَهْرُ الْاِنابَهِ وَ هُوَ شَهْرُ التَّوبَهِ وَ هُوَ شَهْرُ الْمَغْفِرَهِ وَ هُوَ شَهْرُ الْعِتْقِ مِنَ النّارِ وَ الْفَوْزِ بِالْجَنَّهِ.

أَلا فَاجْتَنِبُوا فیهِ کلَّ حَرام وَ أَکثِرُوا فیهِ مِنْ تِلاوَهِ الْقُرآنِ ...

ماه رمضان، ماه خداوند عزیز و جلیل است، و آن ماهی است که در آن نیکیها دوچندان و بدیها محو می شود، ماه برکت و ماه بازگشت به خدا و توبه از گناه و ماه آمرزش و ماه آزادی از آتش دوزخ و کامیابی به بهشت است.

آگاه باشید! در آن ماه از هر حرامی بپرهیزید و قرآن را زیاد بخوانید.

۱۲ نشانه های شکیبا

عَلامَهُ الصّابِرِ فی ثَلاث: أَوَّلُها أَنْ لا یکسَلَ، و الثّانِیهُ أَنْ لا یضْجَرَ، وَ الثّالِثَهُ أَنْ لا یشْکوَ مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ.

لِأَنَّهُ إِذا کسِلَ فَقَدْ ضَیعَ الْحَقَّ، وَ إِذا ضَجِرَ لَمْ یؤَدِّ الشُّکرَ، وَ إِذا شَکی مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَصاهُ.

علامت صابر در سه چیز است:

اوّل: آن که کسل نشود،

دوّم: آن که آزرده خاطر نگردد،

سوّم: آن که از خداوند عزّوجلّ شکوه نکند، زیرا وقتی که کسل شود، حقّ را ضایع می کند، و چون آزرده خاطر گردد شکر را به جا نمی آورد، و چون از پروردگارش شکایت کند در واقع او را نافرمانی نموده است.

۱۳ بدترین جهنّمی

إِنَّ أَهْلَ النّارِ لَیتَأَذُّونَ مِنْ ریح الْعالِمِ التّارِک لِعِلْمِهِ وَ إِنَّ أَشَدَّ أَهْلِ النّارِ نِدامَهً وَ حَسْرَهً رَجُلٌ دَعا عَبْدًا إِلَی اللّهِ فَاسْتَجابَ لَهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ فَأَطاعَ اللّهَ فَأَدْخَلَهُ اللّهُ الْجَنَّهَ وَ أَدْخَلَ الدّاعِی النّارَ بِتَرْکهِ عِلْمَهُ.

همانا اهل جهنّم از بوی گند عالمی که به علمش عمل نکرده رنج می برند، و از اهل دوزخ پشیمانی و حسرت آن کس سختتر است که در دنیا بندهای را به سوی خدا خوانده و او پذیرفته و خدا را اطاعت کرده و خداوند او را به بهشت درآورده، ولی خودِ دعوت کننده را به سبب عمل نکردن به علمش به دوزخ انداخته است.

۱۴ عالمان دنیا طلب

أَوْحَى اللّهُ إِلى داوُدَ (علیه السلام) لا تَجْعَلْ بَينى وَ بَينَک عالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْيا فَيَصُدَّک عَنْ طَريقِ مَحَبَّتى فَإِنَّ أُولئِک قُطّاعُ طَريقِ عِبادِى الْمُريدينَ، إِنَّ أَدْنى ما أَنَا صانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزَعَ حَلاوَةَ مُناجاتى عَنْ قُلوبِهِمْ.

خداوند به داود (علیه السلام) وحی فرمود که: میان من و خودت، عالِم فریفته دنیا را واسطه قرار مده که تو را از راه دوستی ام بگرداند، زیرا که آنان، راهزنانِ بندگانِ جویای منند، همانا کمتر کاری که با ایشان کنم این است که شیرینی مناجاتم را از دلشان بر کنم.

۱۵ نتیجه یقین

لَوْ كنْتُم تُوقِنُونَ بِخَيرِ الْاخِرَهِ وَ شَرِّها كما تُوقِنُونَ بِالدُّنيا لَاَثَرْتُمْ طَلَبَ الآخِرَهِ.

اگر شما مردم یقین به خیر و شرّ آخرت می داشتید، همان طور که یقین به دنیا دارید، البته در آن صورت، آخرت را انتخاب می کردید.

۱۶ نخستین پرسشهای قیامت

لا تَزُولُ قَدَمَا الْعَبْدِ يوْمَ القِيمَهِ حَتّى يسْأَلَ عَنْ أَرْبَع: عَنْ عُمْرِهِ فيما أَفْناهُ، وَ عَنْ شَبابِهِ فيما أَبْلاهُ، وَ عَنْ عِلْمِهِ كيفَ عَمِلَ بِهِ، وَ عَنْ مالِهِ مِنْ أَينَ اكتَسَبَهُ وَ فيما أَنْفَقَهُ، وَ عَنْ حُبِّنا أَهْلَ الْبَيتِ.

هیچ بنده ای در روز قیامت قدم از قدم بر نمی دارد، تا از این چهار چیز از او پرسیده شود:

۱ از عمرش که در چه راهی آن را فانی نموده،

۲ و از جوانی اش که در چه کاری فرسوده اش ساخته،

۳ و از مالش که از کجا به دست آورده و در چه راهی صرف نموده،

۴ و از دوستی ما اهل بیت.

۱۷ محکم کاری

وَ لكنَّ اللّهَ يحِبُّ عَبْدًا إِذا عَمِلَ عَمَلاً أَحْكمَهُ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی که با دقّت قبر سعد بن معاذ را پوشاند فرمود: میدانم که قبر سرانجام فرو می ریزد و نظم آن بهم میخورد، ولی خداوند بنده ای را دوست می دارد که چون به کاری پردازد، آن را محکم و استوار انجام دهد.

۱۸ مرگ، بیداری بزرگ

أَلّناسُ نِيامٌ إِذا ماتُوا انْتَبَهُوا.

مردم در خواباند وقتی که بمیرند، بیدار میشوند.

۱۹ ثواب اعمال کارساز

سَبْعَهُ أَسْباب يكسَبُ لِلْعَبْدِ ثَوابُها بَعْدَ وَفاتِهِ: رَجُلٌ غَرَسَ نَخْلًا أَوْ حفَرَ بِئْرًا أَوْ أَجْرى نَهْرًاأَوْ بَنى مَسْجِدًا أَوْ كتَبَ مُصْحَفًا أَوْ وَرَّثَ عِلْمًاأَوْ خَلَّفَ وَلَدًا صالِحًا يسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ وَفاتِهِ.

هفت چیز است که اگر کسی یکی از آنها را انجام داده باشد، پس از مرگش پاداش آن هفت چیز به او می رسد:

۱ کسی که نخلی را نشانده باشد (درخت مثمری را غرس کرده باشد)،

۲ یا چاهی را کنده باشد،

۳ یا نهری را جاری ساخته باشد،

۴ یا مسجدی را بنا نموده باشد،

۵ یا قرآنی را نوشته باشد،

۶ یا علمی را از خود بر جای نهاده باشد،

۷ یا فرزند صالحی را باقی گذاشته باشد که برای او استغفار نماید.

۲۰ سعادتمندان

طُوبى لِمَنْ مَنَعَهُ عَيبُهُ عَنْ عُيوبِ الْمُؤْمِنينَ مِنْ إِخْوانِهِ طُوبى لِمَنْ أَنْفَقَ الْقَصْدَ وَ بَذَلَ الفَضْلَ وَ أَمْسَك قَولَهُ عَنِ الفُضُولِ وَ قَبيحِ الْفِعْلِ.

خوشا به حال کسی که عیبش او را از عیوب برادران مؤمنش باز دارد، خوشا به حال کسی که در خرج کردن میانه روی کند و زیاده از خرج را ببخشد و از سخنانِ زائد و زشت خودداری ورزد.

۲۱ دوستی آل محمّد

مَنْ ماتَ عَلى حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ شَهيدًا.

أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلى حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ مَغْفُورًا لَهُ.

أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ تائِبًا.

أَلا و من ماتَ عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد ماتَ مُؤْمِنًا مُسْتَکمِلَ الإِیمانِ.

أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی بُغْضِ آلِ مُحَمَّد جاءَ یوْمَ الْقِیمَهِ مَکتُوبٌ بَینَ عَینَیهِ مَأْیوسٌ مِنْ رَحْمَهِ اللّهِ.

أَلا وَ مَنْ ماتَ عَلی بُغْضِ آلِ مُحَمَّد لَمْ یشُمَّ رائِحَهَ الْجَنَّهِ.

کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، شهید مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، آمرزیده مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، توبهکار مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، باایمان کامل مرده است.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، در حالی به صحرای قیامت می آید که بر پیشانیاش نوشته شده: ناامید از رحمت خدا.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، بوی بهشت به وی نمیرسد.

۲۲ سزای زن و مرد همسر آزار

أَیمَا امْرَأَه أَذَتْ زَوْجَها بِلِسانِها لَمْ یقْبَلِ اللّهُ مِنْها صَرْفًا وَ لا عَدْلاً وَ لا حَسَنَهً مِنْ عَمَلِها حَتّی تُرْضِیهُ وَ إِنْ صامَتْ نَهارَها وَ قامَتْ لَیلَها وَ کانَتْ أَوَّلَ مَنْ یرِدُ النّارَ وَ کذلِک الرَّجُلُ إِذا کانَ لَها ظالِمًا.

هر زنی که شوهر خود را با زبان بیازارد، خداوند هیچ جبران و عوض و نیکی از کارش را نمیپذیرد تا او را راضی کند، اگرچه روزش را روزه

بگیرد و شبش را به عبادت بگذراند، و چنین زنی اوّل کسی است که داخل جهنّم خواهد شد، و همچنین است اگر مرد به زنش ستم روا دارد.

۲۳ سزای زن ناسازگار با شوهر

أَیمَا امْرَأَه لَمْ تَرْفُقْ بِزَوْجِها وَ حَمَلَتْهُ عَلی ما لا یقْدِرُ عَلَیهِ وَ ما لا یطیقُ لَمْ تُقْبَلْ مِنْها حَسَنَهٌ وَ تَلْقَی اللّهَ وَ هُوَ عَلَیها غَضْبانُ.

هر زنی که با شوهر خود مدارا ننماید و او را به کاری وادار سازد که قدرت و طاقت آن را ندارد، از او کار نیکی قبول نمیشود و در روز قیامت، خدا را در حالتی ملاقات خواهد کرد که بر وی خشمگین باشد.

۲۴ نخستین رسیدگی در قیامت

أَوَّلُ ما یقْضی یوْمَ الْقِیمَهِ الدِّماءُ.

اوّلین کاری که در روز قیامت به آن رسیدگی می شود، خونهای به ناحقّ ریخته شده است.

۲۵ بی رحمی و ترحّم

إِطَّلَعْتُ لَیلَهَ أَسْرِی عَلَی النّارِ فَرَأَیتُ امْرَأَهً تُعَذَّبُ فَسَأَلْتُ عَنْها فَقیلَ إِنَّها رَبَطَتْ هِرَّهً وَ لَمْ تُطْعِمْها وَ لَمْ تَسْقِها وَ لَمْ تَدَعْها تَأْكلُ مِنْ خَشاشِ الْأَرْضِ حَتّی ماتَتْ فعَذَّبَها بِذلِك وَ اطَّلَعْتُ عَلَی الْجَنَّهِ فَرَأَیتُ امْرَأَهً مُومِسَهً یعنی زانِیهً فَسَأَلْتُ عَنْها فَقیلَ إِنَّها مَرَّتْ بِكلْب یلْهَثُ مِنَ الْعَطَشِ فَأَرْسَلَتْ إِزارَها فی بِئْر فَعَصَرَتْهُ فی حَلْقِهِ حَتّی رَوِی فَغَفَرَ اللّهُ لَها.

در شب معراج از دوزخ آگاهی یافتم، زنی را دیدم که در عذاب است.

از گناهش سؤال کردم.

پاسخ داده شد که او گربه ای را محکم بست، در حالی که نه به آن حیوان خوراکی داد و نه آبی نوشاند و آزادش هم نکرد تا خود در روی زمین چیزی را بیابد و بخورد و با این حال ماند تا مُرد.

خداوند این زن را به خاطر آن گناه، عذاب کرده است.

و از بهشت آگاهی یافتم، زن آلوده دامنی را دیدم و از وضعش سؤال کردم.

پاسخ داده شد این زن به سگی گذر کرد، در حالی که از عطش، زبانش را از دهان بیرون آورده بود، او پارچه پیرهنش را در چاهی فرو برد، پس آن پارچه را در حلقوم سگ فشرد تا آن حیوان سیراب شد، خداوند گناه آن زن را به خاطر این کار بخشید.

۲۶ عدم پذیرش اعمال ناخالص

۲۷ دنیا طلبی، عنصرِ حبط اعمال

لَیجیئَنَّ أَقوامٌ یوْمَ الْقِیمَهِ وَ أَعْمالُهُمْ کجِبالِ تِهامَه فَیؤْمَرُ بِهِمْ إِلَیالنّارِ قالُوا یا رَسُولَ اللّهِ مُصَلّینَ؟ قالَ نَعَمْ یصَلُّونَ وَ یصُومُونَ وَیأْخُذُونَ هِنْأً مِنَ اللَّیلِ فَإِذا عَرَضَ لَهُمْ شَیءٌ مِنَ الدُّنْیا وَثَبُوا عَلَیهِ.

در روز قیامت گروهی را برای محاسبه می آورند که اعمال نیک آنان مانند کوه های تهامه بر روی هم انباشته است! امّا فرمان می رسد که به آتش برده شوند! صحابه

گفتند: یا رسول اللّه! آیا اینان نماز میخواندند؟ فرمود: بلی نماز میخواندند و روزه می گرفتند و قسمتی از شب را در عبادت به سر می بردند! امّا همین که چیزی از دنیا به آنها عرضه می شد، پرش و جهش می کردند تا خود را به آن برسانند!

۲۸ با هر که ای با اوستی

أَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.

آدمی (در قیامت) با کسی است که او را دوست دارد.

۲۹ دوستی اهل بیت

مَنْ سَرَّهُ أَنْ یحْیی حَیاتی وَ یمُوتَ مَماتی وَ یسْکنَ جَنَّهَ عَدْن غَرَسَها رَبّی فَلْیوالِ عَلِیا مِنْ بَعْدی وَلْیوالِ وَلِیهُ وَلْیقْتَدِ بِالْأَئِمَّهِ مِنْبَعْدی فَاِنَّهُمْ عِتْرَتی وَ خُلِقُوا مِنْ طینَتی رُزِقُوا فَهْمًا وَ عِلْمًا وَ وَیلٌ لِلْمُکذِّبینَ بِفَضْلِهِمْ مِنْ أُمَّتی الْقاطِعینَ فیهِمْ صِلَتی لا أَنالَهُمُ اللّهُ شَفاعَتی.

هر کس دوست داشته باشد که چون من زندگی کند و چون من بمیرد و در باغ بهشتی که پروردگارم پرورده جای بگیرد، باید بعد از من علی را و دوست او را دوست بدارد و به پیشوایان بعد از من اقتدا کند که آنان عترت من هستند و از طینتم آفریده شده اند و از درك و دانش برخوردار گردیده اند، و وای بر آن گروه از امّت من که برتری آنان را انکار کنند و پیوندشان را با من قطع نمایند که خداوند شفاعت مرا شامل حال آنان نخواهد کرد.

۳۰ ولایت علی (علیه السلام) شرط قبولی اعمال

فَوَ الَّذی بَعَثَنی بِالْحَقِّ نَبِیا لَوْ جاءَ أَحَدُکمْ یوْمَ الْقِیمَهِ بِأَعْمال کأَمْثالِ الْجِبالِ وَ لَمْ یجیءَ بِوِلایهِ عَلِی بْنِ أَبیطالب لَاَکبَّهُ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ فِی النّارِ.

سوگند به خدایی که مرا به حقّ برانگیخته، اگر یکی از شما در روز قیامت با اعمالی همانند کوهها بیاید، امّا فاقد ولایت و قبول حاکمیت علی بن ابیطالب باشد، خداوند او را به رو در آتش افکند.

۳۱ پاداش مریض

إِذا مَرِضَ الْمُسْلِمُ کتَبَ اللّهُ لَهُ کأَحْسَنِ ما کانَ یعْمَلُ فی صِحَّتِهِ وَ تَساقَطَتْ ذُنُوبُهُ کما یتَساقَطُ وَرَقُ الشَّجَرِ.

وقتی که مسلمان، بیمار شود، خداوند همانند بهترین حسناتی که در حال سلامت انجام می داده در نامه عملش می نویسد و گناهانش همچون برگ درخت فرو می ریزد.

۳۲ مسئولیت مسلمانی

مَنْ أَصْبَحَ لایهْتَمُّ بِأمُوُرِ الْمُسْلِمینَ فَلَیسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ینادی یا لَلْمُسْلِمینَ فَلَمْ یجِبْهُ فَلَیسَ بِمُسْلِم

هر که صبح کند و به امور مسلمین همّت نگمارد، از آنها نیست؛ و هر کس بشنود که شخصی فریاد میزند: «ای مسلمانها به فریادم برسید» ولی جوابش نگوید، مسلمان نیست.

۳۳ پیوستگی ایرانیان با اهل بیت

قالَتِ الرُّسُلُ مِنَ الْفُرْسِ لِرَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) إِلی مَنْ نَحْنُ یا رَسُولَ اللّهِ؟ قالَ أَنْتُمْ مِنّا وَ إِلَینا أَهْلَ الْبَیتِ.

فرستادگان باذان، پادشاه یمن، تحت الحمایه ایران که اصالتاً ایرانی بودند به حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند و گفتند: ای رسول خدا: سرانجامِ ما فارسیان به نزد چه کسی خواهد بود؟ حضرت فرمود: شما فارسیان از ما هستید و سرانجامتان به سوی ما و خاندان ما خواهد بود!قال ابن هشام: فَبَلَغَنی عَنِ الزُّهْرِی إِنّه قالَ: فَمِنْ ثَمَّ قالَ رَسُولُ اللّهِ: سَلْمانُ مِنّا أَهْلَ الْبَیتِ.

ابن هشام از قول زهری گوید: و از همین جا بود که پیامبر فرمود: سلمان از اهل بیت ماست.

۳۴ خیانت بزرگ (تقدّم مفضول)

مَنْ تَقَدَّمَ عَلَی الْمُسْلِمینَ وَ هُوَ یری أَنَّ فیهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خانَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمینَ.

کسی که بر مسلمانان پیشی گیرد، در حالی که میداند در میان آنها کسی افضل و بهتر از او وجود دارد، چنین کسی به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت کرده است.

۳۵ ارزش هدایت

لَأَنْ یهْدِی اللّهُ بِک رَجُلًا واحِدًا خَیرٌ لَک مِمّا طَلَعَتْ عَلَیهِ الشَّمْسُ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به حضرت علی (علیه السلام) فرمود: در صورتی که خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، برای تو از حکومت کردن بر آنچه آفتاب بر آن می تابد بهتر است.

۳۶ مردمان آخرالزّمان

یأْتی عَلَیالنّاس زَمانٌ تَخْبُثُ فیهِ سَرائِرُهُمْ وَ تَحْسُنُ فیهِ عَلانِیتُهُمْ طَمَعًا فِی الدُّنْیا، لا یریدُونَ بِهِ ما عِنْدَ رَبِّهِمْ، یکونُ دینُهُمْ رِیاءً لا یخالِطُهُمْ خَوْفٌ، یعُمُّهُمُ اللّهُ بِعِقاب فَیدْعُونَهُ دُعاءَ الْغَریقِ فَلا یسْتَجیبُ لَهُمْ!زمانی بر مردم فرا می رسد که برای طمعِ در دنیا، باطنشان پلید و ظاهرشان زیبا باشد، علاقهای به آنچه نزد پروردگارشان است نشان ندهند، دین آنها ریا شود و خوفی]از خدا[در دلشان آمیخته نشود، خداوند همه آنان را به عذاب سختی گرفتار کند، پس مانند دعای شخص غریق دعا کنند، ولی

دعایشان را اجابت نکند!

۳۷ راستگوترین صحابه

ما أَظَلَّتِ الْخَضْراءُ وَ لا أَقَلَّتِ الْغَبْراءُ مِنْ ذی لَهْجَه أَصْدَقُ مِنْ أَبیذَرٍّ.

آسمان سایه نینداخته و زمین دربرنگرفته، صاحب سخنی راستگوتر از ابوذر را.

۳۸ پرسش از عالمان و همنشینی با فقیران

سائِلُوا الْعُلَماءَ وَ خاطِبُوا الْحُکماءَ وَ جالِسُوا الْفُقَراءَ.

از دانشمندان بپرسید و با فرزانگان سخن بگویید و با فقیران بنشینید.

۳۹ دستبوسی نه!

هذا تَفْعَلُهُ الأَعاجِمُ بِمُلُوکها وَ لَسْتُ بِمَلِك إِنَّما أَنَا رَجُلٌ مِنْکمْ.

مردی خواست تا بر دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوسه زند، پیامبر دست خود را کشید و فرمود: این کاری است که عَجَمْها با پادشاهان خود می کنند و من شاه نیستم، من مردی از خودتان هستم.

۴۰ مهربانی با همنوعان

ما آمَنَ بی مَنْ باتَ شَبْعانَ وَ جارُهُ جائِعٌ، وَ ما مِنْ أَهْلِ قَرْیه یبیتُ وَ فیهِمْ جائِعٌ لا ینْظُرُ اللّهُ إِلَیهِمْ یوْمَ الْقِیمَهِ.

به من ایمان نیاورده کسی که سیر بخوابد و همسایه اش گرسنه باشد، و اهل یک آبادی که شب را بگذرانند و در میان ایشان گرسنه ای باشد، خداوند در روز قیامت به آنها نظر رحمت نیفکند.

فاطمه زهرا (علیها السلام)

پرتوی از سیره و سیمای فاطمه زهرا (علیها السلام)

حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)، دختر گرامی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خدیجه کبری، چهارمین دختر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

القاب حضرتش: زهرا، صدّیقه، طاهره، مبارکه، زکیه، راضیه، مرضیه، محدثّه و بتول می باشد.

بیشتر مورّخان شیعه و سنّی، ولادت با سعادت آن حضرت را در بیستم جمادی الثّانی سال پنجم بعثت در مکه مکرّمه می دانند.

برخی سال سوم و برخی سال دوم بعثت را ذکر کرده اند.

یک مورّخ و محدّث سنّی، ولادت آن بانو را در سال اوّل بعثت دانسته است.

بـدیهی اسـت روشن سـاختن زاد روز یـا سـالروز درگـذشت شخصـیتهای بزرگ تاریـخ هرچنـد که از نظر تـاریخی و تحقیقی باارزش و قابل بحث است، امّا از نظر تحلیل شخصیت چندان مهم به نظر نمیرسد.

آنچه مهّم و سرنوشتساز است نقش آنان در سرنوشت انسان و تاریخ می باشد.

پرورش زهرا (علیهـا السـلام) در کنـار پـدرش رسول خـدا و در خـانه نبوّت بود؛ خانهای که محلّ نزول وحی و آیه های قرآن است.

آنجا که نخستین گروه از مسلمانان به یکتایی خدا ایمان آوردند و بر ایمان خویش استوار ماندند.

آن سالها در سراسر عربستان و همه جهان، این تنها خانه ای بود که چنین بانگی از آن بر می خاست: اللّه اکبر.

و زهرا تنها دختر خردسال مکه بود

که چنین جنب و جوشی را در کنار خود میدید.

او در خانه تنها بود و دوران خردسالی را به تنهایی می گذراند.

دو خواهرش رقیه و کلثوم چند سال از او بزرگتر بودند.

شاید راز این تنهایی هم یکی این بوده است که باید از دوران کودکی همه توجّه وی به ریاضتهای جسمانی و آموزشهای روحانی معطوف گردد.

حضرت زهرا (علیها السلام) بعد از ازدواج با امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، به عنوان بانویی نمونه بر تارک قرون و اعصار درخشید.

دختر پیامبر همچنان که در زندگی زناشویی نمونه بود، در اطاعت پروردگار نیز نمونه بود.

هنگامی که از کارهای خانه فراغت می یافت به عبادت میپرداخت، به نماز، دعا، تضرّع به درگاه خدا و دعا برای دیگران.

امام صادق (علیه السلام) از اجداد خویش از حسن بن علی (علیه السلام) روایت کرده است که: مادرم شبهای جمعه را تا بامداد در محراب عبادت می آیستاد و چون دست به دعا برمیداشت مردان و زنان باایمان را دعا می کرد، امّا درباره خود چیزی نمی گفت.

روزی بدو گفتم: مادر! چرا برای خود نیز مانند دیگران دعای خیر نمی کنی؟ گفت: فرزندم! همسایه مقدّم است.

تسبیحهایی که به نام تسبیحات فاطمه (علیها السلام) شهرت یافته و در کتابهای معتبر شیعه و سنّی و دیگر اسناد، روایت شده نزد همه معروف است.

فاطمه (علیها السلام) تا وقتی که رسول خدا از دنیا نرفته بود، سختیها و تلخیهای زندگی را با دیدن سیمای تابناک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خود هموار می نمود، ملاقات پدر تمام رنجها را از خاطرش می زدود و به او آرامش و قدرت می بخشید.

امّا مرگ پدر، مظلوم شدن شوهر، از دست رفتن حقّ، و بالاتر

از همه دگرگونیهایی که پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاصله ای اندک در سنّت مسلمانی پدید آمد، روح و سپس جسم دختر پیغمبر را سخت آزرده ساخت.

چنان که تاریخ نشان میدهد، او پیش از مرگ پدرش بیماری جسمی نداشته است.

داستان آنان را که به در خانه او آمدند و می خواستند خانه را با هر کس که درون آن است آتش زنند شنیده اید.

خود این پیشامد، به تنهایی برای آزردن او بس است، چه رسد که رویدادهای دیگر هم بدان افزوده شود.

دختر پیغمبر، نالان در بستر افتاد.

زنان مهاجر و انصار نزد او گرد آمدند.

آن بانوی دو جهان، خطبه ای بلیغ در جمع آن زنان بیان فرمود که با نقل بخشی کوتاه از آن، گوشهای از دردِ دین و سوز و گداز مکتبی زهرا (علیها السلام) و شِکوه او از مردم فرصتطلب و غاصبان ولایت را در می یابید.

از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بی درد ندانی که چه دردی است! «به خدا سوگند، اگر پای در میان مینهادند، و علی را بر کاری که پیغمبر به عهده او نهاد، می گذاردند، آسان آسان ایشان را به راه راست می برد، و حقّ هر یک را بدو میسپرد ... شگفتا! روزگار چه بوالعجبها در پس پرده دارد و چه بازیچه ها یکی پس از دیگری برون می آرد.

راستی مردان شما چرا چنین کردند و چه عذری آوردند؟ دوست نمایانی غدّار، در حقّ دوستان ستمکار و سرانجام به کیفر ستمکاری خویش گرفتار.

سر را گذاشته و به دُم چسبیدند! پی عامی رفتند و از عالم نپرسیدند! نفرین بر مردمی نادان که تبهکارند و تبهکاری خود را نیکوکاری

میپندارند!» سرانجام، دختر پیغمبر، دنیا را به دنیا طلبان گذاشت و به لقای پروردگارش شتافت.

فاطمه را شبانه دفن کردند و علی (علیه السلام) او را به خاک سپرد و رخصت نداد تا ابوبکر بر جنازه او حاضر شود، و او این گونه مظلوم و شهید از دنیا رفت.

در تاریخ شهادت آن بانوی بزرگ نیز محدّثان اقوال گوناگونی دارند که مشهورتر از همه، سیزده جمادی الاولی سال یازده هجری و دیگری سوم جمادی الثّانی همان سال است.

دانش اندوزی فاطمه (علیها السلام)

فاطمه (علیها السلام) از همان آغاز، دانش را از سرچشمه وحی فرا گرفت.

آنچه را از اسرار و دانشها، پدر برای او باز می گفت، علی (علیه السلام) می نوشت و فاطمه آنها را گرد می آورد که کتابی به نام مصحف فاطمه شد.

آموزش دیگران

فاطمه زهرا (علیها السلام) با بیان احکام و معارف اسلام، زنان را به وظایفشان آشنا می ساخت.

فضّه خدمتگزار فاطمه (علیها السلام)، که از شاگردان و پرورش یافتگان مکتب اوست در مدّت بیست سال جز با آیات قرآن سخنی نگفت و هر گاه قصد بیان مطلبی را داشت با آیه ای متناسب از قرآن، منظور خویش را بیان می کرد.

فاطمه (علیها السلام) نه تنها از فراگرفتن دانش خسته نمیشد، بلکه در یاد دادن مسائل دین به دیگران از حوصله و پشتکار فراوانی برخوردار بود.

روزی زنی نزد او آمد و گفت: مادری پیر دارم که در مورد نماز خود اشتباهی کرده و مرا فرستاده تا از شما مسألهای بپرسم.

زهرا (علیها السلام) سؤال او را پاسخ فرمود.

زن برای بار دوم و سوم آمد و مسأله پرسید و پاسخ شنید، این کار تا ده بار تکرار شد و هر بار آن بانوی بزرگوار، سؤال وی را پاسخ فرمود.

زن از رفت و آمدهای پی در پی شرمگین شد و گفت: دیگر شما را به زحمت نمی اندازم.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: باز هم بیا و سؤالهایت را بپرس، تو هر قدر سؤال کنی من ناراحت نمی شوم، زیرا از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: روز قیامت علمای پیرو ما محشور میشوند و به آنها به اندازه دانششان خلعتهای گرانبها عطا میگردد و اندازه پاداش به نسبت میزان تلاشی

است که برای ارشاد و هدایت بندگان خدا نموده اند.

عبادت فاطمه (علیها السلام)

حضرت زهرا (علیها السلام) بخشی از شب را به عبادت مشغول می شد.

آن قدر نمازهای شب او طولانی می شد و بر روی پاهایش می آیستاد که پایش ورم می کرد.

حسن بصری متوفّای ۱۱۰ هجری گوید: هیچ کس در میان امّت از نظر زهد و عبادت و پارسایی از فاطمه (علیها السلام) والاتر نبود.

گردن بند با برکت

روزی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد نشسته بود و اصحاب به دورش حلقه زده بودند.

پیر مردی با لباسهای ژولیده و حالتی رقّت بار از راه رسید، ضعف و پیری توان را از او ربوده بود، پیامبر به سویش رفت و جویای حالش شد.

آن مرد پاسخ داد: ای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقیری پریشان حالم، گرسنه ام مرا طعام ده، برهنه هستم مرا بپوشان، بینوایم گرهی از کارم بگشا.

پیامبر فرمود: اکنون چیزی ندارم ولی «راهنمای خیر چون انجام دهنده آن است.» سپس او را به منزل فاطمه (علیها السلام) راهنمایی کرد.

پیرمرد فاصله کوتاه مسجد و خانه فاطمه (علیها السلام) را طی کرد و دردش را برای او گفت.

زهرا (علیها السلام) فرمود: ما نیز اکنون در خانه چیزی نداریم، سپس گردن بندی را که دختر حمزه بن عبدالمطّلب به او هدیه کرده بود از گردن باز کرد و به پیرمرد فقیر داد و فرمود: این را بفروش ان شاءالله به خواسته ات برسی.

مرد بینوا گردن بند را گرفت و به مسجد آمد.

پیامبر همچنان در میان اصحاب نشسته بود.

عرض کرد: ای پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فاطمه (علیها السلام) این گردن بند را به من احسان نمود تا آن را بفروشم و به مصرف نیازمندی ام

برسانم.

پیامبر گریست.

عمّار یاسر عرض کرد: یا رسول الله! آیا اجازه میدهی من این گردن بند را بخرم؟ پیامبر فرمود: هر کس خریدارش باشد خدا او را عذاب ننماید.

عمّار یاسر از اعرابی پرسید: گردن بند را چند میفروشی؟ مرد بینوا گفت: به غذایی از نان و گوشت که سیرم کند، لباسی که تنم را بپوشاند و یک دینار خرجی راه که مرا به خانه ام برساند.

عمّار پاسخ داد: من این گردن بند را به بیست دینار طلا و غذا و لباسی و مرکبی از تو خریدم.

عمّار مرد را به خانه برد و او را سیر کرد، لباسی را به او پوشاند، او را بر مرکبی سوار کرد و بیست دینار طلا هم به او داد، آن گاه گردن بند را با مُشک خوشبو ساخت و در پارچه ای پیچید و به غلام خود گفت: این را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تقدیم کن، خودت را هم به او بخشیدم.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز غلام و گردن بند را به فاطمه بخشید.

غلام نزد فاطمه آمد.

آن حضرت گردن بند را گرفت و به غلام فرمود: من تو را در راه خدا آزاد کردم.

غلام خندید.

فاطمه (علیها السلام) راز خنده اش را پرسید.

پاسخ داد: ای دختر پیامبر! برکت این گردن بند مرا به خنده آورد که گرسنه ای را سیر کرد، برهنه ای را پوشاند، فقیری را غنی نمود، پیاده ای را سوار نمود، بنده ای را آزاد کرد و عاقبت هم به سوی صاحب خود برگشت.

نقش فاطمه (علیها السلام) در نبردهای صدر اسلام

در طول ۱۰ سال حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه ۲۷ یا ۲۸ غزوه و ۳۵

تا ۹۰ سریه در تاریخ ذکر شده است.

غزوه که جمع آن غزوات است به جنگهایی گفته میشود که شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرماندهی مستقیم آن را به عهده داشت و پا به پای سربازان اسلام در معرکه جنگ حاضر و ناظرِ نبردها و مانورهای نظامی بود.

سریه که جمع آن سرایا است به جنگهایی گفته میشود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بی آن که خود در آن شرکت کند، گروهی را به فرماندهی شخصی به جبهه ها و مرزهای کشور اسلامی، برای نبرد یا دفاع احتمالی، اعزام می کرد.

گاهی برخی از این مأموریتهای رزمی به خاطر فاصله زیاد جبهه ها از مدینه، حدود دو یا سه ماه به طول می انجامید.

به تحقیق میتوان گفت علی (علیه السلام) در طول زندگی مشترکش با حضرت زهرا (علیها السلام) بیشتر اوقاتش را در میدانهای جهاد یا مأموریتهای تبلیغی گذراند و در غیاب او همسر وفادارش فاطمه (علیها السلام) وظیفه اداره خانه و تربیت فرزندان را به عهده داشت و این کار را به نحوی شایسته انجام می داد تا همسر رزمنده اش با خاطری آسوده، وظیفه مقدّس جهاد را به انجام برساند.

در این مدّت، فاطمه (علیها السلام) به یاری خانواده های رزمندگان و شهیدان میشتافت و با آنها اظهار همدردی می کرد و گاهی هم، ضمن تشویق زنان امدادگر و آشنا ساختن آنان به وظایف خطیرشان، به مداوای جراحت محارم خویش میپرداخت.

در جنگ اُحد، فاطمه (علیها السلام) همراه زنان به اُحد (در شش کیلومتری مدینه) رفت.

در این نبرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به شدّت زخمی شد و علی (علیه السلام) نیز جراحاتی

برداشت.

فاطمه (علیها السلام) خون را از چهره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) میشست و علی (صلی الله علیه و آله و سلم) با سپر خود آب می ریخت.

هنگامی که فاطمه (علیها السلام) مشاهده کرد که خون بند نمیآید، قطعه حصیری را سوزانید و خاکستر آن را بر زخم پاشید تا خون بند آمد.

آن روز پیامبر و علی، شمشیرهای خود را به فاطمه دادند تا آنها را بشوید.

در نبرد احد، حمزه سیدالشهدا، عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شهادت رسید.

پس از نبرد، «صفیه» خواهر حمزه به اتّفاق فاطمه (علیها السلام) کنار پیکر مثله شده قرار گرفت و شروع به گریستن کرد، فاطمه (علیها السلام) نیز میگریست و پیامبر هم با او گریه می کرد و خطاب به حمزه می فرمود: هیچ مصیبتی مثل مصیبت تو به من نرسیده است.

آن گاه خطاب به صفیه و فاطمه فرمود: مژده باد که هم اکنون جبرئیل به من خبر داد که در آسمانهای هفتگانه، حمزه شیر خدا و شیر رسول خداست.

پس از نبرد اُحد، فاطمه زهرا (علیها السلام) تا زنده بود، هر دو سه روز یک بار به زیارت شهدای احد میرفت.

در نبرد خندق، فاطمه زهرا (علیها السلام) نانی را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برد، پیامبر پرسید: این چیست؟ فاطمه (علیها السلام) پاسخ داد: نان پختم، دلم آرام نگرفت تا این که برایتان آوردم.

پیامبر فرمود: این اوّلین غذایی است که پس از سه روز در دهان می گذارم.

در نبرد موته، جعفربن ابیطالب به شهادت رسید و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به خانه وی رفت و همسر و

فرزندانش را دلداری داد و از آنجا به خانه فاطمه (علیها السلام) رفت.

فاطمه می گریست.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بر مثل جعفر باید گریه کنندگان بگریند.

سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خانواده جعفر غذایی تهیه کنید، زیرا امروز آنها خود را فراموش کرده اند.

فاطمه زهرا (علیها السلام) در فتح مکه نیز حضور داشت.

«امّ هانی»، خواهر علی (علیه السلام) گوید: در روز فتح مکه دو نفر از خویشان مشرک شوهرم را پناه دادم و هنوز آنها در خانه ام بودند که ناگهان برادرم علی (علیه السلام)، در حالی که سواره و زره پوش بود، پیدا شد و به طرف آن دو تن شمشیر کشید.

میان او و ایشان ایستادم و گفتم: اگر بخواهی آن دو را بکشی، باید مرا هم پیش از آنها بکشی! علی (علیه السلام) بیرون رفت، در حالی که چیزی نمانده بود آنها را بکشد.

من خود را به خیمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بطحا رساندم و آن حضرت را پیدا نکردم، ولی فاطمه را دیدم و ماجرا را برایش گفتم.

دیدم فاطمه از همسر خود قاطعتر است.

او با تعجّب گفت: تو هم باید مشرکان را پناه دهی؟ در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و از حضرتش برای آن دو امان طلبیدم.

پیامبر به آنان امان داد، سپس به فاطمه فرمود که برای او آب فراهم کند تا شستشو نماید.

هنگامی که هند، همسر ابوسفیان، و دیگر زنان مشرکین برای اعلام پذیرش اسلام و بیعت به حضور پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدند، فاطمه (علیها

السلام)، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و گروهی از زنان عبدالمطّلب حضور داشتند.

در ماه رمضان سال دهم هجری، علی (علیه السلام) از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای یک مأموریت مهّم رزمی، تبلیغی و به فرماندهی سیصد سواره نظام به یمن، که در قلمرو حاکمیت پیامبر بود، اعزام شد.

مأموریت با موفقیت کامل انجام گرفت و عدّه زیادی نیز به اسلام گرویدند.

علی (علیه السلام) طی نامهای گزارش کار خود را از یمن برای پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد.

پیامبر در پاسخ علی (علیه السلام) امر فرمود که برای انجام مراسم حجّ، به موقع خود را به مکه رسانَد، و پیک با این پیام به سوی علی (علیه السلام) باز گشت.

پیامبر در ماه ذیقعده آن سال به مردم مدینه و قبایل مجاور اعلام کرد که قصد دارد حجّ را به جای آورد و بدین ترتیب، عدّه زیادی برای سفر حجّ مهیا شدند.

آن حضرت در روز ۲۵ ذیقعده سال دهم هجری قمری از مدینه حرکت نمود و در ذوالحلیفه احرام بست.

همه همسران پیامبر نیز در این سفر همراه شدند، آنها به هودجها سوار بودند، فاطمه (علیها السلام) نیز با آنان بود و در این سفر عبادی، مناسک حجّ را به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام می داد.

علی (علیه السلام) پس از گذشت سه ماه از مأموریت، در ایام حجّ به مکه رسید و در آنجا همسرش فاطمه زهرا (علیها السلام) را دید.

پس از مراسم با شکوه حجّهالوداع، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هنگام بازگشت به مدینه در غدیرخم، در

یک اجتماع صدهزار نفری، علی (علیه السلام) را به فرمان خداوند به امامت و جانشینی خود منصوب نمود.

با توجّه به حضور فاطمه زهرا (علیها السلام) در حجّهالوداع با اطمینان میتوان گفت که آن حضرت در مراسم با شکوه غدیرخم حضور داشته است.

زهرا و آخرین لحظات زندگانی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

بیماری رسول خدا در روزهای آخر عمرش شدّت یافت.

فاطمه (علیها السلام) در کنار بستر پیامبر، چهره نورانی و ملکوتی پدر را مینگریست که از شدّت تب عرق می ریخت.

فاطمه در حالی که به پدر نگاه می کرد به گریه افتاد، پیامبر نتوانست ناآرامی دخترش را تحمّل کند، در گوش او سخنی گفت که فاطمه آرام شد و لبخند زد.

لبخند زهرا (علیها السلام) در آن حال شگفتآور بود.

از او سؤال کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه رازی را به او فرمود؟ پاسخ داد: تا پدرم زنده است رازش را فاش نمی کنم.

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) راز آشکار شد.

فاطمه گفت: پدرم به من فرمود: تو نخستین کس از اهل بیت من هستی که به من ملحق می شوی، و از این رو شاد شدم.

در میان سخنان اندکی که از دختر گرامی رسول خدا در مجامع روایی فریقین نقل شده، چهل حدیث را، که هر یک درسی از فضیلت و فهم دین و حیا و دعوت به توحید است، برگزیدم، تا دلهای حقجویان و جویندگان معارف خاندان نبوی و علوی بدان روشنی یابد و با الهام از این کلمات نورانی، چراغ حکمت و هدایت ولایت شبستان فاطمی را به هنگام تحیر و ضلالت، در پیش پای خود برافروخته و فروزان بینند.

چهل حدیث

اشاره

قالَتْ فاطِمَهُ الزَّهْراءُ (علیها السلام):

۱ موقعیت اهل بیت در نزد خدا

وَاحْمَدُوا الَّذی لِعَظَمَتِهِ وَ نُورِهِ یبْتَغی مَنْ فِی السَّمواتِ وَ الاَْرْضِ إلَیهِ الْوَسیلَهَ، وَ نَحْنُ وَسیلَتُهُ فی خَلْقِهِ، وَ نَحْنُ خاصَّتُهُ وَ مَحَلُّ قُدْسِهِ، وَ نَحْنُ حُجَّتُهُ فی غَیبِهِ، وَ نَحْنُ وَرَثَهُ أَنْبیائِهِ.

خدایی را حمد و سپاس گویید که به خاطر عظمت و نورش، هر که در آسمانها و زمین است به سوی او وسیله می جوید، و ما وسیله او در میان مخلوقاتش و خاصّان درگاه و جایگاه قدس او و حجّت غیبی و وارث پیامبرانش هستیم.

۲ حرمت مست کننده ها

عَنْ فاطِمَهَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): یا حَبیبَهَ أَبیها کلُّ مُسْکر حَرامٌ، و کلُّ مُسْکر خَمْرٌ.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمود: ای دوستِ پدر! هر مست کننده ای حرام است، و هر مست کنندهای خمر است.

۳ بهترین زنان کیستند؟

قالَتْ فاطِمَهُ (علیها السلام) فی وَصْفِ ما هُوَ خَیرٌ لِلِّنساءِ: خَیرٌ لَهُنَّ أَنْ لایرینَ الرِّجالَ، وَ لا یرَوْنَهُنَّ.

حضرت در وصف این که بهترین چیز برای زنان چیست، فرموده اند: این که زنان، مردان را نبینند، و مردان هم زنان را نبینند.

۴ نتیجه عبادت خالص

عَنْ فاطِمَهَالزَّهْراءِ (علیها السلام): مَنْأَصْعَدَ إِلَیاللّهِ خالِصَ عِبادَتِهِ أَهْبَطَ اللّهُ إِلَیهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ.

هر که عبادت خالصش را به سوی خدا بالا فرستد، خداوند متعال برترین بهره و سودش را به سوی او پایین فرستد.

۵ فاطمه در مقام شکوه از دو خلیفه

قالَتْ فاطِمَهُ الزَّهْراءُ (علیها السلام) لِلْأَوَّلَینِ: أَرَأَیتُکما إِنْ حَدَّثْتُکما عَنْ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): تَعْرِفانِهِ وَ تَفْعَلانِ بِهِ؟ قالا نَعَمْ.

فَقالَتْ: نَشَدْتُکمَا اللّهُ أَلَمْ تَسْمَعا رَسُولَ اللّهِ یقُولُ: «رِضا فاطِمَهَ مِنْ رِضای، وَ سَخَطُ فاطِمَهَ مِنْ سَخَطی، فَمَنْ أَحَبَّ فاطِمَهَ إِبْنَتی فَقَدْ أَحَبَّنی، وَ مَنْ أَرْضی فاطِمَهَ فَقَدْ أَرْضانی، وَ مَنْ أَسْخَطَ فاطِمَهَ فَقَدْ أَسْخَطَنی»؟ قالا نَعَمْ، سَمِعْناهُ مِنْ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، فَقالَتْ: فَإِنّی أُشْهِدُ اللّهَ وَ مَلائِکتَهُ أَنَّکما أَسْخَطْتُمانی وَ ما أَرْضَیتُمانی وَ لَئِنْ لَقیتُ النَّبی لَأَشْکوَنَّکما إِلَیهِ.

حضرت زهرا (علیها السلام) خطاب به خلیفه اوّل و دوّم فرمود: آیا اگر حدیثی را از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کنم به آن عمل خواهید کرد؟ گفتند: آری.

فرمودند: شما را به خدا آیا نشنیده اید که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده اند: «خشنودی فاطمه خشنودی من، و خشم فاطمه خشم من است، هر که دخترم فاطمه را دوست بدارد مرا دوست داشته، و هر که فاطمه را خشنود سازد مرا خشنود

ساخته، و هر که فاطمه را خشـمگین نمایـد مرا خشـمگین نمودهاست»؟ گفتنـد: آری، چنین حدیثی را از پیامبر خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم) شنیده ایم.

فرمود: من هم خدا و فرشـتگان را گواه می گیرم که شما دو نفر مرا خشمگین نمودید و خشنودم نساختید، و چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و

سلم) را ملاقات نمایم حتماً از شما به او شکایت خواهم نمود.

۶ بدترین امّت

عَنْ فاطِمَهَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، شِرارُ أُمَّتی الَّذینَ غُذُّوا بِالنَّعِیم، الَّذینَ یأكُلُونَ أَلْوانَ الطَّعامِ، وَ یلْبَسُونَ أَلوانَ الثِّیابِ وَ یتَشَدَّقُونَ فِی الْكلامِ.

بدترین امّت من کسانی هستند که: از انواع نعمتها تغذیه می کنند و خوراکیهای رنگارنگ میخورند، و لباسهای گوناگون میپوشند، و هر چه بخواهند می گویند.

۷ نزدیکترین اوقات زن به خدا

عَنْ فاطِمَهَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: سَأَلَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) أَصْحابَهُ عَنِ الْمَرْأَهِ ماهِی؟ قالُوا: عَوْرَهٌ، قالَ: فَمَتی تَكونُ أَدْنی مِنْ رَبِّها؟ فَلَمْ یدْرُوا.

فَلَمّا سَمِعَتْ فاطِمَهُ (علیها السلام) ذلِك قالَتْ: أَدْنی ما تَكونُ مِنْ رَبِّها أَنْ تَلْزَمَ قَعْرَ بَیتِها.

فَقالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): إِنَّ فاطِمَهَ بَضْعَهٌ مِنّی.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از اصحابش پرسید: زن چیست؟ گفتند: زن ناموس است.

فرمود: زن چه موقع به خدایش نزدیکتر است؟ اصحاب نتوانستند جواب گویند.

چون این سخن به گوش فاطمه (علیها السلام) رسید، فرمود: نزدیکترین اوقات زن به خدای خود هنگامی است که در کنج خانه خود باشد.

پس از این جواب، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: حقّا که فاطمه پاره تن من است.

۸ نتیجه صلوات بر زهرا (علیها السلام)

عَنْ فاطِمَهَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) یا فاطِمَهُ مَنْ صَلّی عَلَیك غَفَرَ اللّهُ لَهُ وَ أَلْحَقَهُ بی حَیثُ كنْتُ مِنَ الْجَنَّهِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من گفت: ای فاطمه! هر که بر تو صلوات فرستد، خداوند او را بیامرزد و به من، در هر جای بهشت باشم، ملحق گرداند.

۹ علی (علیه السلام)، رهبر و پیشوا

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ النَّبی (علیها السلام) قالَ: «مَنْ کنْتُ وَلِیهُ فَعَلِی وَلِیهُ، وَ مَنْ کنْتُ إِمامَهُ فَعَلِی إِمامُهُ».

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که من سرپرست اویم، پس علی سرپرست اوست و هر که را من رهبر اویم، پس علی رهبر اوست.

۱۰ حجاب فاطمه

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: یا رَسُولَ اللّهِ إِنْ لَمْ یکنْ یرانی فَأَنَا أَراهُ، وَ هُوَ یشُمُّ الرّیحَ.

فَقالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله): أَشْهَدُ أَنَّک بَضْعَهٌ مِنّی.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) همراه با مرد نابینایی به خانه فاطمه (علیها السلام) آمد، بلافاصله فاطمه (علیها السلام) ی خود را کام پوشاند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: چرا خود را پوشاندی با این که او تو را نمی بیند؟ فاطمه (علیها السلام) فرمود: ای پیامبر خدا! اگر او مرا نمی بیند، من که او را میبینم و او بوی مرا حس می کند! پیامبر اکرم فرمود: گواهی میدهم که تو پاره دل منی.

۱۱ دستور العملی جامع

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: دَخَلَ عَلَی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ قَدْ إِفْتَرَشْتُ فِراشی لِلنَّوْمِ، فقالَ: یا فاطِمَهُ لا تَنامی إلاّ وَ قَدْ عَمِلْتِ أَرْبَعَهً: خَتَمْتِ القُرآنَ، وَ جَعَلْتِ الْأَنْبیاءَ شُفَعائَک، وَ أَرْضَیتِ الْمُؤْمِنینَ عَنْ نَفْسِک، وَ حَجَجْتِ وَ اعْتَمَرْتِ، قالَ هذا وَ أَخَذَ فِی الصَّلوهِ، فَصَبَرْتُ حَتّی أَتَمَّ صَلاتَهُ، قُلتُ: یا رَسُولَاللّهِ أَمَرْتَ بِأَرْبَعَه لا أَقْدِرُ عَلَیها فی هذَا الْحالِ! فَتَبَسَّمَ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ قال: إِذا قَرَأْتِ قُل هُوَ اللّهُ أَحِدٌ ثَلاثَ مَرّات فَکأَنَّک خَتَمْتِ القُرْآنَ، وَ إِذا صَلَّیتِ عَلَی وَ عَلَی الْأَنْبیاءِ قَبْلی کنّا شُفَعاءَک یوْمَ الْقِیمَهِ، وَ إِذا اسْتَغْفَرْتِ لِلْمُؤْمنینَ رَضُوا کلُّهُمْ عَنْک، وَ إِذا قُلْتِ: سُبْحانَ اللّهِ وَ الْحَمْدُ لِلّهِ وَ لا إِلَهَ إِلاَّ اللّهُ وَ اللّهُ أَکبَرُ، فَقَدْ حَجَجْتِ وَ اعْتَمَرْتِ.

در وقتی که بستر خواب را گسترده بودم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من وارد شد، فرمود: ای فاطمه!

نخواب مگر آن که چهار کار را انجام دهی: قرآن را ختم کنی، و پیامبران را شفیعت گردانی، و مؤمنین را از خود راضی کنی، و حجّ و عمره‌ای را به جا آوری.

این را فرمود و شروع به خواندن نماز کرد، صبر کردم تا نمازش تمام شد، گفتم: یا رسول اللّه! به چهار چیز مرا امر فرمودی در حالی که بر آنها قادر نیستم! آن حضرت تبسّمی کرد و فرمود: چون قل هو اللّه را سه بار بخوانی مثل این است که قرآن را ختم کرده ای، و چون بر من و پیامبران پیش از من صلوات فرستی، شفاعت کنندگان تو در روز قیامت خواهیم بود، و چون برای مؤمنین استغفار کنی، آنان همه از تو راضی خواهند شد، و چون بگویی: سُبحانَ اللّه وَ الحَمدُ للّه وَ لا اِلهَ اِلاَّ اللّهُ وَ اللّهُ اکبرُ، حجّ و عمره‌ای را انجام داده‌ای.

۱۲ رضایت شوهر

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): وَیلٌ لِامْرَأه أَغْضَبَتْ زَوْجَها وَ طُوبی لِامْرَأه رَضِی عَنْها زَوْجُها.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای به حال زنی که شوهرش را خشمگین سازد، و خوشا به حال زنی که شوهرش از او خشنود باشد.

۱۳ ثواب انگشتر عقیق

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ تَخَتَّمَ بِالْعَقیقِ لَمْ یزَلْ یری خَیرًا.

کسی که انگشتر عقیق به دست کند، همیشه خیر میبیند.

۱۴ علی (علیه السلام)، بهترین داور

قالَتْ فاطِمَهُ‌ـالزَّهراءُ (علیها السلام) عَنْ أَبیها (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ: إنَّ نَفَرًا مِنَ الْمَلائِکهِ تَشاجَرُوا فی شَیء فَسَأَلُوا حَکمًا مِنَ الْادَمِیینَ، فَأَوْحَی اللّهُ تَعالی إلَیهِمْ أَنْ تَخَیرُوا، فَاخْتارُوا عَلِی بْنَ أَبیطالب.

گروهی از فرشتگان درباره چیزی با یکدیگر مشاجره نمودند، حاکم و داوری را از بنی آدم تقاضا کردند، خداوند متعال به آنها وحی فرمود که خودتان انتخاب کنید و آنان علی ابن ابیطالب (علیه السلام) را برگزیدند.

۱۵ زنان دوزخی

عَنْ فاطِمَةَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) ... یا بِنْتی أَمَّا الْمُعَلَّقَهُ بِشَعْرِها فَإِنَّها کانَتْ لا تُغَطّی شَعْرَها مِنَ الرِّجالِ، وَ أَمَّا الْمُعَلَّقَهُ بِلِسانِها فَإِنَّها کانَتْ تُؤْذی زَوْجَها، ... وَ أَمَّا الَّتی کانَ رَأْسُها رَأْسَ خِنْزیر، وَ بَدَنُها بَدَنَ الْحِمارِ فَإِنَّها کانَتْ نَمّامَةً کذّابَةً.

وَ أَمَّا الَّتی کانَتْ عَلی صُورَهِ الکلْبِ فَإِنَّها کانَتْ قینَهً نَوّاحَهً حاسِدَهً.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (درباره مشاهدات خود از عذاب دوزخیان در شب معراج) فرمود: دخترم! امّا زنی که به مویش آویخته شده، بود کسی بود که مویش را از مردان نمی پوشانید، و آن که به زبانش آویزان بود، زنی بود که شوهرش را آزار می داد ... و آن که سرش سرِ خوك و بدنش بدنِ الاغ بود، زنی بود که سخنچین و دروغگو بود، و آن که صورتش به شکل سگ بود، زنی بود که آواز می خواند و نوحه سرایی می کرد و حسد می ورزید.

۱۶ شرایط روزه دار

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: ما یصْنَعُ الصّائِمُ بِصِیام إِذا لَمْ یصُنْ لِسانَهُ وَ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ جَوارِحَهُ.

روزه دار چون زبانش و گوشش و چشمش و اعضایش را]از حرام [نگه ندارد، روزه دار نیست.

۱۷ داناترین و نخستین مسلمان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): زَوْجُک أَعْلَمُ النّاسِ عِلْمًا، وَ أَوَّلُهُمْ سِلْمًا، وَ أَفْضَلُهُمْ حِلْمًا.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمودند: شوهر تو در دانش، داناترین مردم و نخستین مرد مسلمان و در بردباری، برترین مردم است.

۱۸ کمک به ذراری پیامبر

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): أَیما رَجُل صَنَعَ إِلی رَجُل مِنْ وُلْدی صَنیعَهً فَلَمْ یکافِئْهُ عَلَیها، فَأَنَا الْمُکافِئُ لَهُ عَلَیها.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کسی برای فردی از فرزندان من کاری انجام دهد و بر آن کار پاداشی نگیرد، من پاداش دهنده او خواهم بود.

۱۹ علی و شیعیان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ أَبی (صلی الله علیه و آله و سلم) نَظَرَ إِلی عَلِی (علیه السلام) وَ قالَ: هذا وَ شیعَتُهُ فِی الْجَنَّهِ.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) نگریست و فرمود: این شخص و پیروانش در بهشتند.

۲۰ شیعه علی در قیامت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ لِعَلِی (علیه السلام): یا أَبَاالْحَسَنِ أَما إِنَّک وَ شیعَتُک فِی الْجَنَّهِ.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: ای اباالحسن! آگاه باش که تو و پیروانت در بهشت هستید.

۲۱ قرآن و عترت در آخرین سخن پیامبر

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: سَمِعْتُ أَبی رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فی مَرَضِهِ الَّتی قُبِضَ فیهِ یقُولُ و قَدِ امْتَلاََتِ الْحُجْرَهُ مِنْ أَصْحابِهِ أَیهَا النّاسُ یوشِک أَنْ أُقْبَضَ قَبْضًا یسیرًا، وَ قَدْ قَدَّمْتُ إِلَیکمُ الْقَوْلَ مَعْذِرَهً إِلَیکمْ، أَلا إِنّی مُخَلِّفٌ فیکم کتابَ رَبّی عَزَّوَجَلَّ وَ عِتْرَتی أَهْلَ بَیتی.

ثُمَّ أَخَذَ بِیدِ عَلِی فقالَ: هذا عَلِی مَعَ الْقُرْآنِ، وَ الْقُرْآنُ مَعَ عَلِی لا یفْتَرِقانِ حَتّی یرِدا عَلَی الْحَوْضَ، فَأَسْئَلُکمْ مَا تَخْلُفُونی فیهِما.

از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هنگام مرضی که به سبب آن از دنیا رفت و در حالی که خانه، مملوّ از اصحاب بود شنیدم که فرمود: ای مردم! نزدیک است که به آسانی از میان شما رخت بربندم، و به تحقیق سخنی که عذر را بر شما تمام کند پیش فرستادم.

بدانید که من در میان شما، کتاب پروردگارم و عترتم، اهل بیتم را بر جای می گذارم.

آن گاه دست علی را گرفت و فرمود: این علی با قرآن است و قرآن با علی است، از هم جدا نمیشوند تا هر دو در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

من در قیامت از شما از آنچه درباره این دو پس از من انجام دهید، خواهم پرسید.

۲۲ شستن دستها

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، لا یلُومَنَّ إِلاّ نَفْسَهُ مَنْ باتَ وَ فی یدِهِ غَمَرٌ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: سرزنش نکند جز خود را، کسی که شب کند، در حالی که دستش چرب و بدبو باشد.

۲۳ نتیجه گشادهرویی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: أَلْبِشْرُ فی وَجْهِ الْمُؤْمِنِ یوجِبُ لِصاحِبِهِ الْجَنَّهَ.

گشاده رویی در چهره مؤمن برای صاحبش، بهشت را سبب میشود.

۲۴ رنج خانه داری

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: یا رَسُولَ اللّهِ لَقَدْ مَجَلَتْ یدای مِنَ الرَّحی، أَطْحَنُ مَرَّهً، وَ أَعْجَنُ مَرَّهً.

ای رسول خدا! دو دستم از سنگ آسیا پینه بسته، یک بار آرد می کنم و یک بار خمیر می سازم.

۲۵ زیان بخل

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): إِیاک وَ الْبُخْلَ، فَإِنَّهُ عاهَهٌ لا تَکونُ فی کریم.

إِیاک وَ الْبُخْلَ فَإِنَّهُ شَجَرَهٌ فِی النّارِ، وَ أَغْصانُها فِی الدُّنْیا، فَمَنْ تَعَلَّقَ بِغُصْن مِنْ أَغْصانِها أَدْخَلَهُ النّارَ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از بخل ورزیدن بپرهیز، زیرا که بخل آفتی است که در شخص بزرگوار نیست.

از بخل بپرهیز، زیرا که آن درختی است در آتش دوزخ که شاخه هایش در دنیاست، هر که به شاخه ای از شاخه هایش درآویزد، داخل جهنّمش گرداند.

۲۶ نتیجه سخاوت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): وَ عَلَیک بِالسَّخاءِ، فَإِنَّ السَّخاءَ شَجَرَهٌ مِنْ شَجَرِ الْجَنَّهِ، أَغْصانُها مُتَدَلِیهٌ إِلَی الْأَرْضِ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْها غُصْنًا قادَهُ ذلِک الْغُصْنُ إِلَی الْجَنَّهِ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به من گفت: بر تو باد سخاوت ورزیدن، زیرا که سخاوت درختی از درختان بهشت است که شاخه هایش به زمین آویخته است، هر که شاخه ای از آن را بگیرد، او را به سوی بهشت می کشاند.

۲۷ نتیجه سلام و تحیت بر رسول خدا و دخترش زهرا

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ لی أَبی وَ هُوَ ذاحی: مَنْ سَلَّمَ عَلَی وَ عَلَیک ثَلاثَهَ أَیام فَلَهُ الْجَنَّهُ.

پدرم در زمان حیاتش به من فرمود: هر که بر من و تو تا سه روز تحیت و سلام بفرستد، بهشت بر او واجب گردد.

۲۸ خنده اسرار آمیز

لَمّا مَرِضَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) دَعَا ابْنَتَهُ فاطِمَهَ فَسارَّها، فَبَکتْ، ثُمَّ سارَّها فَضَحِکتْ، فَسَأَلْتُها عَنْ ذلِک، فَقالَتْ: أَمّا حینَ بَکیتُ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنی أَنَّهُ مَیتٌ، فَبَکیتُ، ثُمَّ أَخْبَرَنی أَنّی أَوَّلُ أَهْلِهِ لُحُوقًا بِهِ فَضَحِکتُ.

هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مریض شد، دخترش فاطمه را نزد خود خواند و در گوش او سخن گفت.

فاطمه (علیها السلام) گریه کرد، مجدّداً رسول خدا با او نجوا کرد، فاطمه (علیها السلام) خندید.

عایشه گوید: در این باره از حضرت زهرا (علیها السلام) پرسیدم، فرمود: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مرگش را به من خبر داد، گریستم، پس از گریه ام به من خبر داد که نخستین کسی که او را ملاقات کند من هستم، در نتیجه خندیدم.

۲۹ پیامبر، پدر فرزندان زهرا

عَنْ فاطِمَهَ الزَّهْراءِ (علیها السلام) قالَتْ: قالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم): إِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ ذُرِّیهَ کلِّ بَنی أُمٍّ عَصَبَهً ینْتَمُونَ إِلَیها إِلاّ وُلْدَ فاطِمَهَ (علیها السلام) فَأَنَا وَلیهُمْ وَ أَنَا عَصَبَتُهُمْ.

فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: همانا خداوند عَزَّ وَ جَلَّ ذرّیه هر یک از فرزندان مادری را سبب ارتباط و خویشاوندی قرار داده که به وسیله آن ذرّیه به او منسوب می شوند، مگر فرزندان فاطمه (علیها السلام) که من سرپرست و خویشاوند آنها هستم]و به من منسوب میشوند[.

۳۰ خوشبخت واقعی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): هذا جَبْرَئیلُ (علیه السلام) یخْبِرُنی: إِنَّ السَّعیدَ، کلَّ السَّعیدِ، حَقَّ السَّعیدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلِیا فی حَیاتی وَ بَعْدَ وَفاتی.

فاطمه (علیها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: این جبرئیل (علیه السلام) است که مرا خبر میدهد: همانا خوشبخت، تمام خوشبخت و خوشبخت واقعی، کسی است که علی را، در زندگیام و پس از مرگم، دوست داشته باشد.

۳۱ پیامبر در جمع اهل بیت

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: دَخَلْتُ عَلی رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فَبَسَطَ ثَوْبًا وَ قالَ لی: إِجْلِسی عَلَیهِ، ثُمَّ دَخَلَ الْحَسَنُ فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَها، ثُمَّ دَخَلَ الحُسَینُ فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُما، ثُمَّ دَخَلَ عَلِی (علیه السلام) فَقالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُمْ، ثُمَّ أَخَذَ بِمَجامِعِ الثَّوْبِ فَضَمَّهُ عَلَینا ثُمَّ قالَ: أَللّهُمَّ هُمْ مِنّی وَ أَنَا مِنْهُمْ أَللّهُمَّ ارْضِ عَنْهُمْ کما أَنّی عَنْهُمْ راض.

بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شدم، جامهای را گستراند و فرمود: بنشین.

در این وقت حسن (علیه السلام) آمد، فرمود: نزد مادرت بنشین، بعداً حسین (علیه السلام) آمد.

فرمود: با اینها بنشین.

پس علی (علیه السلام) آمد.

فرمود: تو نیز با اینان بنشین، آن گاه اطراف جامه را گرفت و روی ما انداخت.

فرمود: خدایا! اینها از منند و من از اینهایم، خدایا! از اینان راضی باش، همان طور که من از اینها راضی ام.

۳۲ دعای پیامبر در وقت ورود و خروج از مسجد

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: کانَ النَّبِی إِذا دَخَلَ الْمَسْجِدَ یقُول: «بِسْمِ اللّهِ، أَللّهُمَّ صَلِّ عَلی مُحَمَّد وَ اغْفِرْ ذُنُوبی وَ افْتَحْ لی أَبْوابَ رَحْمَتِک».

وَ إِذا خَرَجَ یقُولُ: «بِسْمِ اللّهِ، أَللّهُمَّ صَلِّ عَلی مُحَمَّد وَ اغْفِرْ ذُنُوبی وَ افْتَحْ لی أَبْوابَ فَضْلِك».

فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چون داخل مسجد می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمّد درود فرست و گناهانم را بیامرز و درهای رحمتت را برایم باز کن!» و چون خارج می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمّد درود بفرست و گناهانم را بیامرز و درهای بخششت را برایم باز کن!»

۳۳ سحر خیزی

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: مَرَّ بی رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ أَنَا مُضْطَجِعَةٌ مُتَصَبِّحَةٌ فَحَرَّکنی بِرِجْلِهِ وَ قالَ یا بُنَیهُ قُومی فَاشْهَدی رِزْقَ رَبِّک وَ لا تَکونی مِنَ الْغافِلینَ، فَإِنَّ اللّهَ یقَسِّمُ أَرْزاقَ النّاسِ ما بَینَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلی طُلُوعِ الشَّمْسِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من گذشت، در حالی که در خواب صبحگاهی بودم، مرا با پایش تکان داد و فرمود: دخترم! برخیز شاهد رزق و روزی پروردگارت باش و از غافلان مباش، زیرا که خداوند روزیهای مردم را بین طلوع فجر تا طلوع آفتاب تقسیم می کند.

۳۴ مریض در پناه خدا

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم): إِذا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْحَی اللّهُ إِلی مَلائِکتِهِ أَنِ ارْفَعُوا عَنْ عَبْدِی الْقَلَمَ مادامَ فی وَثاقی، فَإِنّی أَنَا حَبَسْتُهُ حَتّی أَقْبَضَهُ أَوْ أُخَلِّی سَبیلَهُ.

کانَ أَبی یقُولُ: أَوْحَی اللّهُ إِلی مَلائِکتِهِ أُکتُبوا لِعَبْدی أَجْرَ ما کانَ یعْمَلُ فی صِحَّتِهِ.

فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چون بنده خدا بیمار گردد، خداوند به فرشتگانش وحی می کند: قلم تکلیف را از بنده ام تا وقتی که در عهد و پیمان من است بردارید، زیرا خودم او را بازداشت نموده تا جانش را بگیرم یا آزادش گذارم.

پدرم می فرمود: خداوند به فرشتگانش وحی فرستاد که برای بنده بیمارم پاداش کارهایی را که در وقت سلامتش انجام می

داد، بنویسید.

۳۵ نرمخویی در مقابل دیگران و احترام به زنان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُاللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): خِیارُکمْ أَلْیَنُکمْ مَناکبَهُ وَ أَکرَمُهُمْ لِنِسائِهِمْ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: بهترین شما نرمخوترین شما به اطرافیان و بزرگوارترین شما به زنان است.

۳۶ پاداش آزادی بردگان

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَهً مُؤْمِنَهً کانَ لَهُ بِکلِّ عُضْو مِنْها فَکاک عُضْو مِنَ النّارِ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که بنده مؤمنی را آزاد کند، به اِزای هر عضوی از آن بنده، عضوی از او از آتش جهنّم آزاد گردد.

۳۷ زمان استجابت دعا

عَنْ أَبیها رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَتْ: قالَ: إنَّ فِی الْجُمُعَهِ لَساعَهً لا یوافِقُها عَبْدٌ مُسْلِمٌ یسْأَلُ اللّهَ تَعالی فیها خَیرًا إلاّ أَعْطاهُ إیاهُ، إذا تَدَلّی نِصْفُ الشَّمْسِ لِلْغُرُوبِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در روز جمعه ساعتی است که بنده مسلمان در آن وقت چیزی از خدا نخواهد مگر آن که خداوند به او عطا گرداند، و آن وقتی است که نیمه خورشید به سوی مغرب نزدیک گردد.

۳۸ سستی در نماز

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: سَأَلْتُ أَبی رَسُولَاللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) لِمَنْ تَهاوَنَ بِصَلاتِهِ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ.

قال (صلی الله علیه و آله و سلم): مَنْ تَهاوَنَ بِصَلاتِهِ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ إبْتَلاهُ اللّهُ بِخَمْسَ عَشَرَهَ خَصْلَهً:

یرْفَعُ اللّهُ الْبَرَکهَ مِنْ عُمْرِهِ،

وَ یرْفَعُ اللّهُ الْبَرَکهَ مِنْ رِزْقِهِ،

وَ یمْحُوا اللّهُ عَزَّوَجَلَّ سیماءَ الصّالِحینَ مِنْ وَجْهِهِ،

وَكلَّ عَمَل يعْمَلُهُ لا يوجَرُ عَلَيهِ،

وَ لا يرْتَفِعُ دُعاؤُهُ إِلى السَّماءِ،

وَ لَيسَ لَهُ حَظٌّ فى دُعاءِ الصّالِحينَ،

وَ أَنّهُ يمُوتُ ذَليلاً،

وَ يمُوتُ جائِعًا،

وَ يمُوتُ عَطْشانًا، فَلَوْ سُقِى مِنْ أَنْهارِ الدُّنْيا لَمْ يرْوَ عَطَشُهُ،

وَ يوَكلُ اللّهُ مَلَكا يزْعَجُهُ فى قَبْرِهِ،

وَ يضيقُ عَلَيهِ قَبْرُهُ

وَ تَكونُ الظُّلْمَهُ فى قَبرِهِ،

وَ يوَكلُ اللّهُ بِهِ مَلَكا يسْحَبُهُ عَلى وَجْهِهِ،

وَ الْخَلائِقُ ينْظُرُونَ إِلَيهِ،

وَ يحاسَبُ حِسابًا شَديدًا،

وَ لا ينْظُرُ اللّهُ إِلَيهِ وَ لا يزَكيهِ

وَ لَهُ عَذابٌ أَليمٌ.

از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره مردان و زنانی که در نمازشان سستی و سهل انگاری می کنند، پرسیدم.

آن حضرت فرمودند: هر زن و مردی که در امر نماز، سستی و سهلانگاری داشته باشد، خداوند او را به پانزده بلاـ مبتلا میگرداند:

۱ خداوند، برکت را از عمرش می گیرد،

۲ خداوند، برکت

را از رزق و روزیاش می گیرد،

۳ خداوند، سیمای صالحین را از چهره اش محو می کند،

۴ هر کاری که بکند بدون پاداش خواهد ماند،

۵ دعایش مستجاب نخواهد شد،

۶ برایش بهرهای از دعای صالحین نخواهد بود،

۷ ذلیل خواهد مُرد،

۸ گرسنه جان خواهد داد،

۹ تشنه کام خواهد مرد، به طوری که اگر با همه نهرهای دنیا آبش دهند، تشنگی اش برطرف نخواهد شد،

۱۰ خداوند، فرشتهای را بر می گزیند تا او را در قبرش ناآرام سازد،

۱۱ قبرش را تنگ گرداند،

۱۲ قبرش تاریک باشد،

۱۳ خداوند فرشتهای را برمیگزیند تا او را به صورتش به زمین کشد، در حالی که خلایق به او بنگرند،

۱۴ به سختی مورد محاسبه قرار گیرد، ۱۵ و خداوند به او ننگرد و او را پاکیزه نگرداند و او را عذابی دردناک باشد.

۳۹ شکست ظالم

عَنْها (علیها السلام) قالَتْ: قالَ رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): مَا الْتَقی جُنْدانِ ظالِمانِ إلاّ تَخَلَّی اللّهُ مِنْهُما، فَلَمْ یبالِ أَیهُما غَلَبَ، وَ مَا الْتَقی جُنْدانِ ظالِمانِ إلاّ کانَتِ الدّائِرَةُ عَلی أَعْتاهُما.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که خداوند آن دو را به حال خود واگذارد، و باکی نداشته باشد که کدام یک پیروز گردد.

و دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که هزیمت و شکست از آنِ سپاه ظالمتر باشد

۴۰ بخشی از خطبه زهرا (علیها السلام)

قالَتْ فاطِمَهُ الزَّهراءُ (علیها السلام) فی خُطْبَتِهَا المَعْرُوفَهُ: حضرت زهرا (علیها السلام) در آن سخنرانی معروفش در مسجد فرمود:

جَعَلَ اللّهُ الْإیمانَ تَطْهیرًا لَکمْ مِنَ الشِّرْک

خداوند ایمان را برای تطهیر شما از شرک قرار داد،

وَ الصَّلاهَ تَنْزیهًا لَکمْ مِنَ الْکبْرِو نماز را برای پاک شدن شما از تکبّر،

وَ الزَّکاهَ تَزْکیهً لِلنَّفْسِ وَ نِماءً فِی الرِّزْقِو زکات را برای پاک کردن جان و افزونی رزقتان،

وَ الصِّیامَ تَثْبیتًا لِلْإِخْلاصِ و روزه را برای تثبیت اخلاص،

وَ الْحَجَّ تَشْییدًا لِلدّینِ و حجّ را برای قوّت بخشیدن دین،

وَ الْعَدْلَ تَنْسیقاً لِلْقُلُوبِ و عدل را برای پیراستن دلها،

وَ إِطاعَتَنا نِظامًا لِلْمِلَّهِ و اطاعت ما را برای نظم یافتن ملّت،

وَ إِمامَتَنا أَمانًا لِلْفُرْقَهِ و امامت ما را برای در امان ماندن از تفرقه،

وَ الْجِهادَ عِزًّا لِلْإِسْلامِ و جهاد را برای عزّت اسلام،

وَ الصَّبْرَ مَعُونَهً عَلی اسْتیجابِ الْأَجْرِ و صبر را برای کمک در استحقاق مزد،

وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَهً لِلْعامَّهِ و امر به معروف را برای مصلحت و منافع همگانی،

وَ بِرَّ الْوالِدَینِ وِقایهً مِنَ السُّخْطِ و نیکی کردن به پدر و

مادر را سپر نگهداری از خشم،

وَ صِلَهَ الْأَرْحامِ مَنْماهً لِلْعَدَدِ و صله ارحام را وسیله ازدیاد نفرات،

وَ الْقِصاصَ حَقْنًا لِلدِّماءِ و قصاص را وسیله حفظ خونها،

وَ الْوَفاءَ بِالنَّذْرِ تَعْرِيضًا لِلْمَغْفِرَهِ و وفای به نذر را برای در معرض مغفرت قرار گرفتن،

وَ تَوْفِيَهَ الْمَكاييلِ وَ الْمَوازينِ تَغْييرًا لِلْبَخْسِ و به اندازه دادن ترازو و پیمانه را برای تغییر خوی کمفروشی،

وَ النَّهْيَ عَنْ شُرْبِ الْخَمْرِ تَنْزِيهًا عَنِ الرِّجْسِ و نهی از شرابخواری را برای پاکیزگی از پلیدی،

وَ اجْتِنابَ الْقَذْفِ حِجابًا عَنِ اللَّعْنَهِ و دوری از تهمت را برای محفوظ ماندن از لعنت،

وَ تَرْكَ السَّرِقَهِ إيجابًا لِلْعِفَّهِ و ترک سرقت را برای الزام به پاکدامنی،

وَ حَرَّمَ الشِّرْكَ إِخْلاصًا لَهُ بِالرُّبُوبِيهِ و شرک را حرام کرد برای اخلاص به پروردگاری او،

فَاتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَبنابراین،

از خدا آن گونه که شایسته است بترسید و نمیرید،

مگر آن که مسلمان باشید،

وَ أَطيعُوا اللّهَ فيما أَمَرَكُمْ بِهِ وَ نَهاكُمْ عَنْهُ و خدا را در آنچه به آن امر کرده و آنچه از آن بازتان داشته است اطاعت کنید،

فَإِنَّهُ إِنَّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ زیرا که «از بندگانش،

فقط آگاهان، از خدا میترسند.» (سوره فاطر آیه ۲۸)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، چهارمین پسر ابوطالب، در حدود سی سال پس از واقعه فیل و بیست و سه سال پیش از هجرت در مکه معظّمه، از مادری بزرگوار و با شخصیت، به نام فاطمه، دختر اسد بن هشام بن عبدمناف، روز جمعه سیزده رجب در کعبه به دنیا آمد.

علی (علیه السلام) تا شش سالگی در خانه پدرش ابوطالب بود.

در این تاریخ که سنّ رسول خدا (صلی الله علیه و آله

و سلم) از سیسال گذشته بود در مکه قحطی و گرانی پیش آمد و این امر سبب شد که علی (علیه السلام) به مدّت هفت سال در خانه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا اوّل بعثت، زندگی کند و در مکتب کمال و فضیلت آن حضرت تربیت شود.

امیرالمؤمنین در خطبه ۱۹۲ نهجالبلاغه می فرماید: «وَ لَقَدْ کنْتُ أَتَّبِعُهُ إِتّباعَ الْفَصیلِ اَثَرَ أُمِّهِ، یرْفَعُ لی فی کلِّ یوْم مِنْ أَخْلاقِهِ عَلَمًا، وَ یأْمُرُنی بِالْإِقْتِداء بِهِ.» «و من در پی او بودم چنانکه بچّه در پی مادرش، هر روز برای من از خلق و خوی خویش نشانهای برپا می داشت و مرا به پیروی آن می گماشت.» بعد از آن که محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) به پیامبری مبعوث گردید، علی (علیه السلام) نخستین مردی بود که به او گروید.

برای اوّلین بار ابوطالب پسر خود را دید که با پسرعموی خود مشغول نمازند.

گفت: پسر جان چه کار می کنی؟ گفت: پدر، من اسلام آورده ام و برای خدا با پسر عموی خویش نماز میگزارم.

ابوطالب گفت: از وی جدا مشو که البته تو را جز به خیر و سعادت دعوت نکرده است.

ابن عبّاس می گوید: نخستین کسی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز گزارد، علی بود.

روز دوشنبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقام نبوّت برانگیخته شد، و از روز سهشنبه علی نماز خواند.

در سال سوم بعثت بعد از نزول آیه «وَ أَنْذِرْ عَشیرَتَک الْأَقربینَ»؛ یعنی «خویشان نزدیکتر خود را انذار کن!» رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنی عبدالمطّلب را که حدود چهل

نفر بودند دعوت کرد و به آنها ناهار داد، امّا آن روز نشد سخن بگوید، روز دیگر آنها را دعوت کرد و بعد از صرف ناهار به آنها فرمود: کدام یک از شما مرا یاری کرده و به من ایمان می آورد تا برادر و جانشین بعد از من باشد، علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: ای رسول خدا! من حاضرم تو را در این راه یاری دهم.

فرمود: بنشین.

آن گاه سخن خویش را تکرار کرد و کسی برنخاست و فقط علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: من آماده ام.

فرمود بنشین.

بار سوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن خود را تکرارکرد.

باز علی (علیه السلام) برخاست و آمادگی خود را برای یاری و همراهی پیامبر اعلام کرد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنَّ هذا أَخی وَ وَصِیِی وَ وَزیری وَ وارِثی وَ خَلیفَتی فیکمْ مِنْ بَعْدی.»

«این علی، برادر و وصی و وارث و جانشین من در میان شما پس از من می باشد.» بعد از سیزده سال دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه، مقدّمات هجرت آن حضرت به مدینه فراهم شد.

در شب هجرت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: لازم است در بستر من بخوابی، علی (علیه السلام) در بستر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید و آن شب که اوّل ربیع الاوّل سال چهاردهم بعثت بود، لیله المبیت نامیده میشود و بر اساس روایات در همین شب آیه ای درباره علی (علیه السلام) نازل شد.

چند شب پیش از هجرت، شبی رسول خدا (صلی الله

علیه و آله و سلم)، همراه علی (علیه السلام) به جانب کعبه حرکت کردند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: روی شانه من سوار شو.

علی (علیه السلام) روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوار شد و مقداری از بتهای کعبه را از جا کندند و درهم شکستند و آنگاه متواری شدند تا قریش ندانند که این کار را چه کسی انجام داده است.

بعد از هجرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) به فاصله سه روز بعد، از آن که امانتهای رسول خدا را به صاحبانش داد، همراه فواطم؛ یعنی مادرش فاطمه بنت اسد و فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و فاطمه دختر زبیر و مسلمانانی که تا آن روز موفّق به هجرت نشده بودند، عازم مدینه گردید.

وقتی وارد مدینه شد پاهایش مجروح شده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چون او را دید از فداکاری آن حضرت قدردانی و تشکر کرد.

در سال اوّل هجرت که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) میان مهاجر و انصار رابطه برادری را برقرار ساخت به علی (علیه السلام) فرمود: «أَنْتَ أَخی فِی الدُّنْیا وَ الاْخِرَهِ.» «تو در دنیا و آخرت برادر من هستی.» در سال دوم هجرت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با فاطمه زهرا (علیها السلام) ازدواج کرد.

در رمضان سال دوم هجرت، دو افتخار بزرگ نصیب علی بن ابیطالب (علیه السلام) شد؛ روز نیمه ماه رمضان سال دوم (یا سوم) خداوند، امام حسن مجتبی (علیه السلام) را به علی

(علیه السـلام) داد و در هفـدهم ماه رمضان سال دوم، جنگ بدر پیش آمد که شـجاعت و قهرمانی امیرالمؤمنین (علیه السـلام) زبانزد خاصّ و عامّ گردید.

شیخ مفید می گوید: مسلمانان در جنگ بدر هفتاد نفر از کفّار را کشتند که ۳۶ نفر آنها را علی (علیه السلام) به تنهایی کشت و در کشتن بقیه هم دیگران را یاری نمود.

در شوّال سال سوم هجرت، غزوه معروف اُحُد پیش آمد.

نام علی (علیه السلام) در این غزوه هم مانند «بدر» پرآوازه است.

در همین غزوه بود که رسول خدا (صـلی الله علیه و آله و سلم) در باره علی (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ عَلِیا مِنّی وَ أَنَا مِنْهُ.» «همانا علی از من است و من از اویم.» و در همین غزوه بود که منـادی در آسـمان نـدا کرد: «لا ـ سَـیفَ اِلاّ ذُوالْفَقارِ وَ لا فَتی اِلاّ عَلِی.» «شمشـیری جز ذوالفقار و جوانمردی جز علی نیست.» در سال سوم (یا چهارم) هجرت بود که خداوند متعال، امام حسـین (علیه السلام) را به امیرالمؤمنین عطا فرمود، پسری که نُه نفر امام بر حقّ از نسل مبارک وی پدید آمدند.

در شوّال سال پنجم، غزوه خندق (یا احزاب) پیش آمد و علی (علیه السـلام) در مقابل عمرو بن عبدود به مبارزه ایسـتاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «بَرَزَ الْاِیمانُ کلُّهُ إِلَی الشِّرْک کلِّهِ.» «تمام ایمان که علی است در مقابل تمام شرک که عمرو بن عبـدود است به جنـگ ایسـتاد.» و نیز فرمود: «لَمُبـارَزَهُ عَلِی لِعَمْرو أَفْضَلُ مِنْ أَعْمالِ أُمّتی إِلی یوْمِ الْقِیمَهِ.» «مبارزه علی در مقابل عمرو، برتر از اعمال امّتم تا روز قیامت است.» در سال هفتم

هجرت، غزوه «خیبر» روی داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنّی دافِعٌ الرّایهَ غَدًا إِلی رَجُلٍ یحِبُّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یحِبُّهُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ، کرّار غَیرِ فَرّار، لا ـ یرْجِعُ حَتّی یفْتَحَ اللّهُ لَهُ.» «فردا این پرچم را به دست کسی میدهم که خدا و رسولش را دوست می دارد، و خدا و رسولش هم او را دوست می دارند، و حمله کننده ای است که گریزنده نیست و برنمیگردد تا خداوند به دست او فتح و پیروزی آوَرَد.» در سال هشتم هجرت، در بیستم ماه رمضان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مکه را فتح کرد و آخرین سنگر مستحکم بتپرستی را از میان برداشت و به حسب بعضی از روایات امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در روز فتح مکه به افتخار پا نهادن روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای شکستن بتها نائل گردید.

بعد از فتح مکه غزوه «حنین» و سپس غزوه «طائف» پیش آمد و علی (علیه السلام) همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در غزوه حنین فقط نُه نفر از جمله امیرالمؤمنین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باقی ماندند و دیگران گریختند.

در سال نهم هجرت، غزوه تبوک پیش آمد، و از ۲۷ غزوه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقط در این غزوه علی (علیه السلام) همراه آن حضرت نبود، چون پیغمبر او را به جانشینی خود در مدینه گذاشت، و حدیث معروف «منزلت» در همین باره است که پیامبر اکرم به علی (علیه السلام) فرمود: «أَما تَرْضی

أَنْ تَكونَ مِنّی بِمَنْزِلَهِ هارُونَ مِنْ مُوسی إِلاّ أَنَّهُ لا نَبی بَعْدی.» «آیا خشنود نیستی که منزلت تو نسبت به من، همانند منزلت هارون نسبت به موسی باشد، جز آن که پس از من پیامبری نیست.» و در همین سال بود که علی (علیه السلام) دستور یافت تا آیات سوره برائت را از ابوبکر بگیرد و آنها را از طرف پیغمبر بر بتپرستان بخواند.

در سال دهم هجرت، در پنجم ذی القعده، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم را به اسلام دعوت کند، و بر اثر دعوت وی بسیاری از مردم به دین مبین اسلام درآمدند.

در همین سال بود که قضیه «غدیر خم» پیش آمد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن روز ضمن معرّفی امیرالمؤمنین به عنوان جانشین خود، فرمود: «مَنْ کنْتُ مَوْلاهُ فَهذا عَلِی مَوْلاهُ» «هر که من رهبر اویم، این علی رهبر اوست.» این حدیث را ۱۱۰ نفر صحابی و ۸۴ نفر از تابعین و ۳۶۰ نفر از دانشمندان سُنّی از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری روایت کرده اند.

در سال یازدهم هجری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، علی (علیه السلام) می گوید: «وَفاضَتْ بَینَ نَحْری وَ صَدْری نَفْسُک.» «جان گرامیات میان سینه و گردنم از تن مفارقت نمود.» در حالی که بنا به وصیت نبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، وصی او علی (علیه السلام) مشغول غسل و کفن و دفن حضرتش بود، «اصحاب سقیفه» در سقیفه بنی ساعده دست به نوعی کودتا زدند.

توطئه شومی که آثار و

عوارض آن تاریخ را سیاه و سرنوشت مردم را تیره و تباه کرد و سنّت سیئه ای پایه گذاری شد که از آن پس در هر عصر و نسل در ظلمت شب، بوزینگان اموی و عبّاسی یکی پس از دیگری بر تخت جستند و رهبری امّت اسلامی را به بازی گرفتند.

به عبارت دیگر آنچه در سقیفه اتفاق افتاد زیربنای خیانتی بزرگ و تاریخی به مسلمانان بود، زیرا به تعبیر فنّی کلمه، با تقدّم «مفضول» بر «افضل»، اصحاب سقیفه با تردستی تمام در این ماجرا پیروز شدند و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را با آن همه سوابقِ درخشانِ جهاد و دانش و تقوا، خانه نشین نمودند.

و ۲۵ سال تمام، نه تنها حقِّ مسلّمِ علی (علیه السلام) زیر پای زر و زور و تزویر نهاده شد، بلکه مهمتر آن که حقِّ تمامی آحاد و افراد و ملّتی که باید زمامداری عادل و آگاه بر آنها حکومت کند پایمال گردید.

سرانجام همین نوع خلافت بود که زمینه سلطه و حاکمیت بنی امیه و سپس بنی عبّاس را فراهم ساخت، و همین سنّت سَیِئَه تقدّمِ مفضول بر افضل بود که بهانه ای به دست بهانه جویان داد تا «حقیقت» را فدای «مصلحت» نفسانی خویش کنند.

در دوران حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین، عواملی دست به دست هم داد و مانع اصلاحات و عدالتی که علی (علیه السلام) می خواست شد.

در این مدّت، وقتِ امیرالمؤمنین بیشتر صرف خنثی کردن توطئه ها و مبارزه با ناکثین؛ یعنی پیمان شکنانی چون طلحه و زبیر و قاسطین؛ یعنی ستمگران و زورگویانی چون معاویه و پیروانش و مارقین؛ یعنی خارج شوندگان از اطاعت علی (علیه السلام) چون خوارج نهروان، گردید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در

تمام دوران عمر ۶۳ ساله خود، در حدّ اعلای پاکی و تقوا، درستی، ایمان و اخلاص، روی حساب «لا تَأْخُذُهُ فِی اللّهِ لَوْمَهَ لائِم» زندگی کرد و جز خدا هدفی نداشت و هر کاری که می کرد به خاطر خدا بود، و اگر به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن همه شیفته بود برای خدا بود.

او غرق ایمان و اخلاص به خدای متعال بود.

او تمام عمرش را با طهارت و تقوا سپری کرد و طیب و طاهر و آراسته به تقوا خدا را ملاقات نمود، در خانه خدا به دنیا آمد و در خانه خدا هم از دنیا رفت.

او به راستی دلباخته حقّ بود، همان وقتی که شمشیر بر فرق مبارکش رسید فرمود: «فُزْتُ وَ رَبِّ الْکعْبَهِ»؛

«به خدای کعبه رستگار شدم.» شهادت آن حضرت در شب ۲۱ رمضان سال چهلم هجری اتفاق افتاد.

نکته های برجسته از سیره امام علی (علیه السلام)

۱ در جریان شورای شش نفری که به دستور عمر برای انتخاب خلیفه بعد از او تشکیل شد، عبدالرّحمان بن عوف که خود از را خلافت معذور داشته بود ظاهراً در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزیند.

از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنّت رسول الله و روش ابوبکر و عمر بیعت کند.

امّا امام علی (علیه السلام) فرمود: «من بر اساس کتاب خدا و سنّت رسول خدا و طریقه و روش خود در این کار میکوشم.» امّا همین مسأله چون به عثمان پیشنهاد شد، در دم پذیرفت و به آسانی به خلافت رسید! ۲ امام

علی (علیه السلام) پس از قتل عثمان آن گاه که بنا به درخواست اکثریت قاطع مردم مسلمان، ناچار به پذیرش رهبری بر آنان گردید، در شرایطی حکومت را به دست گرفت که دشواریها در تمام زمینه ها آشکار شده بود، ولی امام با همه مشکلات موجود، سیاست انقلابی خود را در سه زمینه: حقوقی، مالی و اداری، آشکار کرد.

الف در عرصه حقوقی: اصلاحات او در زمینه حقوقی، لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانها در عطایا و حقوق بود و فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حقّ وی را باز ستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حقّ دیگری را از او بگیرم.» ب در عرصه مالی: امام علی (علیه السلام) همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبه کرده بود، مصادره نموده و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، و فرمود: «ای مردم! من یکی از شمایم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه که بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست.

من شما را به راه پیغمبر می برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم.

جز این که هر قطعه زمینی که عثمان آن را به دیگران داده و هر مالی که از مال خدا عطا کرده باید به بیت المال باز گردانیده شود.

همانا که هیچ چیز حقّ را از میان نمیبرد، هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند

و حتّی مالی را که در شهرها پراکنده باشند آنها را باز میگردانم.

در عدل، گشایش است و کسی که حقّ بر او تنگ باشد، ستم بر او تنگتر است.» ج در عرصه اداری: امام علی (علیه السلام) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:

۱ عزل والیان عثمان در شهرها.

۲ واگذاشتن زمامداری به مردانی که اهل دین و پاکی بودند.

به همین جهت فرمان داد تا عثمان بن حنیف، والی بصره گردد و سهل بن حنیف، والی شام، و قیس بن عباده، والی مصر و ابو موسی اشعری، والی کوفه، و درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کرد و آنها را با ملایمت از کار بر کنار ساخت.

امام (علیه السلام) معاویه را عزل نمود و حاضر به حاکمیت چنان عنصر ناپاکی بر مردم شام نبود.

موضع امام در آن شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی بود.

او خویشتن را مسئول میدید که مستقیماً انشعاب و کوشش در تمرّد و سر پیچی غیر قانونی را از بین ببرد و این خلل را معاویه و خطّ بنی امیه به وجود آورده بودند.

امام (علیه السلام) میبایست این متمرّدان را پاکسازی کند؛ زیرا پاکسازی کالبد اسلام از آن پلیدیها، وظیفه امام بود؛ هر چند امری دشوار می نمود.

به عبارت دیگر علّت عزل معاویه و اعلان جنگ بر ضدّ او، انگیزه مکتبی بود که انگیزه ای بزرگ به شمار میرفت.

و بدین گونه امام علی (علیه السلام) در دو میدان نبرد می کرد: میدانی بر ضدّ تجزیه سیاسی و میدانی بر ضدّ انحراف داخلی در جامعه اسلامی، انحرافی که در نتیجه سیاست سابق

از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود.

و از اینجا ارزش کارهای امام (علیه السلام) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و باز ستاندن اموال از خائنان، بی هیچ نرمی و مدارا، آشکار می گردد.

امام علی (علیه السلام) می فرمود: «همانا که معاویه خطّی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی دهد بلکه جاهلیت پدرش ابوسفیان را مجسّم می سازد.

او می خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد، می خواهد جامعهای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند.

او می خواهد «خلافت» به صورت حکومت قیصر و کسری در آید.» با همه مشکلاتی برای که امام (علیه السلام) پیش آمد آن حضرت از مسیر خویش عقب نشینی نکرد، بلکه در خطّ خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلتید، برای از بین بردن تجزیه، با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی را که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می شد از بین ببرد.

بنابراین امام (علیه السلام) در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که میتوانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانیدن آن در پیکره اسلام، دست به کار شود و با هر عامل جور و تبعیض و انحصار طلبی بجنگد.

از میان سخنان سازنده امام (علیه السلام)، چهل حدیث را که هر کدام درسی از معارف پربار آن «انسان کامل» است برگزیدم، باشد که در پرتو اشعّه تابناک آن خورشید هدایت و ولایت، فضای تاریک جهل

و ضلالت را بشکافیم و به رشد و تعالی کاملِ انسانی خویش نائل آییم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ أَمیرُالمُؤْمِنینَ عَلِی بْنُ أَبیطالب (علیه السلام):

۱ خیر پنهانی و کتمان گرفتاری

مِنْ کنُوزِ الْجَنَّهِ الْبِرُّ وَ إِخْفاءُ الْعَمَلِ وَ الصَّبْرُ عَلَی الرَّزایا وَ کتْمانُ الْمَصائِبِ.

از گنجهای بهشت؛ نیکی کردن و پنهان نمودن کار[نیک]و صبر بر مصیبتها و نهان کردن گرفتاریها (یعنی عدم شکایت از آنها) است.

۲ ویژگیهای زاهد

أَلزّاهِدُ فِی الدُّنْیا مَنْ لَمْ یغْلِبِ الْحَرامُ صَبْرَهُ، وَ لَمْ یشْغَلِ الْحَلالُ شُکرَهُ.

زاهد در دنیا کسی است که حرام بر صبرش غلبه نکند، و حلال از شکرش باز ندارد.

۳ تعادل در جذب و طرد افراد

أَحْبِبْ حَبیبَک هَوْنًا ما عَسی أَنْ یعْصِیک یوْمًا ما.

وَ أَبْغِضْ بَغیضَک هَوْنًا ما عَسی أَنْ یکونَ حَبیبَک یوْمًا ما.

با دوستت آرام بیا، بسا که روزی دشمنت شود، و با دشمنت آرام بیا، بسا که روزی دوستت شود.

۴ بهای هر کس

قیمَهُ کلِّ امْرِء ما یحْسِنُ.

ارزش هر کسی آن چیزی است که نیکو انجام دهد.

(مرد را آن بهاست که در دیده اش زیباست.

نهجالبلاغه شهیدی، ص ۳۷۳)

۵ فقیه کامل

اَلا ـ أُخْبِرُکمْ بِـالْفَقیهِ حَقَّ الْفَقیهِ؟ مَنْ لَمْ یرَخِّصِ النّـاسَ فی مَعاصِـی اللّهِ وَ لَمْ یقَنِّطْهُمْ مِنْ رَحْمَهِ اللّهِ وَ لَمْ یؤْمِنْهُمْ مِنْ مَکرِ اللّهِ وَ لَمْ یدَعِ الْقُرآنَ رَغْبَهً عَنْهُ إِلی ما سِواهُ، وَ لا خَیرَ فی عِبادَه لَیسَ فیها تَفَقُّهٌ.

وَ لاخَیرَ فی عِلْم لَیسَ فیهِ تَفَکرٌ.

وَ لا خَیرَ فی قِراءَه لَیسَ فیها تَدَبُّرٌ.

آیا شـما را از فقیه کامل، خبر نـدهم؟ آن که به مردم اجازه نافرمانی خـدا را ندهـد، و آنها را از رحمت خدا نومید نسازد، و از مکر خـدایشان آسـوده نکنـد، و از قرآن رو به چیز دیگر نکنـد، و خیری در عبـادت بـدون تفقّه نیست، و خیری در علم بـدون تفکر نیست، و خیری در قرآن خواندن بدون تدبّر نیست.

۶ خطرات آرزوی طولانی و هوای نفس

إِنَّما أَخْشی عَلَیکمْ إِثْنَینِ: طُولَ الْأَمَلِ وَ اتِّباعَ الْهَوی، أَمّا طُولُ الْأَمَلِ فَینْسِی الْاخِرَهَ وَ أَمّا إِتِّباعُ الْهَوی فَإِنَّهُ یصُدُّ عَنِ الْحَقِّ.

همانا بر شما از دو چیز میترسم: درازی آرزو و پیروی هوای نفس.

امّا درازی آرزو سبب فراموشی آخرت شود، و امّا پیروی از هوای نفس، آدمی را از حقّ باز دارد.

۷ مرز دوستی

لَا تَتَّخِذَنَّ عَدُوَّ صَدیقِک صَدیقًا فَتَعْدی صَدیقَک.

با دشمنِ دوستت دوست مشو که[با این کار] با دوستت دشمنی می کنی.

۸ اقسام صبر

أَلصَّبْرُ ثَلاثَهٌ: أَلصَّبْرُ عَلَی الْمُصیبَهِ، وَ الصَّبْرُ عَلَیالطّاعَهِ، وَ الصَّبْرُ عَلَی الْمَعْصِیهِ.

صبر بر سه گونه است: صبر بر مصیبت، و صبر بر اطاعت، و صبر بر[ترک]معصیت.

۹ تنگدستی مقدّر

مَنْ ضُیقَ عَلَیهِ فی ذاتِ یدِهِ، فَلَمْ یظُنَّ أَنَّ ذلِک حُسْنُ نَظَر مِنَ اللّهِ لَهُ فَقَدْ ضَیعَ مَأْمُولاً.

وَ مَنْ وُسِّعَ عَلَیهِ فی ذاتِ یدِهِ فَلَمْ یظُنَّ أَنَّ ذلِک اسْتِدْراجٌ مِنَ اللّهِ فَقَدْ أَمِنَ مَخُوفًا.

هر که تنگدست شد و نپنداشت که این از لطف خدا به اوست، یک آرزو را ضایع کرده و هر که وسعت در مال یافت و نپنداشت که این یک غافلگیری از سوی خداست، در جای ترسناکی آسوده مانده است.

۱۰ عزّت، نه ذلّت

اَلْمَنِیهُ وَ لاَـ الـدَّنِیهُ وَ التَّجَلُّدُ وَ لَا التَّبَلُّدُ وَ الـدَّهْرُ یوْمانِ: فَیوْمٌ لَک وَ یوْمٌ عَلَیک فَإِذا کانَ لَک فَلا تَبْطَرْ، وَ إِذا کانَ عَلَیک فَلا تَحْزَنْ فَبِکلَیهِما سَتُخْتَبَرُ.

مردن نه خوار شدن! و بی باکی نه خود باختن! روزگار دو روز است، روزی به نفع تو، و روزی به ضرر تو! چون به سودت شد شادی مکن، و چون به زیانت گردید غم مخور، که به هر دوی آن آزمایش شوی.

۱۱ طلب خیر

ما حارَ مَنِ اسْتَخارَ، وَ لا نَدِمَ مَنِ اسْتَشارَ.

هر که خیر جوید سرگردان نشود، و کسی که مشورت نماید پشیمان نگردد.

۱۲ وطن دوستی

عُمِّرَتِ الْبِلادُ بِحُبِّ الأَوْطانِ.

شهرها به حبّ و دوستی وطن آبادند.

۱۳ سه شعبه علوم لازم

أَلْعِلْمُ ثَلاثَهٌ: أَلْفِقْهُ لِلْأَدْیانِ، وَ الطِّبُّ لِلْأَبْدانِ، وَ النَّحْوُ لِلِّسانِ.

دانش سه قسم است: فقه برای دین، و پزشکی برای تن، و نحو برای زبان.

۱۴ سخن عالمانه

تَکلَّمُوا فِی الْعِلْمِ تَبِینَ أَقْدارُکمْ.

عالمانه سخن گویید تا قدر شما روشن گردد.

۱۵ منع تلقین منفی

لا تُحَدِّثْ نَفْسَک بِفَقْرٍ وَ لا طُولِ عُمْرٍ.

فقر و تنگدستی و طول عمر را به خود تلقین نکن.

۱۶ حرمت مؤمن

سِبابُ الْمُؤْمِنِ فِسْقٌ وَ قِتالُهُ کفْرٌ وَ حُرْمَهُ مالِهِ کحُرْمَهِ دَمِهِ.

دشنام دادن به مؤمن فسق است، و جنگیدن با او کفر، و احترام مالش چون احترام خونش است.

۱۷ فقر جانکاه

أَلْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَکبَرُ، وَ قِلَّهُ الْعِیالِ أَحَدُ الْیسارَینِ وَ هُوَ نِصْفُ الْعَیشِ.

فقر و نداری بزرگترین مرگ است! و عائله کم یکی از دو توانگری است، که آن نیمی از خوشی است.

۱۸ دو پدیده خطرناک

أَهْلَک النّاسَ إِثْنانِ: خَوْفُ الْفَقْرِ وَ طَلَبُ الْفَخْرِ.

دو چیز مردم را هلاک کرده: ترس از نداری و فخرطلبی.

۱۹ سه ظالم

أَلْعامِلُ بِالظُّلْمِ وَ الْمُعینُ عَلَیهِ وَ الرّاضِی بِهِ شُرَکاءُ ثَلاثَهٌ.

شخص ستمکار و کمک کننده بر ظلم و آن که راضی به ظلم است، هر سه با هم شریکاند.

۲۰ صبر جمیل

أَلصَّبْرُ صَبْرانِ: صَبْرٌ عِنْدَ الْمُصیبَهِ حَسَنٌ جَمیلٌ، وَ أَحْسَنُ مِنْ ذلِک الصَّبْرُ عِنْدَ ما حَرَّمَ اللّهُ عَلَیک.

صبر بر دو قسم است: صبر بر مصیبت که نیکو و زیباست، و بهتر از آن صبر بر چیزی است که خداوند آن را حرام گردانیده است.

۲۱ ادای امانت

أَدُّوا الْأَمانَهَ وَ لَوْ إِلی قاتِلِ وُلْدِ الْأَنْبیاءِ.

امانت را بپردازید گرچه به کشنده فرزندان پیغمبران باشد.

۲۲ پرهیز از شهرت طلبی

قالَ (علیه السلام) لِکمَیلِ بْنِ زِیاد: رُوَیدَک لاتَشْهَرْ، وَ أَخْفِ شَخْصَک لا تُذْکرْ، تَعَلَّمْ تَعْلَمْ وَ اصْمُتْ تَسْلَمْ، لا عَلَیک إِذا عَرَّفَک دینَهُ، لا تَعْرِفُ النّاسَ وَ لا یعْرِفُونَک.

آرام باش، خود را شهره مساز، خود را نهان دار که شناخته نشوی، یاد گیر تا بدانی، خموش باش تا سالم بمانی.

بر تو هیچ باکی نیست، آن گاه که خدا دینش را به تو فهمانید، که نه تو مردم را بشناسی و نه مردم تو را بشناسند (یعنی، گمنام زندگی کنی).

۲۳ عذاب شش گروه

إِنَّ اللّهَ یعَذِّبُ سِتَّهً بِسِتَّه: أَلْعَرَبَ بِالْعَصَبیهِ وَ الدَّهاقینَ بِالْکبْرِ وَ الْاُمَراءَ بِالْجَوْرِ وَ الْفُقَهاءَ بِالْحَسَدِ وَ الُتُّجارَ بِالْخِیانَهِ وَ أَهْلَ الرُّسْتاقِ بِالْجَهْلِ.

خداوند شش کس را به شش خصلت عذاب کند: عرب را به تعصّب، و خانهای ده را به تکبر، و فرمانروایان را به جور، و فقیهان را به حسد، و تجّار را به خیانت، و روستایی را به جهالت.

۲۴ ارکان ایمان

أَلْإِیمانُ عَلی أَرْبَعَهِ أَرْکان: أَلتَّوَکلِ عَلَی اللّهِ، وَ التَّفْویضِ إِلَی اللّهِ وَ التَّسْلیمِ لِاَمْرِللّهِ، وَ الرِّضا بِقَضاءِ اللّهِ.

ایمان چهارپایه دارد: توکل بر خدا، واگذاردن کار به خدا، تسلیم به امر خدا و رضا به قضای الهی.

۲۵ تربیت اخلاقی

ذَلِّلوا أَخْلاقَکمْ بِالْمحاسِنِ، وَ قَوِّدُوها إِلَی الْمَکارِمِ.

وَ عَوِّدُوا أَنْفُسَکمُ الْحِلْمَ.

اخلاق خود را رامِ خوبیها کنید و به بزرگواریهایشان بکشانید و خود را به بردباری عادت دهید.

۲۶ آسانگیری بر مردم و دوری از کارهای پست

لاتُداقُّوا النّاسَ وَزْنًا بِوَزْن، وَ عَظِّمُوا أَقْدارَکمْ بِالتَّغافُلِ عَنِ الدَّنِی مِنَ الْاُمُورِ.

نسبت به مردم، زیاد خرده گیری نکنید، و قدر خود را با کنارهگیری از کارهای پست بالا برید.

۲۷ نگهبانان انسان

کفی بِالْمَرْءِ حِرْزًا، إِنَّهُ لَیسَ أَحَدٌ مِنَ النّاسِ إِلاّ وَ مَعَهُ حَفَظَةٌ مِنَ اللّهِ یحْفَظُونَهُ أَنْ لا یتَرَدّی فی بِئْر وَ لا یقَعَ عَلَیهِ حائِطٌ وَ لا یصیبَهُ سَبُعٌ، فَإِذا جاءَ أَجَلُهُ خَلُّوا بَینَهُ وَ بَینَ أَجَلِهِ.

آدمی را همین دژ بس که کسی از مردم نیست، مگر آن که با او از طرف خدا نگهبانهاست که او را نگه می دارند که به چاه نیفتد، و دیوار بر سرش نریزد، و درنده ای آسیبش نرساند، و چون مرگ او رسد او را در برابر اجلش رها سازند.

۲۸ روزگار تباهیها

یأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ لا یعْرَفُ فیهِ إِلاَّ الْماحِلُ وَ لا یظَرَّفُ فیهِ إِلاَّ الْفاجِرُ وَ لا یؤْتَمَنُ فیهِ إِلَّا الْخائِنُ وَ لا یخَوَّنُ إِلَّا المُؤتَمَنُ، یتَّخِذُونَ اْلْفَیءَ مَغْنَما وَ الصَّدَقَهَ مَغْرَمًا وَصِلَهَ الرَّحِمِ مَنًّا، وَ الْعِبادَهَ استِطالَهً عَلَی النّاسِ وَ تَعَدِّیا و ذلِک یکونُ عِنْدَ سُلطانِ النِّساءِ، وَ مُشاوَرَهِ الْإِماءِ، وَ إِمارَهِ الصِّبیانِ.

زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن ارج نیابد، مگر فرد بی عرضه و بی حاصل، و خوش طبع و زیرک دانسته نشود، مگر فاجر، و امین و مورد اعتماد قرار نگیرد، مگر خائن و به خیانت نسبت داده نشود، مگر فرد درستکار و امین! در چنین روزگاری، بیتالمال را بهره شخصی خود گیرند، و صدقه را زیان به حساب آورند، وصله رحم را با منّت به جای آرند، و عبادت را وسیله بزرگی فروختن و تجاوز نمودن بر مردم قرار دهند و این وقتی است که زنان، حاکم و کنیزان، مشاور و کودکان، فرمانروا باشند!

۲۹ زیرکی به هنگام فتنه

کنْ فِی الْفِتْنَهِ کابْنِ اللَّبُونِ؛ لا ظَهْرٌ فَیرْکبَ، وَ لا ضَرْعٌ فَیحْلَبَ.

هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش که نه پشتی دارد تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

۳۰ اقبال و ادبار دنیا

إذا أَقْبَلَتِ الدُّنیا عَلی أَحَد أَعارَتْهُ مَحاسِنَ غَیرِهِ، وَ إِذا أَدْبَرَتْ عَنْهُ سَلَبَتْهُ مَحاسِنَ نَفْسِهِ.

چون دنیا به کسی روی آرد، نیکوییهای دیگران را بدو به عاریت سپارد، و چون بدو پشت نماید، خوبی هایش را برباید.

۳۱ ناتوانترین مردم

أَعْجَزُ النّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ اكتِسابِ الْاِخْوانِ، وَ أَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَیعَ مَنْ ظَفِرَ بِهِ مِنْهُمْ.

ناتوانترین مردم کسی است که توانِ به دست آوردن دوستان را ندارد، و ناتوانتر از او کسی است که دوستی به دست آرد و او را از دست بدهد.

۳۲ فریاد رسی و فرح بخشی گرفتار

مِنْ کفّاراتِ الذُّنُوبِ الْعِظامِ إِغاثَهُ الْمَلْهُوفِ وَ التَّنْفیسُ عَنِ الْمَکرُوبِ.

از کفّاره گناهان بزرگ، فریاد خواه را به فریاد رسیدن، و غمگین را آسایش بخشیدن است.

۳۳ نشانه کمال عقل

إِذا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْکلامُ.

چون خرد کمال گیرد، گفتار نقصان پذیرد.

۳۴ رابطه با خدا

مَنْ أَصْلَحَ ما بَینَهُ وَ بَینَ اللّهِ أَصْلَحَ اللّهُ ما بَینَهُ وَ بَینَ النّاسِ وَ مَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرَتِهِ أَصْلَحَ اللّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْیاهُ.

وَ مَنْ کانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ واعِظٌ کانَ عَلَیهِ مِنَ اللّهِ حافِظٌ.

آن که میان خود و خدا را اصلاح کند، خدا میان او و مردم را اصلاح می کند و آن که کار آخرتِ خود را درست کند، خدا کار دنیای او را سامان دهد.

و آن که او را از خود بر خویشتن واعظی است، خدا را بر او حافظی است.

۳۵ افراط و تفریط

هَلَک فِی رَجُلانِ مُحِبٌّ غال وَ مُبْغِضٌ قال.

دو تن به خاطر من هلاک شدند: دوستی که اندازه نگاه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت.

۳۶ روایت و درایت

إِعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعایه لاعَقْلَ رِوایه، فَإِنَّ رُواهَ الْعِلْمِ کثیرٌ، وَ رُعاتُهُ قَلیلٌ.

هر گاه حدیثی را شنیدید آن را با دقّت عقلی فهم و رعایت کنید، نه بشنوید و روایت کنید! که راویان علم بسیارند و رعایت کنندگان آن اندک در شمار.

۳۷ پاداش تارک گناه

مَا الْمجاهِدُ الشَّهیدُ فی سَبیلِ اللّهِ بِأَعْظَمَ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَعَفَّ، لَكادَ الْعَفیفُ أَنْ یكونَ مَلَكا مِنَ الْمَلائِكهِ.

مُزد جهادگرِ کشته در راه خدا بیشتر نیست از مرد پارسا که معصیت کردن تواند لیکن پارسا ماند و چنان است که گویی پارسا فرشتهای است از فرشته ها.

۳۸ پایان ناگوار گناه

أُذْكرُوا انقِطاعَ اللَّذّاتِ وَ بَقاءَ التَّبِعاتِ.

به یاد آرید که لذّتها تمام شدنی است و پایان ناگوار آن بر جای ماندنی.

۳۹ صفت دنیا

فی صِفَهِ الدُّنْیا: تَغُرُّ وَ تَضُرُّ وَ تَمُرُّ.

در صفت دنیا فرموده است: میفریبد و زیان می رساند و می گذرد.

۴۰ دینداران آخر الزّمان

یأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ لا یبْقی فیهِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلاّ رَسْمُهُ وَ مِنَ الْإِسْلامِ إِلَّا اسْمُهُ.

مَساجِدُهُمْ یوْمَئِذ عامِرَهٌ مِنَ الْبِناءِ خَرابٌ مِنَ الْهُدی.

سُكانُها وَ عُمّارُها شَرُّ أَهْلِ الْأَرْضِ، مِنْهُمْ تَخْرُجُ الْفِتْنَهُ وَ إِلَیهِمْ تَأْوِی الْخَطیئَهُ یرُدُّونَ مَنْ شَذَّ عَنْها فیها.

وَ یسُوقُونَ مَنْ تَأَخَّرَ إِلَیها.

یقُولُ اللّهُ تَعالی «فَبی حَلَفْتُ لَأَبْعَثَنَّ عَلی أُولئِك فِتْنَهً أَتْرُك الْحَلیمَ فیها حَیرانَ» وَ قَدْ فَعَلَ.

وَ نَحْنُ نَسْتَقیلُ اللّهَ عَثْرَهَ الْغَفْلَهِ.

مردم را روزگاری رسد که در آن از قرآن جز نشان نماند و از اسلام جز نام آن، در آن روزگار ساختمان مسجدهای آنان نو و تازهساز است و از رستگاری ویران.

ساکنان و سازندگان آن مسجدها بدترین مردم زمینند، فتنه از آنان خیزد و خطا به آنان درآویزد.

آن که از فتنه به کنار ماند بدان بازش گردانند، و آن که از آن پس افتد به سویش برانند.

خـدای تعالی فرمایـد: «به خودم سوگنـد، بر آنان فتنه ای بگمارم که بردبار در آن سـرگردان مانَـد» و چنین کرده است، و ما از خدا می خواهیم از لغزش غفلت درگذرد.

امام حسن مجتبی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام حسن مجتبی (علیه السلام)

امام حسن (علیه السـلام)، اوّلین فرزنـد امام علی و فاطمه زهرا (علیهما السـلام)، در نیمه ماه رمضان سال دوم یا سوم هجری در شهر مـدینه به دنیا آمـد و بعـد از شـهادت امام علی (علیه السـلام) شـش ماه حکومت کرد و در سال پنجاهم هجری، به وسـیله زهری که همسرش جعده به دستور معاویه به او خوراند، در ۴۸ سالگی به شهادت رسید.

مزار شریفش در قبرستان بقیع، در کنار سه امام معصوم دیگر، زیارتگاه خیل شیفتگان آن حضرت است.

جلال الدّین سیوطی در کتاب «تاریخ الخلفاء» مینویسد: «امام حسن در سال سوّم هجرت به دنیا آمد و شبیهترین

شخص به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در روز هفتم تولّدش، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گوسفندی را برای او عقیقه کرد و موی سرش را تراشید و هم وزن آن را نقره صدقه داد.

او یکی از پنج نفر اهل کساء است.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پروردگارا! من او را دوست می دارم پس او را دوست داشته باش.

و فرمود: حسن و حسین دو سرور جوانان اهل بهشتند.

ابن عبّاس گفت: حسن بر دوش پیامبر سوار بود، شخصی به آن حضرت گفت: ای پسر! خوب مرکبی را سوار شده‌ای! پیامبر فرمود: بلکه او خوب راکبی است.» امام مجتبی (علیه السلام) شخصیتی آرام، با وقار، متین، بخشنده و مورد توجّه مردم بود.

به فقیران و بینوایان رسیدگی می نمود و معمولا ـ بیش از حدّ در خواست آنها به آنان کمک می کرد تا زندگیشان تأمین گردد، زیرا روا نمی دید که سائلی بیش از یک بار از او چیزی بخواهد که موجب شرمساریش شود.

او در طول عمرش دو بار تمام ثروت و دارایی خویش را در راه خدا بخشید و سه بار تمام اموال خود را وقف کرد، نیمی از آن را برای خود و نیمِ دیگر آن را در راه خدا بخشش نمود.

امام مجتبی (علیه السلام)، فردی شجاع، دلیر و مبارز بود و در جنگهایی که در رکاب پدرش امیرالمؤمنین (علیه السلام) میجنگید معمولا در خطّ مقدّم حرکت می کرد.

او در جنگ جمل و صفین از مبارزان پرتلاش لشکر آن حضرت بود.

روزگار امامت آن حضرت

امام حسن (علیه السلام) مسئولیت امامت و رهبری را در جوّی مضطرب و ناآرام، در وضعی بسیار پیچیده

و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (علیه السلام) بروز کرده و شعلهور شده بود، به عهده گرفت.

در نتیجه وضع نابسامان مردمی که امام با آنان روبه رو بود تنها این راه باقی مانـد که یا وارد جنگی بیحاصل و یأس آور شود، او و جماعتش به شـهادت رسـند، یا پس از سپری شـدن مـدّتی مواضع خود را مسـجّل گرداند و صـلحی را که به صـلاح ملّت است بر جنگ بی ثمر ترجیح دهد.

و این امری طبیعی است که جنگی که مردم به آن به دید شک می نگرند، بی نتیجه و یأس آور خواهد بود.

نشـانه های تاریخی بسـیاری وجود دارد که به تأکیـد بیان می کنـد امام حسن (علیه السـلام) موضع خود را به خوبی درک می کرد و میـدانست که مبـارزه او و بـا معـاویه، بـا وجود شک و تردیـدی که در توده های مردم وجود دارد، محال است به پیروزی برسد.

کـار طرفـداران امـام (علیه السـلام) به حـدّ خیانت رسـید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتنـد و به دلیل پول و مقام و آسایشی که برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او نمودند.

زعمای کوفه کار را به جایی رساندند که به معاویه نوشـتند: هر وقت بخواهد امام (علیه السلام) را دست بسته نزدش میفرستند! و چون به امام می رسیدند به او اظهار اطاعت و ارادت می نمودند و می گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابـل تو مطیع و فرمانبرداریم، هر فرمان که داری بفرمای!» امام به آنها می گفت: «به خـدا قسم، دروغ می گوییـد، به خـدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه

به من وفا می کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ اگر راست می گویید، اردوگاه مدائن، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید.» امام به مدائن رفت، امّا بیشتر سپاهیان، او را رها کردند.

حال آیا امام مجتبی (علیه السلام) با چنین مردمی میتوانست با معاویه بجنگد؟ هرگز.

بنابراین، امام حسن (علیه السلام) به خاطر نداشتن نیروی کافی مطمئن، ناچار به پذیرش صلحِ تحمیلی شد.

مواد صلحنامه

مادّه اوّل: واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنّت فرستاده او (صلی الله علیه و آله و سلم) و به سیره خلفای صالح، عمل کند.

مادّه دوم: پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه ای روی داد حکومت از آنِ حسین است و معاویه نمی تواند آن را به عهده دیگری بگذارد.

مادّه سوم: باید سبّ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و بد گفتن از او در نماز ترک شود و از علی (علیه السلام) جز به نیکی یاد نکنند.

مادّه چهارم: باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج میلیون درهم یا دینار، استثنا بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد، و بر عهده معاویه است که هر سال دو میلیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و میان فرزندان کسانی که در رکاب امیرالمؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفّین در خدمت امام علی (علیه السلام) مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد»، که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است، بپردازد.

مادّه پنجم: مردم هر جا

بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن، باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند، معاویه باید خطاهای آنان را تحمّل کند و ببخشاید و هیچ کس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند.

و یاران علی (علیه السلام) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچ یک از شیعیان علی (علیه السلام) آسیبی نرساند، یاران و شیعیان علی (علیه السلام) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان و از هر گزندی محفوظ باشند، و هیچ کس متعرّض هیچ یک از آنان نشود، و هر صاحب حقّی به حقّش برسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده اند برای آنان محفوظ بماند، و برای حسن بن علی و برادرش حسین (علیه السلام) و هیچ یک از اهل بیت رسول اللّه در نهان و آشکار هیچ بدی نخواهند و در امنیت آنان، در هیچ منطقه ای، اخلال نکنند.

برنامه و صلح امام حسن (علیه السلام)، چهره واقعی معاویه را آشکار ساخت و ماهیت او را به مردم نشان داد.

به طوری که معاویه بعد از قبضه نمودن حکومت در یک سخنرانی گفت: «به خدا سوگند من با شما برای این نجنگیدم که نماز بگزارید و روزه بدارید و حجّ به جا آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم! و همانا این مقام را خدا به من عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید.

هان! من حسن را امیدوار کردم، چیزهایی را به

او دادم و اکنون همه آنها زیر پای من است و به هیچ شرطی وفا نمی کنم!» سیاست معاویه در طول بیست سال حکومتِ سرکوب و زور این بود که پیوسته برنامه ای تنظیم کند که وجدان و اراده امّت را از میان ببرد و مردم را از اندیشیدن درباره مسائل بزرگ جامعه منصرف سازد، تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچک روزانه خود باشند و از هدفهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پی آن بود منصرف شوند و تنها به زندگانی و منافع شخصی خویش بیندیشند و به وجوهی که از بیتالمال به دست می آورند فکر کنند.

برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود این که از شیعیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می دادند آن گاه مأموران دولتی سر می رسیدند و کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی در سر می پروراندند دستگیر می کردند و نَفَس مخالفان را می بریدند.

و این گونه، خلافت بازیچه ای شده بود در دست کودکان بنی امیه.

معاویه به خوبی میفهمید که امام (علیه السلام) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی امّت به کار می برد، از این رو، احساس خطر می کرد، تا آن که سرانجام، نقشه کشتن امام را طرّاحی نمود و آن حضرت را با سمّی مهلک، به وسیله «جعده» همسر امام، به شهادت رساند.

ابوالفرج اصفهانی در کتاب «مقاتل الطالبیین» مینویسد: «معاویه می خواست برای پسرش یزید بیعت بگیرد و در

انجام این منظور، هیچ کس برای او مزاحمتر از حسن بن علی و سعد بن ابی وقّاص نبود، بدین جهت هر دو را با وسایل مخفی مسموم کرد.» و نیز همین نویسنده می گوید: «چون خواستند حسن بن علی را به خاک بسپارند، عایشه بر استری نشست و بنی امیه و بنی مروان و هر کس از یاوران و سپاهشان را که در آنجا بود به کمک برداشت و اینجا بود که گوینده ای گفت: یک روز بر استر و یک روز بر شتر.» سبط ابن جوزی به سند خود از طبقات ابن سعد و او از واقدی روایت کرده: حسن بن علی در هنگام احتضار گفت: مرا در کنار جدّم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دفن کنید، امویان و مروان حکم و سعید بن العاص که والی مدینه بود به پاخاستند و نگذاشتند.

ابن سعد مؤلّف کتاب طبقات می گوید: یکی از مخالفان، عایشه بود که گفت: «هیچ کس نباید در کنار رسول خدا دفن شود!» سرانجام، جنازه حسن بن علی را از آنجا به قبرستان بقیع بردند و در کنار قبر جدّه اش فاطمه بنت اسد به خاک سپردند.

در کتاب «الإصابه» از واقدی نقل شده که آن روز جمعیت آن چنان انبوه بود که اگر در بقیع سوزنی میافکندند بر سر انسانی می افتاد و به زمین نمی رسید.

سَلامٌ عَلیه یوْمَ وُلِدَ وَ یوْمَ اسْتُشْهِدَ وَ یوْمَ یبْعَثُ حَیاً.

از میان سخنان پر بهای امام مجتبی (علیه السلام)، چهل حدیث برگزیده را که هر کدام گشاینده بابی از کرامت و اخلاق انسانی به روی حقیقت جویان است، به اهل مطالعه تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْاِمامُ المُجْتَبی (علیه السلام):

۱ نصیحت از سر اخلاص

أَیهَا النّاسُ إِنَّهُ مَنْ نَصَحَ لِلّهِ وَ أَخَذَ قَوْلَهُ دَلیلًا هُدِی لِلَّتی هِی أَقْوَمُ وَ وَفَّقَهُ اللّهُ لِلرَّشادِ وَ سَدَّدَهُ لِلْحُسْنی فَإِنَّ جارَاللّهِ آمِنٌ مَحْفُوظٌ وَ عَدُوَّهُ خائِفٌ مَخْذُولٌ، فَاحْتَرِسُوا مِنَ اللّهِ بِکثْرَهِ الذِّکرِ.

هان ای مردم! کسی که برای خدا نصیحت کند و کلام خدا را راهنمای خود گیرد، به راهی پایدار رهنمون شود و خداوند او را به رشد و هدایت موفّق سازد و به نیکویی استوار گرداند، زیرا پناهنده به خدا در امان و محفوظ است و دشمن خدا ترسان و بیاور است و با ذکر بسیار خود را از [معصیت خدای] بپایید.

۲ شناخت هدایت

وَ اعْلَمُوا عِلْمًا یقینًا أَنَّکمْ لَنْ تَعْرِفُوا التُّقی حَتّی تَعْرِفُوا صِفَهَ الْهُدی، وَ لَنْ تُمَسِّکوا بِمیثاقِ الْکتابِ حَتّی تَعْرِفُوا الَّذی نَبَذَهُ وَ لَنْ تَتْلُوَا

الْکتابَ حَقَّ تِلاوَتِهِ حَتّی تَعْرِفُوا الَّذی حَرَّفَهُ، فَإِذا عَرَفْتُمْ ذلِک عَرَفْتُمُ الْبِدَعَ وَ التَّکلُّفَ وَ رَأَیتُمُ الْفِرْیهَ عَلَی اللّهِ وَ التَّحْریفَ وَ رَأَیتُمْ کیفَ یهْوی مَنْ یهْوی.

به یقین بدانید که شما هرگز تقوا را نشناسید تا آن که صفت هدایت را بشناسید، و هرگز به پیمان قرآن تمسّک پیدا نمی کنید تـا کسـانی را که دورش انداختنـد بشناسـید، و هرگز قرآن را چنـان که شایسـته تلاـوت است تلاـوت نمی کنیـد تـا آنها را که تحریفش کردنـد بشناسـید، هر گـاه این را شـناختید بـدعتها و بر خود بسـتنها را خواهیـد شـناخت و دروغ بر خـدا و تحریف را خواهید دانست و خواهید دید که آن که اهل هوی است چگونه سقوط خواهد کرد.

۳ فاصله میان حقّ و باطل

بَینَ الْحَقِّ وَ الْباطِلِ أَرْبَعُ أَصابِعَ، ما رَأَیتَ بِعَینَیک فَهُوَ الْحَقُّ وَ قَدْ تَسْمَعُ بِأُذُنَیک باطِلًا کثیرًا.

بین حقّ و باطل به اندازه چهار انگشت فاصله است، آنچه با چشمت بینی حقّ است و چه بسا با گوش خود سخن باطل بسیاری را بشنوی.

۴ آزادی و اختیار انسان

مَنْ أَحـالَ الْمَعاصِـی عَلَی اللّهِ فَقَـدْ فَجَرَ، إِنَّ اللّهَ لَمْ یطَعْ مَکرُوهًـا وَ لَمْ یعْصَ مَغْلُوبًـا وَ لَمْ یهْمِـلِ الْعِبادَ سُـدًی مِنَ الْمَمْلَکهِ، بَلْ هُوَ الْمالِک لِما مَلَّکهُمْ وَ القادِرُ عَلی ما عَلَیهِ أَقْدَرَهُمْ، بَلْ أَمَرَهُمْ تَخْییرًا وَ نَهاهُمْ تَحْذیرًا.

هر که گناهان را به خداوند نسبت دهد، به تحقیق، فاجر و نابکار است.

خداوند به زور اطاعت نشود، و در نافرمانی مغلوب نگردد، او بندگان را مهمل و سرِخود در مملکت وجود رها نکرده، بلکه او مالـک هر آنچه آنهـا را داده و قـادر بر آنچه آنان را توانا کرده است می باشـد، آنان را فرمان داده تا به اختیار خودشان آن را بپذیرند و نهیشان نموده تا به اختیار خود بر حذر باشند.

۵ زهد و حلم و درستی

قیلَ لَهُ (علیه السلام) مَا الزُّهْدُ؟ قالَ: أَلرَّغْبَهُ فِی التَّقْوی وَ الزَّهادَهُ فِی الدُّنْیا.

قیل: فَمَا الْحِلْمُ؟ قالَ کظْمُ الْغَیظِ وَ مَلْک النَّفْسِ.

قیلَ مَا السَّدادُ؟ قالَ: دَفْعُ الْمُنْکرِ بِالْمَعْرُوفِ.

از حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) پرسیده شد که زهد چیست؟ فرمود: رغبت به تقوا و بی رغبتی در دنیا.

سؤال شد حلم چیست؟ فرمود: فرو بردن خشم و تسلّط بر نفس.

سؤال شد سداد و درستی چیست؟ فرمود: برطرف نمودن زشتی به وسیله خوبی.

۶ تقوا

أَلتَّقْوی بابُ کلِّ تَوْبَه وَ رَأْسُ کلِّ حِکمَه وَ شَرَفُ کلِّ عَمَل.

بِالتَّقْوی فازَ مَنْ فازَ مِنَ الْمُتَّقینَ.

تقوا و پرهیزکاری سرآغاز هر توبه ای، و سرّ هر حکمتی، و شرف و بزرگی هر عملی است، و هر که از با تقوایان کامیاب گشته به وسیله تقوا کامیاب شده است.

۷ خلیفه به حقّ

إِنَّمَا الْخَلیفَهُ مَنْ سارَ بِسیرَهِ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ عَمِلَ بِطاعَهِ اللّهِ وَ لَعَمْری إِنّا لَاَعْلامُ الْهُدی وَ مَنارُ الُتُّقی.

خلافت فقط از آنِ کسی است که به روش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برود، و به طاعتِ خدا عمل کند، و به جان خودم سوگند که ما اهل بیت نشانه های هدایت و جلوه های پرفروغ پرهیزگاری هستیم.

۸ حقیقت کرم و دنائت

قیلَ لَهُ (علیه السلام): مَا الْکرَمُ؟ قالَ: أَلْاِبْتِداءُ بِالْعَطِیهِ قَبْلَ الْمَسْأَلَهِ وَ إِطْعامُ الطَّعامِ فِی الْمَحَلِّ.

قیلَ فَمَا الدَّنیئَهُ؟ قالَ: أَلنَّظَرُ فِی الْیسیرِ وَ مَنْعُ الْحَقیرِ.

از امام مجتبی سؤال شد: کرم چیست؟ فرمود: آغاز به بخشش نمودن پیش از درخواست نمودن و اطعام نمودن در وقت ضرورت و قحطی.

سؤال شد: دنائت و پستی چیست؟ فرمود: کوچک بینی و دریغ از اندک.

۹ مشورت مایه رشد و هدایت

ما تَشاوَرَ قَوْمٌ إِلاّ هُدُوا إِلی رُشْدِهِمْ.

هیچ قومی با همدیگر مشورت نکنند، مگر آن که به رشد و کمالشان هدایت شوند.

۱۰ لئامت و پستی

أَللُّؤْمُ أَنْ لا تَشْکرَ النِّعْمَهَ.

پستی آن است که شکر نعمت را نکنی.

۱۱ بدتر از ننگ و زبونی

أَلْعارُ أَهْوَنُ مِنَ النّارِ.

ننگ و زبونی بهتر از دوزخ رفتن است.

۱۲ رفیق شناسی

قالَ الْحَسَن (علیه السلام) لِبَعْضِ وُلْدِهِ: یا بُنَی لا تُواخِ أَحَدًا حَتّی تَعْرِفَ مَوارِدَهُ وَ مَصادِرَهُ فَإِذَا اسْتَنْبَطْتَ الْخُبْرَهَ وَ رَضیتَ الْعِشْرَهَ فَآخِهِ عَلی إِقالَهِ الْعَثْرَهِ وَ الْمُواساهِ فِی الْعُسْرَهِ.

امام حسن (علیه السلام) به یکی از فرزندانش فرمود: ای پسرم! با احدی برادری مکن تا بدانی کجاها می رود و کجاها می آید، و چون از حالش خوب آگاه شدی و معاشرتش را پسندیدی با او برادری کن به شرط این که معاشرت، بر اساس چشم پوشی از لغزش و همراهی در سختی باشد.

۱۳ کار با توکل

لا تُجاهِدِ الطَّلَبَ جِهادَ الْغالِبِ وَ لا تَتَّکلْ عَلَی الْقَدَرِ إِتِّکالَ الْمُسْتَسْلَمِ.

چون شخص پیروز در طلب مکوش، و چون انسان تسلیم شده به قَدَر اعتماد مکن [بلکه با تلاش پیگیر و اعتماد و توکل به خداوند، کار کن].

۱۴ خویشاوند و بیگانه واقعی

أَلْقَریبُ مَنْ قَرَّبَتْهُ الْمَوَدَّهُ وَ إِنْ بَعُدَ نَسَبُهُ، وَ الْبَعیدُ مَنْ باعَدَتْهُ الْمَوَدَّهُ وَ إِنْ قَرُبَ نَسَبُهُ.

خویشاوند کسی است که دوستی و محبّت، او را نزدیک کرده باشد و اگر چه نژادش دور باشد.

و بیگانه کسی است که از دوستی و محبّت به دور است و گرچه نژادش نزدیک باشد.

۱۵ اعتماد به مقدَّرات الهی

مَنِ اتَّکلَ عَلی حُسْنِ الْاِخْتِیارِ مِنَ اللّهِ لَهُ لَمْ یتَمَنَّ أَنَّهُ فی غَیرِ الْحالِ الَّتی إِخْتارَهَا اللّهُ لَهُ.

هر که به نیک گزینی خداوند دلگرم باشد، آرزو نمی کند در وضعی جز آنچه خدا برایش برگزیده، باشد.

۱۶ آثار رفت و آمد در مسجد

مَنْ أَدامَ الْإِخْتِلافَ إِلَى الْمَسْجِدِ أَصابَ إِحْدى ثَمان: آيَةً مُحْكَمَةً وَ أَخًا مُسْتَفادًا وَ عِلْمًا مُسْتَطْرَفًا وَ رَحْمَةً مُنْتَظِرَةً وَ كلِمَةً تَدُلُّهُ عَلَى الهُدى أَوْ تَرُدُّهُ عَنْ رَدًى وَ تَرْك الذُّنُوبِ حَياءً أَوْ خَشْيَةً.

هر که پیوسته به مسجد رود به یکی از این هشت فایده می رسد:

۱ نشانه ای استوار (فهم آیات الهی)،

۲ دوستی قابل استفاده،

۳ دانشی تازه،

۴ رحمتی مورد انتظار،

۵ سخنی که به راه راستش کشد،

۶ یا سخنی که او را از پستی برهاند،

۷ و ترک گناهان به خاطر شرم از خدا،

۸ یا ترک گناهان به خاطر خوف از خدا.

۱۷ بهترین چشم و گوش و دل

إِنَّ أَبْصَرَ الأَبْصارِ ما نَفَذَ فِي الخَيرِ مَذْهَبُهُ، وَ أَسْمَعُ الْاَسْماعِ ما وَعَى التَّذْكيرَ وَ انْتَفَعَ بِهِ، أَسْلَمُ الْقُلُوبِ ما طَهُرَ مِنَ الشُّبُهاتِ.

همانا بیناترین دیده ها آن است که در طریق خیر نفوذ کند، و شنواترین گوشها آن است که پند و اندرز را در خود فرا گیرد و از آن سود برد، سالمترین دلها آن است که از شبهه ها پاک باشد.

۱۸ تزکیه در پرتو عبادت

إِنَّ مَنْ طَلَبَ الْعِبادَةَ تَزَكى لَها، إِذا أَضَرَّتِ النَّوافِلُ بِالْفَريضَهِ فَارْفَضُوها.

به راستی هر که عبادت را به خاطر عبادت طلب کند خود را تزکیه نموده است.

هر گاه مستحبّات به واجبات زیان رساند آن را ترک کنید.

۱۹ عاقل خیرخواه

لا يغُشُّ الْعاقِلُ مَنِ اسْتَنْصَحَهُ.

عاقل و خردمند به کسی که از او نصیحت و اندرز خواهد، خیانت نکند.

۲۰ ارزش دادن به آثار عبادت

إِذا لَقِی أَحَدُکمْ أَخاهُ فَلْیقَبِّلْ مَوْضِعَ النُّورِ مِنْ جَبْهَتِهِ.

هر گاه یکی از شما برادر خود را ملاقات کند، باید که محلّ نور پیشانی (یعنی محلّ سجده) او را ببوسد.

۲۱ امید و پشتکار

وَ اعْمَلْ لِدُنْیاک کأَنَّک تَعیشُ أَبَدًا، وَ اعْمَلْ لاِخِرَتِک کأَنَّک تَمُوتُ غَدًا، وَ إِذا أَرَدْتَ عِزًّا بِلا عَشیرَه، وَ هَیبَهً بِلا سُلْطان فَاخْرُجْ مِنْ ذُلِّ مَعْصِیهِ اللّهِ إِلی عِزِّ طاعَهِ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ.

برای دنیایت چنان کار کن که گویا همیشه زندگی می کنی، و برای آخرتت به گونهای کارکن که گویا فردا خواهی مُرد، و اگر عزّتی بدون بستگان و شکوهی بدون سلطنت خواهی، از معصیت و نافرمانی خدا به طاعت و فرمانبری خداوند عزّوجلَّ درآی.

۲۲ نشانه های مکارم اخلاق

مَکارِمُ الْأَخْلاقِ عَشَرَهٌ: صِدْقُ اللِّسانِ وَ صِدْقُ الْبَأْسِ وَ إِعْطاءُ السّائِلِ وَ حُسْنُ الْخُلْقِ وَ الْمُکافاتُ بِالصَّنائِعِ وَ صِلَهُ الرَّحِمِ وَ التَّذَمُّمُ عَلَی الْجارِ، وَ مَعْرِفَهُ الْحَقِّ لِلصّاحِبِ وَ قِرْی الضَّیفِ وَ رَأْسُهُنَّ الْحَیاءُ.

مکارم و فضائل اخلاق ده چیز است: ۱ راستگویی، ۲ راستگویی در وقت سختی و گرفتاری، ۳ بخشش به سائل، ۴ خوش خُلقی، ۵ پاداش در مقابل کارها و ابتکارات، ۶ پیوند با خویشان، ۷ حمایت از همسایه، ۸ حقّشناسی درباره دوست و رفیق، ۹ میهمان نوازی، ۱۰ و در رأس همه اینها شرم و حیاست.

۲۳ پرهیز از تملّق و بدگویی

قالَ (علیه السلام) لِرّجُل: إِیاک أَنْ تَمْدَحِنی فَأَنَا أَعْلَمُ بِنَفْسِی مِنْک أَوْ تُکذِّبَنِی فَإِنَّهُ لا رَأْی لِمَکذُوب أَوْتَغْتابَ عِنْدِی أَحَدًا.

امام به شخصی فرمود: مبادا مرا ستایش کنی، زیرا من خود را بهتر می شناسم، یا مرا دروغگو شماری، زیرا دروغگو اندیشه و عقیده [ثابتی] ندارد، یا کسی را نزد من بدگویی نمایی.

۲۴ عوامل هلاکت آدمی

هَلاكُ النّاسِ فی ثَلاث: أَلْكِبْرُ، أَلْحِرْصُ، أَلْحَسَدُ.

أَلْكِبْرُ بِهِ هَلاكالدّينِ وَ بِهِ لُعِنَ إِبْليسُ.

أَلْحِرْصُ عَدُوُّ النَّفْسِ وَ بِهِ أُخْرِجَ آدَمُ مِنَ الْجَنَّهِ.

أَلْحَسَدُ رائِدُ السُّوءِ وَ بِهِ قَتَلَ قابيلُ هابيلَ.

هلاکت و نابودی مردم در سه چیز است: کبر، حرص، حسد.

تکبّر که به سبب آن دین از بین می رود و به واسطه آن، ابلیس، مورد لعنت قرار گرفت.

حرص که دشمن جان آدمی است وبه واسطه آن آدم از بهشت خارج شد.

حسد که سررشته بدی است و به واسطه آن قابیل، هابیل را کشت.

۲۵ تقوا و تفکر

أُوصيكمْ بِتَقْوَی اللّهِ وَ إِدامَهُ التَّفَكرِ فَإِنَّ التَّفَكرَ أَبُو كلِّ خَير وَ أُمُّهُ.

شما را به پرهیزگاری و ترس از خدا و ادامه تفکر و اندیشه سفارش می کنم، زیرا که تفکر و اندیشه، پدر و مادر تمام خیرات است.

۲۶ شستشوی دستها قبل و بعد از غذا

غَسْلُ الْيَدَينِ قَبْلَ الطَّعامِ ينْفِی الْفَقْرَ وَ بَعْدَهُ ينْفِی الْهَمَّ.

شستن دستها پیش از غذا، فقر را از بین می برد و بعد از غذا، غم و اندوه را می زداید.

۲۷ دنیا، سرای عمل

أَلنّاسُ فی دارِ سَهْو وَ غَفْلَه يعْمَلُونَ وَ لا يعْلَمُون فَإِذا صارُوا إِلی دارِ الْأخِرَهِ صارُوا إِلی دارِ يقين يعْلَمُونَ وَ لا يعْمَلُونَ.

مردم در این دنیا در سرای بیخبری و غفلت به سر می برند، کار می کنند و نمی دانند.

وقتی که به سرای آخرت رفتند، به خانه یقین می رسند، آن گاه است که می دانند، ولی دیگر کار نمی کنند.

۲۸ همراهی با مردم

صاحِبِ النّاسَ بِمِثْلِ ما تُحِبُّ أَنْ يصاحِبُوك.

چنان با مردم مصاحبت داشته باش که خود دوست داری به همان گونه با تو مصاحبت کنند.

۲۹ عقاب و ثواب مضاعف

وَ اللّهِ إِنّی لَأَخافُ أَنْ یضاعَفَ لِلْعاصی مِنَّا الْعَذابُ ضِعْفَینِ وَ أَرْجُوا أَنْ یؤْتِی الْمُحْسِنَ مِنّا أَجْرَهُ مَرَّتَینِ.

به خدا قسم من ترس از آن دارم که عذاب گناهکاران از ما اهل بیت دو چندان گردد، و امید آن را دارم که نیکوکار از ما اهل بیت نیز پاداشش دو برابر باشد.

۳۰ نقش عقل، همّت و دین

لا أَدَبَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ، وَ لا مُرُوَّهَ لِمَنْ لا هِمَّهَ لَهُ، وَ لا حَیاءَ لِمَنْ لا دینَ لَهُ.

کسی که عقل ندارد، ادب ندارد و کسی که همّت ندارد، جوانمردی ندارد و کسی که دین ندارد، حیا ندارد.

۳۱ تعلیم و تعلّم

عَلِّمِ النّاسَ عِلْمَک وَ تَعَلَّمْ عِلْمَ غَیرِک.

مردم را با دانشت، دانش بیاموز و خود نیز دانش دیگران را فراگیر.

۳۲ روی آوردن به چه کسی؟

لا تَأْتِ رَجُلًا إِلاّ أَنْ تَرْجُوَ نَوالَهُ أَوْ تَخافَ بَأْسَهُ أَوْ تَسْتَفیدَ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ تَرْجُوَ بَرَکتَهُ وَ دُعائَهُ أَوْ تَصِلَ رَحِمًا بَینَک وَ بَینَهُ.

نزد کسی مرو، مگر آن که به بخشش او امیدوار، یا از قدرتش بیمناک، یا از دانشش بهره مند، یا به برکت و دعایش امیدوار باشی، یا آن که بین تو و او پیوند خویشاوندی باشد.

۳۳ عقل و جهل

لا غِنی أَکبَرُ مِنَ الْعَقْلِ وَ لا فَقْرَ مِثْلُ الْجَهْلِ وَ لا وَحْشَهَ أَشَدُّ مِنَ الْعُجْبِ، وَ لا عَیشَ أَلَذُّ مِنْ حُسْنِ الْخُلْقِ.

هیچ بینیازیای بزرگتر از عقل و هیچ فقری مانند جهل و هیچ وحشتی سختتر از خودپسندی و هیچ عیشی لذّت بخشتر از خوش اخلاقی نیست.

۳۴ علی (علیه السلام)، دروازه ایمان

إِنَّ عَلِيا بابٌ مَنْ دَخَلَهُ كانَ مُؤْمِنًا وَ مَنْ خَرَجَ مِنْهُ كانَ كافِرًا.

علی (علیه السلام) دروازه ایمان است، هر که داخل آن شد مؤمن و هر که خارج از آن شد کافر است.

۳۵ حقّ اهل بیت

وَ الَّذی بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لا ینْتَقِصُ أَحَدٌ مِنْ حَقِّنا إِلاّ نَقَصَهُ اللّهُ مِنْ عَمَلِهِ.

قسم به خدایی که محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به حقّ برانگیخت، هیچ کس از حقّ ما اهل بیت چیزی را کم نکند، مگر آن که خداوند از عملش چیزی را کم گرداند.

۳۶ اوّل سلام، آن گاه کلام

مَنْ بَدَأَ بِالْكلامِ قَبْلَ السَّلامِ فَلا تُجیبُوهُ.

کسی که پیش از سلام کردن، آغاز به سخن گفتن نماید، جوابش را ندهید!

۳۷ نیکی و پرسش؟

أَلشُّرُوعُ بِالْمَعْرُوفِ وَ الاْعْطاءُ قَبْلَ السُّؤالِ مِنْ أَكبَرِ السُّؤْدَدِ.

آغاز نمودن به نیکی و بذل و بخشش، پیش از درخواست نمودن، از بزرگترین شرافتها و بزرگی هاست.

۳۸ فراگیری و کتابت دانش

تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطیعُوا حِفْظَهُ فَاكتُبُوهُ وَ ضَعُوهُ فی بُیوتِكمْ.

دانش را فرا گیرید و اگر توانِ حفظ کردنش را ندارید آن را بنویسید و در خانه هایتان بگذارید.

۳۹ دعای مستجاب

أَنَا الضّامِنُ لِمَنْ لَمْ یهْجِسْ فی قَلْبِهِ إِلاَّ الرِّضا أَنْ یدْعُوَ اللّهَ فَیسْتَجابُ لَهُ.

کسی که در قلبش جز رضا و خشنودی خدا خطور نکند، چون خدا را بخواند، من ضامن اجابت دعای او هستم.

۴۰ عبادت و پرستش

مَنْ عَبَدَ اللّهَ عَبَّدَ اللّهُ لَهُ كلَّ شَیء.

کسی که خدا را اطاعت و عبادت کند، خداوند همه چیز را مطیع او گرداند.

امام حسین (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای سالار شهیدان (علیه السلام)

میلاد با برکت حضرت ابی عبداللّه الحسین (علیه السلام)، دومین فرزند امام علی و فاطمه زهرا (علیهما السلام) بنا بر مشهور، روز سوم شعبان سال چهارم هجری در مدینه بوده است.

پس از ولادت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نام وی را «حسین» گذاشت، آن گاه او را بوسید و گریست و فرمود: تو را مصیبتی عظیم در پیش است، خداوندا! کشنده او را لعنت کن! آن حضرت به مصباح الهدی و سفینه النّجاه و سید الشّهداء و ابوعبداللّه معروف است.

مسعودی مینویسد: امام حسین (علیه السلام) مدّت هفت سال با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و در این مدّت، آن حضرت خود متصدّی غذا دادن و علم و ادب آموختن به امام حسین (علیه السلام) بود.

شدّت علاقه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به حسین (علیه السلام) به قدری بود که کوچکترین ناراحتی او را نمی توانست تحمّل کند.

روزی پیامبر از در خانه فاطمه (علیها السلام) می گذشت، صدای گریه حسین را شنید، وارد خانه شد و به دخترش فرمود: مگر نمی دانی که گریه حسین در من چقدر مؤثّر است، آن گاه طفل را بوسید و گفت: «خداوندا! من این کودک را دوست دارم تو نیز او را دوست بدار.» حدیث معروف «حُسَینٌ مِنّی وَ أَنَا مِنْ حُسَین، أَحَبَّ اللّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَیناً، حُسَینٌ سِبْطٌ مِنَ الْأَسْباطِ.»

؛ یعنی: «حسین از من است و من از حسینم، خداوند دوست دارد کسی را که حسین را

دوست می دارد، حسین سبطی از اسباط است.» موردِ قبول شیعه و سنّی است.

حسین بن علی (علیه السلام) مدّتِ شش سالِ دوران کودکیاش را با پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سپری کرد و پس از رحلت آن بزرگوار، مدّت سی سال در کنار پدرش علی (علیه السلام) به سر برد و در همه حوادث پرتلاطم دوران آن حضرت حضوری پرتلاش داشت.

پس از شهادت امیرمؤمنان (علیه السلام) ده سال تمام همراه و همگام با برادر عزیزش امام حسن (علیه السلام) زندگی کرد و پس از شهادت برادر در سال ۵۰ هجری، به مدّت ده سال، به ارزیابی حوادث زمان پرداخت و بارها به معاویه پرخاش کرد و پس از مرگ او در برابر حکومت یزید، شجاعانه ایستادگی و از بیعت با او خودداری کرد، تا این که در محرّم سال ۶۱ هجری به همراه گروهی از بستگان و یاران باوفایش، در سرزمین کربلا به شهادت رسید.

حسین بن علی (علیه السلام) نمونه کامل یک انسان برجسته و متشخّص بود و نام حسین در اذهان، همراه با شجاعت و ظلم ستیزی و جوش و خروش بر ضدّ هر گونه ستم و تبعیض است.

در دوران پنج سال حکومت پدر با او همکاری می کرد و در پی چاره میگشت که پیش از آن که امّت، نَفَسِ واپسین را برآورد، نفحه حیاتی در او بدمد و در تاریخ طرحی نو در اندازد.

سال شصتم به پایان نرسیده بود، امام حسین (علیه السلام) دید که مردم در مقابل برادرش امام حسن (علیه السلام) از نفس افتاده و هرچه از باقیمانده مکتب در میانشان بوده از آنها دور گردیده و توده

مردم، خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته اند.

امام احساس کرد که برای به حرکت درآوردن امّت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست، بلکه باید اراده شکست خورده امّت را به پذیرفتن فداکاری وادارد و آنان را بر ضدّ باطل بشوراند تا زمینه تحقّقِ حقّ را فراهم سازد و در این راه، با فداکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بر جای نهاد.

هدف قیام

هدف قیام امام حسین (علیه السلام) را به آسانی و بدون تکلّف میتوان از سخنان آن حضرت استنباط کرد.

آن گاه که امام (علیه السلام) بر اثر تهاجم عمّال حکومت ناچار شد از مدینه خارج گردد، در ضمن نوشتهای، هدف حرکت خود را چنین شرح داد: ۱ «إنّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا و لا بَطَرًا و لا مُفْسِدًا و لا ظالِمًا و انما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْاِصْلاحِ فی أُمَّةِ جَدّی، أُریدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهی عَنِ الْمُنْکرِ وَ أَسیرَ بِسیرَةِ جَدّی وَ أَبی عَلِی بْنِ أَبیطالِب»؛ یعنی: «من از روی خود خواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، من فقط برای اصلاح در امّت جدّم از وطن خارج شدم.

میخواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدّم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.» در این سخن چند نکته مهمّ، شایان توجّه است:

۱ اصلاح امّت،

۲ امر به معروف و نهی از منکر،

۳ تحقّقِ سیره و روش پیامبر و علی (علیهم السلام).

۲ آن حضرت در مقام دیگری فرموده است:

«أَللّهُمَّ إِنَّک تَعْلَمُ ما کانَ مِنّا تَنافُسًا فی سِلْطان وَ لاَ اِلْتماسًا مَنْ فُضُولِ الْحُطامِ وَلکنَّ لِنَرُدَّ الْمَعالِمَ مِنْ دینِک وَنَظْهِرَ

الْإِصْلاحَ فی بِلادِكَ وَ یأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مَنْ عِبادِكَ و یعْمَلَ بِفَرائِضِكَ وَ سُنَنِكَ وَ أَحْكامِكَ.» «بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقابت در قدرت و دستیابی به کالای دنیا نبوده، بلکه هدف ما این است که نشانه های دینت را به جای خود برگردانیم و بلادت را اصلاح نماییم، تا ستمدیدگان از بندگانت امنیت یابند و به واجبات و سنّتها و دستورهای دینت عمل شود.»

در این سخن هم چند نکته قابل توجّه است:

۱ برگرداندن نشانه و علائم دین به جای اصلی خود،

۲ اصلاحات در همه شهرها،

۳ ایجاد امنیت برای مردم،

۴ فراهم ساختن زمینه عمل به واجبات و مستحبّات و احکام الهی.

۳ در برخورد با سپاه حرّ بن یزید ریاحی فرمود: «أَیهَا النّاسُ فَإِنَّكمْ إِنْ تَتَّقُوااللّهَ وَ تَعْرِفُوا الْحَقَّ لِاَهْلِهِ یكنْ أَرْضـی لله وَنَحْنُ أَهْلُ بَیتِ مُحَمَّد (صلی الله علیه و آله و سلم) أَوْلی بِوِلایهِ هذا الْأَمْرِ مِنْ هؤُلاءِ الْمُدَّعینَ ما لَیسَ لَهُمْ وَالسّائرینَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوانِ.» «ای مردم اگر شما از خدا بترسید و حقّ را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود.

و ما اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، به ولایت و رهبری، از این مدّعیانِ نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایستهتریم.» ۴ و نیز در مقام دیگر فرمود: «إِنّا أَحَقُّ بِذلِك الْحَقِّ الْمُسْتَحَقِّ عَلَینا مِمَّنْ تَوَلاّهُ.» «ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرّف کرده اند سزاوارتریم.» از این دو بخش از سخن امام (علیه السلام) نیز به وضوح استفاده میشود که آن حضرت خود را شایسته رهبری و زمامداری بر مردم میداند، نه یزید

فاسد و دستگاه جائر او را.

بنابراین، هدف امام حسین (علیه السلام) در این قیام، تحقّقِ کاملِ حقّ بوده است.

اموری که آن حضرت به عنوان فلسفه قیامش به آنها اشاره می کند، از قبیل: اصلاح امّت، امر به معروف و نهی از منکر، تحقّق سیره پیامبر و علی، برگرداندن علائم و نشانه های دین به جای خود، اصلاحات در شهرها، امنیت اجتماعی، فراهم ساختن زمینه اجرای احکام، همه و همه این امور، زمانی قابل تحقّق و اجراست که ولایت و حکومت در مجرا و مسیر اصلی اش قرار گیرد و به دست امام (علیه السلام) بیفتد؛ لذا فرمود: «ما اهل بیت شایسته این مقامیم نه متصرّفانِ متجاوز و جائر».

پس هدف نهایی آن حضرت، تشکیل حکومت اسلامی بر اساس سیره پیامبر و علی بوده است؛ که در پرتو آن، احکام الهی اجرا میشود و نشانه های دین آشکار و شهرها اصلاح و امنیت پابرجا و امر به معروف و نهی از منکر انجام، و سیره و سنّت پیامبر و علی متحقّق، و در نتیجه کار امّت اصلاح میگردد.

نکته شایان توجّه این که تلاش خالصانه برای تشکیل حکومت اسلامی که منبع و منشأ تمام خیرات و برکات است و شعبه مهّم ولایت علی و آل علی (علیه السلام) هم که همان قبول حاکمیت و پذیرش تفسیر آنان از دین است غیر از حکومت و سلطنت استبدادی و ریاست طلبی و کشورگشایی بر اساس هواهای نفسانی است که منشأ تمام مفاسد و شُرور است.

نتایج قیام حسینی

۱ درهم شکستن ارکان مخوف دین سالاری ساختگی اُمَوی که امویان و یارانشان سلطه سلطنتی خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن حاکمان تبهکار بنی امیه که

پیوسته در صدد اِحیای نظام جاهلی بودند.

۲ بیـدار کردن وجـدانهای خفته: شـهادت فجیع امـام حسـین (علیه السـلام) در کربلا موجی شدیـد از احساس گناه در وجـدان مسلمانانی که او را یاری نکردند برانگیخت.

این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف آنها را وادار می ساخت که گناهی را که مرتکب شـده انـد با کفّاره بشوینـد و از طرف دیگر به کسانی که آنها را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، کینه و نفرت بورزند.

به طوری که انگیزه قیام توّابین همان کفّاره یاری نکردن امام حسین (علیه السلام)، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقـدّر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسـته برافروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضدّ ستمگران منتهی گردد.

۳ ارائه اخلاق جدید: قیام امام حسین (علیه السلام) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید.

امام (علیه السلام) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضدّ بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه صفات و طراوت آن نشان دادند.

آنان این اخلاق را بر زبان نیاوردند، بلکه با خون خود آن را مسجّل ساختند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که دین و وجدان خود را به بهای اندک بفروشـند و در برابر ستمکاران گردن خم کنند تا از عطاهای آنان بهرهمند گردند.

هدف مسلمانان عادی همان زندگی روزمرّه شخصی بود و تنها به زندگانی خویش می اندیشیدند.

در آنـان، دردهـای اجتمـاعی تأثیری نـداشت، به قول شاعر: از درد سـخن گفتن و از درد شـنیدن با مردم بیـدرد نـدانی که چه دردی است!تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و به توجیهات رهبران

رام باشند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود، لذا در مقابل جور و ستمی که میدیدند، خاموشی میگزیدند و تمام تلاش آنها این بود که مفاخر قبیلهای خود را بازگو کنند و سنّتهای جاهلی خویش را زنده سازند.

اصحاب حسین (علیه السلام) مردمی دیگر بودند که در سرنوشت خویش با امام همراه شدند و با این که دارای زن و فرزند و دوستانی بودند و از بیتالمال هم حقوقی دریافت می نمودند و زندگانی نسبتاً راحتی داشتند و میتوانستند از لذّتهای حیات برخوردار گردند، از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (علیه السلام) با ستمگران به ستیز برخاستند.

برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان بین زندگانی زبونانه و مرگ شرافتمندانه، مرگ با عزّت را بر زندگی با ذلّت ترجیح دهد.

برای مردم این نمونهای عالی و شگفت انگیز بود.

چنان خصلتی وجدان هر مسلمانی را تکان می داد و او را از خواب سنگین و طولانی راحت طلبی و فرصت طلبی و بیدار می کرد تا زندگی اسلامی شکلی دیگر گیرد؛ شکلی که سالها پیش از قیام حسین (علیه السلام) از میان رفته بود.

قیام امام حسین (علیه السلام) پس از دیری خاموشی، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی گردید و این چنین قیام حسینی و کربلای خونین او، همه سدّهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می شد، درهم فرو ریخت.

قیام حسین (علیه السلام) به مردم این درس را آموخت که به آنان بگوید: تسلیم نشوید، انسانیت خود را مورد معامله قرار ندهید، با نیروی اهریمن بجنگید، و همه چیز را در راه تحقّق آرمانهای

اسلام محمّدی (صلی الله علیه و آله و سلم) فدا سازید.

قیام حسینی در وجدان گروه بسیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسین (علیه السلام) مرتکب گناه شده اند و باید کفّاره بپردازند و کفّاره آن جز مبارزه با حاکمان جور و ظلم و ریشه کن نمودن بنیاد فاسد استبداد، چیز دیگری نیست.

این گونه پس از نهضت حسینی (علیه السلام)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و مردم در انتظار رهبری قاطع بودند و هر گاه پیشگامِ ظلم ستیزی را می یافتند بر ضدّ حکومت بنی امیه دست به انقلاب می زدند.

در همه این انقلابها، شعار انقلابیون، خونخواهی حسین (علیه السلام) بود.

انقلاب توّابین و انقلاب مردم مدینه و قیام مختار ثقفی در سال ۶۶ هجری و انقلاب زید بن علی بن حسین (علیه السلام) در سال ۱۲۲ هجری، نمونه هایی از ظلم ستیزی است که همه آنها ریشه در حرکت و قیام بی نظیر حسینی (علیه السلام) دارد.

در این انقلابها مسلمانان پیوسته به دنبال آزادی و عدالت بودند که حکومت کنندگان آن را خفه کرده بودند و تمام این تحرّکات به برکت تحرّك و قیام حسینی بود.

و این گونه حسین (علیه السلام) درس حریت و آزادگی و استقلال و ظلم ستیزی را تا دامنه قیامت به همه انسانها آموخت.

سخنان حضرت ابی عبداللّه الحسین، بهترین معرّف هدف والای آن حضرت است، از سرتاسر کلمات حضرتش ندای انسان دوستی و حریت و عدالت و ظلم ستیزی و مقاومت در برابر جور حاکمان زر و زور به گوش می رسد.

از میان کلمات قدسی آن حضرت، چهل حدیث را برگزیده ایم که تقدیم خوانندگان ارجمند می کنیم.

چهل حدیث

اشاره

رُوِی عَنْ أَبی عَبْدِاللهِ الْحُسَین (علیه

السلام):

۱ پند امام به عالمان

أَيتُهَا الْعِصابَهُ بِالْعِلْمِ مَشْهُورَهٌ وَ بِالْخَيرِ مَذْكورَهٌ وَ بِالنَّصيحَهِ مَعْرُوفَهٌ وَ باللّهِ فی أَنْفُسِ النّاسِ مَهابَهٌ، يهابكمُ الشَّرِيفُ، وَ يكرِمُكمُ الضَّعيفُ وَ يؤْثِرُكمْ مَنْ لافَضْلَ لَكمْ عَلَيهِ وَ لا يدٌ لَكمْ عِنْدَهُ، تَشْفَعُونَ فِيالْحَوائِجِ إِذَا امْتُنِعَتْ مِنْ طُلاّبِها، وَ تَمْشُونَ فِی الطَّرِيقِ بِهَيبَهِ الْمُلُوك وَ كرامَهِ الْأَكابِرِ ... فَأَمّا حَقُّ الضُّعَفاءِ فَضَيعْتُمْ وَ أَمّا حَقُّكمْ بِزَعْمِكمْ فَطَلَبْتُمْ أَنْتُم تَتَمَنَّوْنَ عَلَى اللّهِ جَنَّتَهُ وَ مُجاوَرَهَ رَسُلِهِ وَ أَمانًا مِنْ عَذابِهِ؟!

حضرت ابی عبداللّه الحسین (علیه السلام) خطاب به عالمان بیعمل و تارکان امر به معروف و نهی از منکر فرموده اند: ای گروه نیرومندی که به دانش مشهور و به نیکی مذکور و به خیرخواهی معروف و با نام خدا و مذهب در نفوس مردم، با مهابت جلوه گرید! شریف از شما حساب می برد و ضعیف شما را گرامی می دارد، و کسانی که بر آنها برتری و حقّی ندارید، شما را بر خود ترجیح میدهند، شما وسیله حوائجی هستید که بر خواستارانش ممتنع است، و به هیبت پادشاهان و کرامت بزرگان در راه گام بر می دارید ...!و امّا حق ضعیفان را ضایع کردید! و حقّ خود را که به گمانتان شایسته آنید طلب نمودید ...! و با این حال آرزوی بهشت الهی را دارید و همجواری پیامبران و امان از عذابش را در سر می پرورانید!

۲ اصلاح امّت، نه قدرت طلبی

أَللّهُمَّ إِنَّک تَعْلَمُ ما كانَ مِنّا تَنافُسًا فی سُلْطان وَ لاَ الْتِماسًا مِنْ فُضُولِ الْحُطامِ وَ لكنْ لِنَرُدَّ الْمَعالِمَ مِنْ دينِك وَ نُظْهِرَ الْإِصْلاحَ فی بِلادِك وَ يأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبادِك وَ يعْمَلَ بِفَرائِضِك وَ سُنَنِك وَ أَحْكامِك.

در باره فلسفه قیامش فرمود: بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقابت

در قـدرت و دستیـابی به کالای دنیا نیست؛ بلکه هـدف ما این است که نشانه های دینت را به جای خود برگردانیم و بلادت را اصلاح نماییم تا ستمدیدگان از بندگانت امنیت یابند و به واجبات و سنّتها و دستورهای دینت عمل شود.

۳ بهداشت جسم و خودسازی

أُوصيكمْ بِتَقْوَى اللّهِ وَ أُحَذِّرَكمْ أَيامَهُ ... فَبادِرُوا بِصِحَّهِ الْأَجْسامِ فی مُدَّهِ الْأَعْمارِ ... فَإِياك أَنْ تَكونَ مِمَّنْ يخافُ عَلَى الْعِبادِ مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَ يأْمَنَ الْعُقُوبَهَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ای مردم! شـما را به تقوای الهی سـفارش می کنم و از (گناه کردن) در ایامش برحـذر می دارم ... در مدّت عمر به سـلامت و تنـدرستی جسم پیشـی گیریـد ... و از کسـانی مباشـید که بر گنـاه بنـدگان بیم دارنـد و خـود از عقـوبت گنـاه خویش آسوده خاطرند!

۴ اقسام جهاد

أَلْجِهادُ عَلى أَرْبَعَهِ أَوْجُه: فَجِهادانِ فَرْضٌ وَ جِهادُ سُنَّهٌ لا يقامُ إِلاّ مَعَ فَرْض وَ جِهادٌ سُنَّهٌ، فَأَمّا أَحَدُ الْفَرْضَينِ فَجِهادُ الرَّجُلِ نَفْسَهُ عَنْ مَعاصِى اللّهِ وَ هُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهادِ، وَ مُجاهَدَهُ الَّذينَ مِنَ الكفّارِ فَرْضٌ.

وَ أَمَّا الْجِهادُ الَّذى هُوَ سُنَّهٌ لا يقامُ إِلاّ مَعَ فَرْض فَإِنَّ مُجاهَدَهَ الْعَدُوِّ فَرْضٌ عَلى جَميعِ الْأُمَّهِ لَوْ تَرَكوا الْجِهادَ لَأَتاهُمُ الْعَذابُ وَ هُوَ مِنْ عَذابِ الْأُمَّهِ وَ هُوَ سُنَّهٌ عَلَى الْإِمامِ، وَحَدُّهُ أَنْ يأْتِى مَعَ الْأُمَّهِ فَيجاهِدَهُمْ.

وَ أَمَّا الْجِهادُ الَّذى هُوَ سُنَّهٌ فَكلُّ سُنَّه أَقامَهُ الرَّجُلُ وَ جاهَدَ فى إِقامَتِها وَ بُلُوغِها وَ إِحْيائِها، فَالْعَمَلُ وَ السَّعْى فيها مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمالِ لِأَنَّها إِحْياءُ سُنَّه وَ قَدْ قالَ رَسُولُ اللّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم): «مَنْ سَنَّ سُنَّهً حَسَنَهً فَلَهُ أَجْرُها وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِها إِلى يوْمِ الْقِيمَهِ مِنْ غَيرِ أَنْ ينْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيئًا.

جهاد بر چهار گونه است: دوتای آن فرض، و یکی سنّت که جز با فرض بر پا داشته نشود، و دیگر جهاد سنّت.

امّا آن دوتایی که فرض است، یکی جهاد شخص با نفس خود در مقابل معصیت های الهی است، و آن بزرگترین جهاد است، و جهاد با

كفّار كه هم مرز با شمايند فرض است.

و امّيا جهـادى كه سنّت است و جز بـا فرض برپا نشود، جهاد با دشـمن است، و واجب است بر همه امّت، و اگر جهاد را ترك كنند عذاب بر آنان آيد و اين عذابى است كه از خود امّت است.

و چنين جهادى بر امام سنّت است و حدّ آن اين است كه امام با امّت به سراغ دشمن روند و با آنها جهاد كنند.

و امّا جهادى كه سنّت مطلق است عبارت از هر سنّتى است كه شخص آن را برپا مى دارد و در برپايى و اجرا و زنده كردن آن تلاش مى كند.

بنـابراين، هر نوع كـار و كوشـش در اقـامه آن از بهترين اعمال خواهـد بود، زيرا كه آن زنـده نمودنِ سـنّت است و پيامبر اكرم (صـلى الله عليه و آله و سـلم) فرموده است: «هر كه سـنّت و روش نيكويى را به وجود آوَرَد پاداشـش براى او خواهـد بود و نيز ثواب هر كه تا روز قيامت بدان عمل كند، بدون آن كه از ثواب آنها هم چيزى كاسته شود.»

۵ تباهى دنيا

إنَّ هـذِهِ الـدُّنْيا قـد تَغَيرَتْ وَ تَنَكرَتْ وَ أَدْبَرَ مَعْرُوفُها، فَلَمْ يبْقَ مِنْها إلاّ صُـبابَهٌ كصُـبابَهِ الْاِناءِ وَ خَسـيسُ عَيش كالْمَرْعَى الْوَبيل، أَلا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لا يعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْباطِلَ لا يتَناهى عَنْهُ، لِيرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فى لِقاءِاللّهِ مُحِقًّا، فَإِنّى لا أَرَى الْمَوْتَ إِلاّ سَـعادَهً وَ لاَ الْحَياهَ مَعَ الظّالِمينَ إِلاّ بَرَمًا، إِنَّ النّاسَ عَبيدُ الدُّنيا وَ الدّينُ لَعْقٌ عَلى أَلْسِنَتِهِمْ يحُوطُونَهُ مادَرَّتْ مَعائِشُهُمْ فَإِذا مُحِّصُوا بِالْبَلاءِ قَلَّ الدَّيانُونَ.

امام حسين (عليه السلام) در هنگام سفر به كربلا فرمود: راستى اين دنيا ديگرگونه و ناشناس شده و

معروفش پشت کرده، و از آن جز نمی که بر کاسه نشیند و زندگیای پست، همچون چراگاه تباه، چیزی باقی نمانده است.

آیا نمی بینید که به حقّ عمل نمیشود و از باطل نهی نمیگردد؟ در چنین وضعی مؤمن به لقای خدا سزاوار است.

و من مرگ را جز سعادت، و زندگی با ظالمان را جز هلاکت نمیبینم.

به راستی که مردم بنده دنیا هستند و دین بر سر زبان آنهاست و مادام که برای معیشت آنها باشد پیرامون آنانند، و وقتی به بلا آزموده شوند دینداران اندکند.

۶ نعمت ناخوش انجام

أَلْاِسْتِدْراجُ مِنَ اللّهِ سُبحانَهُ لِعَبْدِهِ أَنْ یسْبغَ عَلَیهِ النِّعَمَ وَ یسْلُبَهُ الشُّکرَ.

غافلگیر کردن بنده از جانب خداوند به این شکل است که به او نعمت فراوان دهد و توفیق شکرگزاری را از او بگیرد.

۷ عبادتِ تاجران، عابدان و آزادگان

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُو اللّهَ رَغْبَهً فَتِلْک عِبادَهُ التُّجّارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللّهَ رَهْبَهً فَتِلْک عِبادَهُ الْعَبیدِ، وَ إِنَّ قَومًا عَبَدُوا اللّهَ شُکرًا فَتِلْک عِبادَهُ الْأَحْرارِ وَ هِی أَفْضَلُ الْعِبادَهِ.

گروهی خدا را از روی میل و رغبت (به بهشت) عبادت می کنند که این عبادت تاجران است، و گروهی خدا را از روی ترس (از دوزخ) می پرستند و این عبادت بندگان است و گروهی خدا را از روی شکر (و شایستگی پرستش) عبادت می کنند و این عبادت آزادگان است که بهترین عبادت است.

۸ پرهیز از ستمکاری

إِیاک وَ الظُّلْمَ مَنْ لا یجِدُ عَلَیک ناصِرًا إِلاَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ. برحذر باشید از ستم کردن به کسی که یاوری جز خداوند عزّوجلّ ندارد.

۹ روی آوردن به دیندار، جوانمرد و اصیل

لا تَرْفَعْ حاجَتَک إِلاّ إِلی أَحَد ثَلاثَه: إِلی ذی دین، أَوْ مُرُوَّه، أَوْ حَسَب.

جز به یکی از سه نفر حاجت مبر: به دیندار، یا صاحب مروّت، یا کسی که اصالت خانوادگی داشته باشد.

۱۰ نشانه های مقبول و نامقبول انسانها

مِنْ دَلائِلِ عَلاماتِ الْقَبُولِ: أَلْجُلُوسُ إِلى أَهْلِ العُقُولِ.

وَ مِنْ عَلاماتِ أَسْبابِ الْجَهْلِ أَلْمُماراهُ لِغَیرِ أَهْلِ الْکفْرِ.

وَ مِنْ دَلائِلِ الْعالِمِ إِنْتِقادُهُ لِحَدیثِهِ وَ عِلْمُهُ بِحَقائِقِ فُنُونِ النَّظَرِ.

از دلائل نشانه های قبول، همنشینی با خردمندان است.

و از نشانه های موجبات نادانی، مجادله با مسلمانان.

و از نشانه های دانا این است که سخن خود را نقّادی می کند و به حقایق فنونِ نظر، داناست.

۱۱ نشانه های مؤمن

إِنَّ الْمُؤْمِنَ اتَّخَذَ اللّهَ عِصْمَتَهُ وَ قَوْلَهُ مِرْآتَهُ، فَمَرَّهً ینْظُرُ فی نَعْتِ الْمُؤمنینَ وَ تارَهً ینْظُرُ فی وَصْفِ الْمُتَجَبِّرینَ، فَهُو مِنْهُ فی لَطائِفَ وَ مِنْ نَفْسِهِ فی تَعارُف وَ مِنْ فِطْنَتِهِ فی یقین وَ مِنْ قُدْسِهِ عَلی تَمْکین.

به راستی که مؤمن خدا را نگهدار خود گرفته و گفتارش را آیینه خود، یک بار در وصف مؤمنان می نگرد و بار دیگر در وصف زورگویان، او از این جهت نکته سنج و دقیق است و اندازه و قدر خود را میشناسد و از هوش خود به مقام یقین می رسد و به پاکی خود استوار است.

۱۲ بخل ورزی در سلام

أَلْبَخیلُ مَنْ بَخِلَ بِالسَّلامِ.

بخیل کسی است که به سلام کردن بخل ورزد.

۱۳ نتیجه پیروی از گناهکار

مَنْ حاوَلَ امْرَأً بِمَعْصِیهِ اللّهِ کانَ أَفْوَتَ لِما یرْجُو وَ أَسْرَعَ لِما یحْذَرُ.

کسی که با نافرمانیخدا گِرد کسی گردد، آنچه را امید دارد از دست رفتنی تر است و از آنچه برحذر است زودتر دچارش گردد.

۱۴ احترام به ذرّیه زهرا (علیه السلام)

وَ اللّهِ لا أَعْطِی الدَّنِیهَ مِنْ نَفْسی أَبَدًا وَ لَتَلْقِینَّ فاطِمَهُ أَباها شاکیهً ما لَقِیتْ ذُرِّیتُها أُمَّتُهُ وَ لا یدْخُلُ الْجَنَّهَ أَحَدٌ أَذاها فی ذُرِّیتِها.

به خدا قسم من هرگز زیر بار پستی و ذلّت نخواهم رفت و در روز قیامت، فاطمه زهرا پدرش را ملاقات خواهد کرد، در حالی که از آزاری که فرزندانش از امّت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دیده اند به پدر خویش شکایت خواهد برد و کسی که ذرّیه فاطمه را آزار دهد داخل بهشت نخواهد شد.

۱۵ فلسفه قیام

إنّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًا وَ لا بَطَرًا وَ لا مُفْسِدًا وَ لا ظالِمًا وَ إِنَّما خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلاحِ فی أُمَّةِ جَدّی (صلی الله علیه و آله و سلم) أُریدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْروفِ وَ أَنْهی عَنِ المُنْکرِ وَ أَسیرَ بِسیرَهِ جَدّی وَ أَبی عَلِی بْنِ أَبیطالب.

من از روی خودخواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، بلکه قیام من برای اصلاح در امّت جدّم می باشد، می خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدّم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.

۱۶ ما اهل بیت شایسته حکومتیم

إِنّا أَحَقُّ بِذلِك الْحَقِّ الْمُسْتَحَقِّ عَلَینا مِمَّنْ تَوَلاّهُ.

ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرّف کرده اند سزاوارتریم.

۱۷ امام کیست؟

فَلَعَمْری مَا الْإِمامُ إِلاَّ الْعامِلُ بِالْکتابِ و الْاخِذُ بِالْقِسْطِ وَ الدّائِنُ بِالْحَقِّ وَ الْحابِسُ نَفْسَهُ عَلی ذاتِ اللّهِ.

به جان خودم سوگند، امام و پیشوا نیست، مگر کسی که به قرآن عمل کند و راه قسط و عدل را در پیش گیرد و تابع حقّ باشد و خود را در راه رضای خدا وقف سازد.

۱۸ اهل بیت شایستگان حکومت

أَیهَا النّاسُ فَإِنَّکمْ إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ وَ تَعْرِفُوا الْحَقَّ لاَِهْلِهِ یکنْ أَرْضی لِلّهِ وَ نَحْنُ أَهْلُ بَیتِ مُحَمَّد (صلی الله علیه و آله و سلم) أَوْلی بِوِلایهِ هذَا الْأَمرِ مِنْ هؤُلاءِ الْمُدَّعینَ ما لَیسَ لَهُمْ وَ السّائِرینَ بِالْجَوْرِ وَ الْعُدْوانِ.

ای مردم! اگر شما از خدا بترسید و حقّ را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود و ما اهل بیت پیامبر، به ولایت و رهبری، از این مدّعیان نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایستهتریم.

۱۹ قیام در مقابل ظالم

أَیهَا النّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ: مَنْ رَأی سُلْطانًا جائِرًا مُسْتَحِلاًّ لِحُرَمِ اللّهِ ناکثًا لِعَهْدِ اللهِ مُخالِفًا لِسُنَّتِهِ

رَسُولِ اللّهِ یعْمَلُ فی عِبادِ اللّهِ بِالْاِثْمِ وَ الْعُدْوانِ فَلَمْ یغَیرْ عَلَیهِ بِفِعْل وَ لا قَوْل کانَ حَقًّا عَلَی اللّهِ أَنْ یدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ.

هان ای مردم! پیامبر خدا فرموده است: کسی که زمامداری ستمگر را ببیند که حرام خدا را حلال می سازد و عهدش را میشکند و با سنّت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مخالفت میورزد و در میان بندگان خدا بر اساس گناه و تجاوز عمل می کند، ولی در مقابل او با عمل یا گفتار، اظهار مخالفت ننماید، بر خداوند است که او را با همان ظالم در جهنّم اندازد.

۲۰ خشنودی خالق، ملاک رستگاری

لاـ أَفْلَحَ قَوْمٌ إِشْتَرَوْا مَرْضاتِ الْمَخْلُوقِ بِسَخَطِ الْخالِقِ. رستگار مباد مردمی که خشنودی مخلوق را در مقابل غضب خالق خریدند.

۲۱ بهترین یاران

إِنّی لا أَعْلَمُ أَصْحابًا أَوْلی وَ لا خَیرًا مِنْ أَصْحابی وَ لا أَهْلَ بَیت أَبَرُّ وَ لا أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَیتی فَجزاکمُ اللّهُ جمیعًا خَیرًا.

در شب عاشورا فرمود: من اصحاب و یارانی را بهتر از یاران خود ندیده ام و اهل بیت و خاندانی بهتر و باوفاتر از اهل بیت خود سراغ ندارم، خداوند به همه شما جزای خیر دهاد.

۲۲ آزمودگان استوار امام (علیه السلام)

وَ اللّهِ لَقَدْ بَلَوْتُهُمْ فَما وَجَدْتُ فیهِمْ إِلاّ الْأَقْعَسَ یسْتَأْنِسُونَ بِالْمَنِیهِ دُونی اِسْتیناسَ الطِّفْلِ إِلی مَحالِبِ أُمِّه.

درباره اصحاب خود فرمود: به خدا قسم آنان را آزمودم، دلاور و استوارشان دیدم، به کشته شدن در رکاب من چنان مشتاقند که طفل شیرخوار به پستان مادرش!

۲۳ بهترین سخن تسلّی بخش

إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ یمُوتُونَ وَ أَهْلَ السَّماءِ لاـ یبْقُونَ وَ أَنَّ کلَّ شَیء هالِك إِلاّ وَجْهَ اللّهِ الَّذی خَلَقَ الْأَرضَ بِقُدْرَتِهِ وَ یبْعَثُ الْخَلْقَ فَیعُودُونَ وَ هُوَ فَرْدٌ وَحْدَهُ.

در مقام تسلّی به خواهر بزرگوارش فرمود: اهل زمین می میرند و اهل آسمان باقی نمی مانند و همه چیز رو به فناست، جز ذات پروردگاری که زمین را به قدرتش آفریده، و خلق را برانگیزاند و همه به سوی او باز میگردند، و او تنهای یگانه است.

۲۴ شکیبایی، پل پیروزی

صَبْرًا یا بَنِی الْکرامِ فَمَا الْمُوْتُ إِلاّ قَنْطَرَهٌ تَعْبُرُ بِکمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَ الضَّرّاءِ إِلَی الْجِنانِ الْواسِعَهِ وَ النِّعَمِ الدّائِمَه.

به اصحاب رزمنده خود در روز عاشورا فرمود: ای بزرگ زادگان! صبر و شکیبایی ورزید که مرگ چیزی جز یک پُل نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده به بهشت پهناور و نعمتهای همیشگی آن می رساند.

۲۵ فرجام دنیا

عِبادَ اللّهِ إتَّقُوا اللّهَ وَ كونُوا مِنَ الدُّنْيا عَلى حَذَر فَإنَّ الدُّنْيا لَوْ بَقِيتْ عَلى أَحَد أَوْ بَقِى عَلَيها لَكانَتِ الأَنْبِياءُ أَحَقَّ بِالْبَقاءِ وَ أَوْلى بِالرِّضا وَ أَرْضى بِالْقَضاءِ غَيرَ أَنَّ اللّهَ خَلَقَ الدُّنْيا لِلْفَناءِ فَجَديدها بال وَ نَعيمُها مُضْمَحِلٌّ وَ سُرُورُها مُكفْهِرٌ وَ الْمَنْزِلُ تَلْعَةٌ وَ الدّارُ قَلْعَةٌ.

فَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيرَ الزّادِّ التَّقْوى وَ اتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّكمْ تُفْلِحُونَ.

بندگان خدا! از خدا بترسید و از دنیا برحذر باشید که اگر بنا بود همه دنیا به یک نفر داده شود و یا یک فرد برای همیشه در دنیا بماند، پیامبران برای بقا سزاوارتر بودند و جلب خشنودی آنان بهتر و چنین حکمی خوشایندتر بود، ولی هرگز! زیرا خداوند دنیا را برای فانی شدن خلق نموده که تازه هایش کهنه و نعمتهایش زایل خواهد شد و سرور و شادیش به غم و اندوه مبدّل خواهد گردید، منزلی پست و خانهای موقّت است، پس برای آخرت خود توشهای برگیرید.

و بهترین توشه آخرت تقواست، از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید.

۲۶ مقاومت مردانه

لا وَاللّهِ لاأَعْطيهِمْ بِيدى إِعْطاءَالذَّليلِ وَ لا أَفِرُّ مِنْهُمْ فِرارَ الْعَبيدِ.

نه به خدا سوگند، نه دست ذلّت در دست آنان می گذارم و نه مانند بردگان از صحنه جنگ در برابرشان فرار می کنم.

۲۷ آثار غذای حرام

وَيلَكمْ ما عَلَيكمْ أَنْ تَنْصِتُوا إِلَى فَتَسْمَعُوا قَوْلى وَ إِنَّما أَدْعُوكمْ إِلى سَبيلِ الرَّشادِ فَمَنْ أَطاعَنى كانَ مِنَ الْمُرْشَدينَ وَ مَنْ عَصانى كانَ مِنَ الْمُهْلَكينَ وَ كلُّكمْ عاص لِاَمْرى غَيرُ مُسْتَمِع لِقَوْلى قَدِ انْخَزَلَتْ عَطِياتُكمْ مِنَ الْحَرامِ وَ مُلِئَتْ بُطُونُكمْ مِنَ الْحَرامِ فَطَبَعَ اللّهُ عَلى قُلُوبِكمْ.

در روز عاشورا خطاب به سپاه ظلم فرمود: وای بر شما چرا ساکت نمیشوید، تا گفتارم را بشنوید؟ همانا من شما را به راه هدایت و رستگاری فرامیخوانم، هر کس از من پیروی کند سعادتمند است و هر کس نافرمانی ام کند از هلاک شدگان است، شما همگی نافرمانیام می کنید و به سخنم گوش نمی دهید، آری در اثر هدایای حرامی که به شما رسیده و در اثر غذاهای حرامی که شکمهایتان از آنها انباشته شده، خداوند این چنین بر دلهای شما مُهر زده است!

۲۸ هیهات که زیر بار ذلّت روم!

أَلا إِنَّ الـدَّعِی بْنَ الـدَّعِی قَدْ رَکَزَ بَینَ اثْنَتَینِ بَینَ السِّلَّهِ وَ الذِّلَّهِ وَ هَیهاتَ مِنَّا الذِّلَّهُ یأْبَی اللّهُ لَنا ذلِک وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤمِنُونَ وَ حُجُورٌ طابَتْ وَ طَهُرَتْ وَ أُنُوفٌ حَمِیهٌ وَ نُفُوسٌ آبِیهٌ مِنْ أَنْ نُؤْثِرَ طاعَهَ اللِّئام عَلی مَصارِعِ الْکرامِ. آگاه باشـید که فرومایه، فرزنـد فرومایه، مرا در بین دو راهی شمشـیر و ذلّت قرار داده است و هیهات که ما زیر بار ذلّت برویم، زیرا خـدا و پیامبرش و مؤمنان از این که ما ذلّت را بپـذیریم دریغ دارنـد، دامنهای پاک مادران و مغزهای با غیرت و نفوس با شـرافت پدران، روا نمی دارند که اطاعت افراد لئیم و پست را بر قتلگاه کریمان و نیک منشان مقدّم بداریم.

۲۹ خشم الهی بر یهود، مجوس و دشمن اهل بیت (علیه السلام)

إِشْـتَدَّ غَضَبُ اللّهِ عَلَی الْیهُودِ إِذْ جَعَلُوا لَهُ وَلَدًا وَ اشْـتَدَّ غَضَـبُهُ عَلَی النَّصاری إِذْ جَعَلُوهُ ثالِثَ ثَلاثَه وَ اشْـتَدَّ غَضَبُهُ عَلَی الْمَجُوسِ إِذْ عَبَدُوا الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دُونَهُ وَ اشْتَدَّ غَضَبُهُ عَلی قَوْم إِتَّفَقَتْ کلِمَتُهُمْ عَلَی قَتْلِ ابْنِ بِنْتِ نَبِیهِمْ.

خشم خداوند بر یهود آن گاه شدّت گرفت که برای او فرزندی قرار دادند، و خشمش بر نصاری وقتی شدّت یافت که برای او قائل به خدایان سه گانه شدند، و غضـبش بر مجوس آن گاه سـخت شد که به جای او آفتاب و ماه را پرستیدند، و خشـمش بر قوم دیگری آن گاه شدّت یافت که بر کشتن پسرِ دخترِ پیامبرشان هماهنگ گردیدند.

۳۰ اگر دین ندارید، لااقل آزاد باشید

یا شـیعَهَ آلِ أَبی سُفْیانَ إِنْ لَمْ یکنْ لَکمْ دینٌ وَ کنْتُم لا تَخافُونَ الْمَعادَ فَکونُوا أَحْرارًا فی دُنْیاکم وَ ارْجِعُوا إِلی أَحْسابِکمْ إِنْ کنْتُم عَرَبًا کما تَزْعَمُونَ.

ای پیروان خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی ترسید لااقلّ در زندگی دنیاتان آزادمرد باشید، و اگر خود را عرب می پندارید به نیاکان خود بیندیشید.

۳۱ پیشی گیرنده در آشتی

أَیما إِثْنَینِ جَری بَینَهُما کلامٌ فَطَلَبَ أَحُدُهُما رِضَا الْاخَرِ کانَ سابِقُهُ إِلَی الْجَنَّهِ.

هر یـک از دو نفری که میـان آنهـا نزاعی واقع شود و یکی از آن دو رضـایت دیگری را بجویـد، سـبقت گیرنـده، اهل بهشـت خواهد بود.

۳۲ ثواب سلام

لِلسَّلامِ سَـبْعُونَ حَسَـنَهً تِسْعٌ وَ سِـتُّونَ لِلْمُبْتَدِءِ وَ واحِدَهٌ لِلرّادِّسـلام کردن هفتاد حسـنه دارد، شصت و نُه حسنه از آنِ سلامکننده و یکی از آنِ جواب دهنده است.

۳۳ رضای خدا، نه هوای مردم

مَنْ طَلَبَ رِضَا اللّهِ بِسَخَطِ النّاسِ كفاهُ اللّهُ أمُورَ النّاسِ، وَ مَنْ طَلَبَ رِضَا النّاسِ بِسَخَطِاللّهِ وَكلَهُ اللّهُ إلَى النّاسِ.

هر كس رضـاى خـدا را به غضب مردم بجويـد، خـدا او را از كارهـاى مردم كفايت مى كنـد، و هر كس خشـنودى مردم را به غضب خدا بجويد، خدا او را به مردم واگذارد.

۳۴ ويژگيهاى حضرت مهدى (عليه السلام)

تَعْرِفُونَ الْمَهْدِى بِالسَّكينَهِ وَ الْوَقارِ وَ بِمَعْرِفَهِ الْحَلالِ وَ بِحاجَهِ النّاسِ إلَيهِ وَ لا يحْتاجُ إلى أحَد.

درباره حضـرت مهدى (عليه السـلام) فرموده: شما مردم، آن حضرت را به داشتن آرامش و متانت و به شناخت حلال و حرام و به رو آوردن مردم به او و بى نيازى او از مردم ميشناسيد.

۳۵ رؤياى دنيا

وَ اعْلَمُوا أنَّ الدُّنْيا حُلْوُها وَ مُرُّها حُلْمٌ وَ الاْنْتِباهُ فِى الاْخِرَه.

بدانيد كه دنيا شيرينى و تلخيش رؤيايى بيش نيست، و آ گاهى و بيدارى واقعى در آخرت است.

۳۶ پرهيز از كلام پست و سبک

لا تَقُولُوا بِأَلْسِنَتِكمْ ما ينْقُصُ عَنْ قَدْرِكمْ.

چيزى به زبانتان نياوريد كه از ارزش شما بكاهد.

۳۷ جاودانگى در مرگ با عزّت

لَيسَ الْمَوْتُ فى سَبيلِ الْعِزِّ إلاّ حَياهً خالِدَهً وَ لَيسَتِ الْحَياهُ مَعَ الذُّلِّ إلاَّ الْمَوْتُ الَّذى لا حَياهَ مَعَهُ.

مرگ در راه عزّت جز زندگى جاويد، و زندگى با ذلّت جز مرگ بى حيات نيست.

۳۸ حرمت حيله و نيرنگ

وَ الْخَدْعُ عِنْدَنا أَهْلَ الْبيتِ مُحَرَّمٌ.

حيله و نيرنگ نزد ما اهل بيت حرام است.

۳۹ مرگ، پديده گريبانگير

خُطَّ الْمَوْتُ عَلى وُلْدِ آدَمَ مَخَطَّ الْقِلادَهِ عَلى جيدِ الفَتاهِ وَ ما أَوْلَهَنی إِلی أَسْلافی إِشْتِیاقَ یعْقُوبَ إِلی یوسُفَ.

قبل از حرکت از مکه به سوی عراق در میان جمعی از بنی هاشم فرمود: مرگ گردنگیر فرزندان آدم است؛ همچون گردنبند بر گردن دختر جوان، و من مشتاق دیدن گذشتگانم هستم، مانند اشتیاقی که یعقوب به دیدن یوسف داشت.

۴۰ اندیشه پایان کار

فَإِنْ تَکنِ الدُّنْیا تُعَدُّ نَفیسَهًفَدارُ ثَوابِ اللّهِ أَعْلی وَ أَنْبَلُوَ إِنْ تَکنِ الأَمْوالُ لِلتَّرْک جَمْعَهافَما بالُ مَتْرُوک بِهِ الْمَرْءُ یبْخَلُوَ إِنْ تَکنِ الأَرْزاقُ قِسْمًا مُقَسَّمًافَقِلَّهُ حِرْصِ الْمَرْءِ فِی الْکسْبِ أَجْمَلُوَ إِنْ تَکنِ الْأَبْدانُ لِلْمَوْتِ أُنْشأَتْفَقَتْلُ امْرِء بِالسَّیفِ فِی اللّهِ أَفْضَلُعَلَیکمْ سَلامُ اللّهِ یا آلَ أَحْمَدَ فَإِنّی أَرانی عَنکمْ سَوْفَ أَرْحَلُ

در مسیر حرکت به جانب کوفه فرموده است: زندگی دنیا گرچه نفیس و پر بهاست، ولی پاداش خدا در جهان دیگر بالاتر و پربهاتر است.

و اگر سرانجامِ جمعآوری مال و ثروت، ترک نمودن آن است، پس نباید مرد برای آن بخل ورزد.

و اگر روزیهای بندگان، تقسیم و مقدَّر شده است، پس کمی حرصِ مرد در کسب، زیباتر.

و اگر بدنها برای مرگ آفریده شده است، پس کشته شدن مرد در راه خدا چه بهتر.

درود بر شما ای خاندان پیامبر، که من به زودی از میان شما کوچ خواهم کرد.

امام سجّاد (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام زین العابدین (علیه السلام)

حضرت علی بن الحسین، ملقّب به سجّاد و زین العابدین، روز پنجم شعبان سال ۳۸ هجری یا ۱۵ جمادی الاولی همان سال، در مدینه دیده به جهان گشود و در روز ۱۲ و یا ۲۵ محرّم سال ۹۵ هجری، در مدینه، به دسیسه هشام بن عبدالملک، مسموم گردید و در ۵۶ سالگی به شهادت رسید.

مزار شریف آن حضرت در مدینه در قبرستان بقیع می باشد.

مادر مکرّمه آن حضرت بنا بر منابع تاریخ اسلامی، غزاله از مردم سند یا سجستان که به سلافه یا سلامه نیز مشهور است، می باشد.

ولی بعضی از منابع دیگر نام او را شهربانویه، شاهزنان، شهرناز، جهان بانویه و خوله، یاد کرده اند.

امام سجّاد (علیه السلام) در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت

می زیست، چه، او با آغاز اوج انحرافی، معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روی داد.

امام (علیه السلام) با همه محنت ها و بلاها که در روزگار جدّ بزرگوارش امیرالمؤمنین (علیه السلام) آغاز گردیده بود همزمان بود.

او سه سال پیش از شهادت امام علی (علیه السلام) متولّد گردید، وقتی دیده به جهان گشود، جدّش امیرمؤمنان (علیه السلام) در خطِّ جهادِ جنگِ جمل، غرق گرفتاری بود و از آن پس با پدرش امام حسین (علیه السلام) در محنت و گرفتاریهای فراوان او شریک بود.

او همه این رنجها را طی کرد و خود به طور مستقل رویاروی گرفتاریها قرار گرفت.

محنت و رنج او وقتی بالاـ گرفت که لشکریان یزید در مدینه وارد مسجد رسول اللّه شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند، یعنی همان جایی که انتظار آن میرفت مکتب رسالت و افکار مکتبی در آنجا انتشار یابد، امّا برعکس، آن مکان مقدّس در عهد آن امام تقوا و فضیلت، به دست سپاه منحرف بنی امیه افتاد و آنان ضمن تجاوز به نوامیس مردم مدینه و کشتار فراوان، بی پروایی را از حدّ گذراندند و حرمت مدفن مقدّس رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسجدش را هتک نمودند.

امام سجّاد (علیه السلام) برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی امیه و افزودن مبارزهجویی با آنان، تلاشهای مؤثّری نمود.

و هر گاه فرصتی به دست میآمد، مردم را بر ضدّ امویان تحریک می کرد.

و با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار می داد.

امام (علیه السلام) برای آگاهی مردم، اسلوب دعا را به کار برد، به طوری که دعاهای

آن حضرت، رویدادهای عصر او را تفسیر می کند.

صحیفه سجّادیه که به زبور آل محمّد مشهور است، اثر بینظیری است که در جهان اسلام، جز قرآن کریم و نهج البلاغه، کتابی به این عظمت و ارزش، پدید نیامده که پیوسته مورد توجه بزرگان و علما و مصنّفان باشد.

از دیگر آثار ارزنده به جا مانده از امام سجّاد (علیه السلام)، مجموعهای تربیتی و اخلاقی است به نام رساله حقوق که امام (علیه السلام) در آن وظایف گوناگون انسان را در برابر خدا و خود و دیگران، با بیانی شیوا و گویا بیان کرده است.

مجموعه حقوقی که در این رساله ذکر شده جمعاً ۵۱ حقّ می باشد.

امام و حکومت

امام سجّاد (علیه السلام) به این امر آگاه بود که تا وقتی از طرف پایگاه های مردمی پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقّق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست.

پایگاه های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه های او در حکومت ایمان داشته باشند و در راه حمایت از آن حرکت کنند و مواضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تندبادها با استواری و قدرت بایستند.

امام سجّاد (علیه السلام) این امکانات را نداشت و به علّت آگاهی نداشتن مردم چنین شکایت می فرمود: «پروردگارا! در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنهایی خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم.» امام (علیه السلام)، از جنبه انقلابی، به صورتی که مستقیماً عهدهدار آن گردد، کناره

جویی فرمود و به این بسنده کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که در این مورد برپای میخیزند.

به طور کلی وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می کرد، شکل کار سیاسی او را محدود و مشخّص می ساخت.

پیشوایان معصوم با وجود توطئه هایی که دشمنان، علیه آنها می نمودند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند، پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزشهای آن به گونهای کامل ایفا می کردند و هر وقت انحراف شدّت می یافت و از خطر فروافتادن در ورطه نابودی بیم می داد، پیشوایان (علیهم السلام) بر ضدّ آن حوادث تدبیرهای لازم میاندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار میآمد و رهبریهای منحرف به حکم بی کفایتی از درمان آن ناتوان می شد، امامان به نشان دادن راه حلّ و حفظ امّت از خطرهایی که مردم را تهدید می کرد مبادرت می فرمودند.

دستگیری از درماندگان

یکی از خدمات ارزشمند امام سجّاد (علیه السلام)، رسیدگی به درماندگان، یتیمان، تهیدستان و بردگان بوده است.

روایت شده است که آن حضرت، هزینه زندگی صد خانواده تهیدست را عهدهدار بود.

گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می رسید، گذران معیشت می کردند، امّا آورنده غذا را نمی شناختند.

پس از در گذشت علی بن الحسین (علیه السلام) متوجّه شدند که آن شخص، امام زین العابدین (علیه السلام) بوده است.

او شبانه به صورت ناشناس، انبان نان و مواد غذایی را خود به دوش میکشید و به در خانه فقیران و بینوایان می برد و می فرمود: صدقه پنهانی آتش

خشم خدا را خاموش می سازد.

اهل مدینه می گفتند: ما صدقه پنهانی را هنگامی از دست دادیم که علی بن الحسین در گذشت.

او در طول سالها به قدری انبان حاوی آرد و دیگر مواد غذایی را به دوش کشیده و به در خانه فقیران برده بود که شانه اش پینه بسته بود، به طوری که پس از شهادت او، هنگام غسل دادن جنازه اش، جلب توجّه می کرد.

علی بن طاووس در کتاب اقبالالاعمال، ضمن بیان اعمال ماه رمضان مینویسد: علی بن الحسین (علیه السلام) شب آخر ماه رمضان، بیست نفر برده را آزاد می کرد و می فرمود: «دوست دارم خداوند ببیند که من در دنیا بردگان خود را آزاد می کنم، بلکه مرا در روز رستاخیز از آتش دوزخ آزاد سازد.» او هیچ خدمتکاری را بیش از یک سال نگه نمی داشت، وقتی که برده ای را در اوّل یا وسط سال به خانه می آورد، شب عید فطر او را آزاد می ساخت.

بردگان سیاه پوست را میخرید و آنان را در مراسم حجّ، به عرفات می آورد و آن گاه به سوی مشعر کوچ می کرد، آنان را آزاد می کرد و جوایز مالی به آنان می داد.

تا آنجا که در شهر مدینه گروه عظیمی از بندگان و کنیزان، آزاد شده آن حضرت بودند و آنان هم بعد از آزادی، پیوند معنوی خود را با امام (علیه السلام) قطع نمی کردند.

اینک توجّه خوانندگان عزیز این کتاب را به مطالعه چهل حدیث از سخنان دلپذیر آن حضرت جلب می کنم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ السَّجّادُ (علیه السلام):

۱ مقام رضا

الرِّضا بِمَكرُوهِ الْقَضاءِ أَرْفَعُ دَرَجاتِ الْيقينِ.

خشنودی از پیشامدهای ناخوشایند، بلندترین درجه یقین است.

۲ کرامت نفس

مَنْ كرُمَتْ عَلَيهِ نَفْسُهُ هانَتْ عَلَيهِ الدُّنْيا.

هر که کرامت و بزرگواری نفس داشته باشد، دنیا را پَست انگارد.

۳ دنیا مایه ارزش نیست

أَعْظَمُ النّاسِ خَطَرًا مَنْ لَمْ یرَ الدُّنْیا خَطَرًا لِنَفْسِهِ.

پرارزشترین مردم کسی است که دنیا را مایه ارزش خود نداند.

۴ پرهیز از دروغ

إِتَّقُوا الْکذْبَ الصَّغیرَ مِنْهُ وَ الْکبیرَ فی کلِّ جِدٍّ وَ هَزْل فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذا کذَبَ فی الصَّغیرِ إِجْتَرَءَ عَلَی الْکبیرِ.

از دروغ کوچک و بزرگ در هر جدّی و شوخی ای بپرهیزید، زیرا چون کسی دروغ کوچک گفت بر دروغ بزرگ نیز جرأت پیدا می کند.

۵ خود نگهداری

أَلْخَیرُ کلُّهُ صِیانَهُ الْإِنْسانِ نَفْسَهُ.

تمام خیر آن است که انسان خود را نگهدارد.

۶ همنشینان ناشایسته

إِیاک وَ مُصاحَبَهَ الْکذّابِ، فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَهِ السَّرابِ یقَرِّبُ لَک البَعیدَ وَ یبَعِّدُ لَک الْقَریبَ.

وَ إِیاک وَ مُصاحَبَهَ الْفاسِقِ فَإِنَّهُ بایعَک بِأُکلَه أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذلِک.

وَ إِیاک وَ مُصاحَبَهَ الْبَخیلِ فَإِنَّهُ یخْذُلُک فی مالِهِ أَحْوَجَ ما تَکونُ إِلَیهِ.

وَ إِیاک وَ مُصاحَبَهَ الْأَحْمَقِ، فَإِنَّهُ یریدُ أَنْ ینْفَعَک فَیضُرُّک.

وَ إِیاک وَ مُصاحَبَهَ الْقاطِعِ لِرَحِمِهِ، فَإِنّی وَجَدْتُهُ مَلْعُونًا فی کتابِاللّهِ.

۱ مبادا با دروغگو همنشین شوی که او چون سراب است، دور را به تو نزدیک کند و نزدیک را به تو دور نماید.

۲ مبادا با فاسق و بدکار همنشین شوی که تو را به یک لقمه و یا کمتر بفروشد.

۳ مبادا همنشین بخیل شوی که او در نهایتِ نیازت بدو، تو را واگذارد.

۴ مبادا با احمق رفیق شوی که چون خواهد سودت رساند، زیانت میزند.

۵ مبادا با آن که از خویشان خود می برد، مصاحبت کنی که من او را در قرآن ملعون یافتم.

۷ ترک سخن بی فایده و دوری از جدل

إِنَّ الْمَعْرِفَهَ وَ کمالَ دینِ الْمُسْلِمِ تَرْکهُ الْکلامَ فیما لا یعْنیهِ وَ قِلَّهُ مِرائِهِ وَ حِلْمُهُ وَ صَبْرُهُ وَ حُسْنُ خُلْقِهِ.

معرفت و کمال دیانت مسلمان، ترک کلام بیفایده و کم جدل کردن، و حلم و صبر و خوشخویی اوست.

۸ محاسبه نفس و توجّه به معاد

إِبْنَ آدَمَ! إِنَّک لا تَزالُ بِخَیر ما کانَ لَک واعِظٌ مِنْ نَفْسِک، وَ ما کانَتِ الْمحاسَبَهُ مِنْ هَمِّک، وَ ما کانَ الْخَوْفُ لَک شِعارًا وَ الْحَذَرُ لَک دِثارًا.

إِبْنَ آدَمَ! إِنَّک مَیتٌ وَ مَبْعُوثُ وَ مَوْقُوفٌ بَینَ یدَی اللّهِ جَلَّ وَ عَزَّ، فَأَعِدَّ لَهُ جَوابًا.

ای فرزند آدم! به راستی که تو پیوسته رو به خیری، تا خودت را پند دهی و حساب خودت را برسی و ترس از خدا را روپوش و پرهیز را زیرپوش خود سازی.

ای فرزند آدم! تو خواهی مرد و برانگیخته خواهی شد و در حضور خداوند عزّ و جَلّ قرار خواهی گرفت، پس برای او جوابی را آماده کن.

۹ نتایج دعا

أَلْمُؤْمِنُ مِنْ دُعائِهِ عَلی ثَلاث: إِمّا أَنْ یدَّخَرَ لَهُ وَ إِمّا أَنْ یعَجَّلَ لَهُ وَ إِمّا أَنْ یدْفِعَ عَنْهُ بَلاءً یریدُ أَنْ یصیبَهُ.

مؤمن از دعایش سه نتیجه می گیرد: ۱ یا برایش ذخیره گردد، ۲ یا در دنیا برآورده شود، ۳ یا بلایی را که خواست به او برسد، از او بگرداند.

۱۰ مبغوضیت گدای بخیل

إِنَّ اللّهَ لَیبْغِضُ الْبَخیلَ السّائِلَ الْمُخلِفَ.

به راستی که خداوند، گدای بخیلی را که سوگند میخورد دشمن دارد.

۱۱ اسباب نجات

ثَلاثٌ مُنْجِیاتٌ لِلْمُؤْمِنِ: کفُّ لِسانِهِ عَنِ النّاسِ وَ اغْتِیابِهِمْ.

وَ اشْتِغالُهُ نَفْسَهُ بِما يَنْفَعُهُ لِاخِرَتِهِ وَ دُنْياهُ وَ طُولُ الْبُكاءِ عَلى خَطيئَتِهِ.

سه چيز سبب نجات مؤمن است: ۱ بازداشتن زبان از غيبت مردم، ۲ مشغول كردن خودش به آنچه كه براى آخرت و دنيايش سود دهد، ۳ و گريستن طولانى بر گناهش.

۱۲ به سوى بهشت

مَنِ اشْتاقَ إِلى الْجَنَّةِ سارَعَ إِلَى الْخَيراتِ وَ سَلا عَنِ الشَّهَواتِ وَ مَنْ أَشْفَقَ مِنَ النّارِ بادَرَ بِالتَّوْبَةِ إِلَى اللّهِ مِنْ ذُنُوبِهِ وَ راجَعَ عَنِ الْمَحارِمِ.

هر كه مشتاق بهشت است به حسنات شتابد و از شهوات دورى گزيند، هر كه از دوزخ ترسد براى توبه از گناهانش به درگاه خدا پيشى گيرد و از حرامها برگردد.

۱۳ ثواب نگاه

نَظَرُ الْمُؤْمِنِ فى وَجْهِ أَخيهِ الْمُؤْمِنِ لِلْمَوَدَّةِ وَ الْمَحَبَّةِ لَهُ عِبادَةٌ.

نگاه مهرآميز مؤمن به چهره برادر مؤمنش و محبّت به او عبادت است.

۱۴ پارسايى و دعا

ما مِنْ شَىء أَحَبُّ إِلَى اللّهِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ مِنْ عِفَّةِ بَطْن وَ فَرْج وَ ما مِنْ شَىء أَحَبُّ إِلَى اللّهِ مِنْ أَنْ يسْأَلَ.

چيزى نزد خدا، پس از معرفت او، محبوبتر از پارسايى شكم و شهوت نيست، و چيزى نزد خدا محبوبتر از درخواست كردن از او نيست.

۱۵ پذيرش عذر ديگران

إِنْ شَتَمَكَ رَجُلٌ عَنْ يمينِكَ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلى يسارِكَ وَ اعْتَذَرَ إِلَيكَ فَاقْبَلْ عُذْرَهُ.

اگر مردى از طرف راستت به تو دشنام داد و سپس به سوى چپت گرديد و از تو عذرخواهى نمود، عذرش را بپذير.

۱۶ حقّ خدا بر بنده

فَأَمّا حَقُّ اللّهِ الْأَكبَرِ فَإِنَّكَ تَعْبُدُهُ لا يشْرِكَ بِهِ شَيئًا فَإِذا فَعَلْتَ ذلِكَ بِإِخْلاص جَعَلَ لَكَ عَلى نَفْسِهِ أَنْ يكفِيكَ أَمْرَ الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ يحْفَظَ لَكَ ما تُحِبُّ مِنْها.

حقّ خداوند بزرگ این است که او را بپرستی و چیزی را شریکش ندانی و چون از روی اخلاص این کار را کردی، خدا بر عهده گرفته که کار دنیا و آخرت تو را کفایت کند و آنچه از او بخواهی برایت نگهدارد.

۱۷ حقّ پدر بر فرزند

وَ أَمّا حَقُّ أَبیک فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُک وَ أَنَّک فَرْعُهُ وَ أَنَّک لَوْلاهُ لَمْ تَکنْ، فَمَهْما رَأَیتَ فی نَفْسِک مِمّا تُعْجِبُک فَاعْلَمْ أَنَّ أَباک أَصْلُ النِّعْمَهِ عَلَیک فیهِ وَ احْمَدِ اللّهَ وَ اشْکرْهُ عَلی قَدْرِ ذلِک.

و امّا حقّ پدرت را باید بدانی که او اصل و ریشه توست و تو شاخه او هستی، و بدانی که اگر او نبود تو نبودی، پس هر زمانی در خود چیزی دیدی که خوشت آمد بدان که [از پدرت داری] زیرا اساس نعمت و خوشی تو، پدرت می باشد، و خدا را سپاس بگزار و به همان اندازه شکر کن.

۱۸ تقدّم طاعت خدا بر هر چیز

قَدِّمُوا أَمْرَ اللّهِ وَ طاعَتَهُ وَ طاعَهَ مَنْ أَوْجَبَ اللّهُ طاعَتَهُ بَینَ یدَی الْأُمُورِ کلِّها.

طاعت خدا و طاعت هر که را خدا واجب کرده بر همه چیز مقدّم بدارید.

۱۹ حقّ مادر بر فرزند

فَحَقُّ أُمِّک فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّها حَمَلَتْک حَیثُ لا یحْمِلُ أَحَدٌ وَ أَطْعَمَتْک مِنْ ثَمَرَهِ قَلْبِها ما لا یطْعِمُ أَحَدٌ أَحَدًا.

وَ أَنَّها وَقَتْک بِسَمْعِها وَ بَصَرِها وَ یدِها وَ رِجْلِها وَ شَعْرِها وَ بَشَرِها وَ جَمیعِ جَوارِحِها مُسْتَبْشِرَهً بِذلِک، فَرِحَهً، مُوبِلَهً مُحْتَمِلَهً لِما فیهِ مَکرُوهُها وَ أَلَمُها وَ ثِقْلُها وَ غَمُّها حَتّی دَفَعَتْها عَنْک یدُالْقُدْرَهِ وَ أَخْرَجَتْک إِلَی الْأَرْضِ فَرَضِیتْ أنْ تَشْبَعَ وَ تَجُوعَ هِی وَ تَکسُوَک وَ تَعْری وَ تَرْوِیک وَ تَظْمَأَ وَ تُظِلَّک وَ تَضْحی وَ تُنَعِّمَک بِبُؤْسِها وَ تُلَذِّذَک بِالنَّوْمِ بِأَرَقِها وَ کانَ بَطْنُها لَک وِعاءً وَ حِجْرُها لَک حِواءً وَ ثَدْیها لَک سِقاءً، وَ نَفْسُها لَک وِقاءً، تُباشِرُ حَرَّ الدُّنْیا وَ بَرْدَها لَک وَ دُونَک، فَتَشْکرْها عَلی قَدْرِ ذلِک وَ لا تَقْدِرُ عَلَیهِ إِلّا بِعَوْنِ اللّهِ وَ تَوْفیقِهِ.

و امّا حقّ مادرت این است که بدانی او تو را در شکم خود حمل کرده که احدی کسی را آن گونه حمل نکند، و از میوه دلش به تو خورانیده که کسی از آن به دیگری نخوراند، و اوست که تو را با گوش و چشم و دست و پا و مو و همه اعضایش نگهداری کرده و بدین فداکاری شاداب و شادمان و مواظب بوده و هر ناگواری و درد و سنگینی و غمی را تحمّل کرده تا [توانسته] دست قدرت [مکروهات] را از تو دفع نموده و تو را از آنها رهانده و به روی زمین کشانده و باز هم خوش بوده که

تو سیر باشی و او گرسنه، و تو جامه پوشی و او برهنه باشد، تو را سیراب کند و خود تشنه بماند، تو را در سایه بدارد و خود زیر آفتاب باشد و با سختی کشیدن تو را به نعمت رساند، و با بیخوابی خود، تو را به خواب کند، شکمش ظرف وجود تو بوده و دامنش آسایشگاه تو و پستانش مشک آب تو و جانش فدای تو و به خاطر تو، و به حساب تو، گرم و سرد روزگار را چشیده است.

به این اندازه قدرش را بدانی و این را نتوانی مگر به یاری و توفیق خدا.

۲۰ ترغیب به علم

لَوْ یعْلَمُ النّاسُ ما فی طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَلَبُوهُ وَ لَوْ بِسَفْك الْمُهَجِ وَ خَوْضِ اللُّجَجِ.

اگر مردم بدانند که در طلب علم چه فایده ای است، آن را میطلبند اگر چه با ریختن خون دل و فرو رفتن در گردابها باشد.

۲۱ ارزش مجالس صالحان

مَجالِسُ الصّالِحینَ داعِیةٌ إِلَی الصَّلاحِ وَ آدابُ الْعُلَماءِ زِیادَهٌ فِی الْعَقلِ.

مجلسهای شایستگان، دعوت کننده به سوی شایستگی است و آداب دانشمندان، فزونی در خرد است.

۲۲ گناهانی که مانع اجابت دعایند

أَلـذُّنُوبُ الَّتی تَرُدُّ الـدُّعاءَ: سُوءُ النِّیـهِ، وَ خُبْـثُ السَّریرَهِ، وَ النِّفـاقُ مَـعَ الإِخْوانِ، وَ تَرْك التَّصْـدیقِ بِالْإِجـابَهِ، وَ تَـأخیرُ الصَّلَـواتِ المَفْرُوضَهِ حَتّی تَذْهَبَ أَوْقاتُها، وَ تَرْك التَّقَرُّبِ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ بِالْبِّرِ وَ الصَّدَقَهِ، وَ اسْتِعْمالُ الْبَذاءِ وَ الْفُحْشِ فِی الْقَوْلِ.

گناهانی که دعا را ردّ می کنند، عبارتند از:

۱ نیت بد،

۲ ناپاکی باطن،

۳ نفاق با برادران،

۴ عدم اعتقاد به اجابت دعا،

۵ تأخیر نمازهای واجب از وقت خودش،

۶ ترک تقرّب به خداوند عزّوجلّ به وسیله ترک احسان و صدقه،

۷ ناسزاگویی و بدزبانی.

۲۳ تارکان جاودانگی

عَجَبًا کلَّ الْعَجَبِ لِمَنْ عَمِلَ لِدارِ الْفَناءِ وَ تَرَکَ دارَ الْبَقاءِ. شگفتا! از کسی که کار می کند برای دنیای فانی و ترک می کند سرای جاودانی را!

۲۴ نتیجه اتّهام

مَنْ رَمَی النّاسَ بِما فیهِمْ رَمَوْهُ بِما لَیسَ فیهِ.

هر که مردم را به چیزی که در آنهاست متّهم کند، او را به آنچه که در او نیست متَّهم کنند.

۲۵ دنیا وسیله است، نه هدف

ما تَعِبَ أَوْلِیاءُ اللّهِ فِی الدُّنْیا لِلدُّنْیا، بَلْ تَعِبُوا فِی الدُّنْیا لِلْآخِرَهِ.

اولیای خدا در دنیا برای دنیا رنج نمی کشند، بلکه در دنیا برای آخرت رنج میکشند.

۲۶ به خدا پناه می برم!

أَللّهُمَّ إِنّی أَعُوذُ بِکَ مِنْ هَیجانِ الْحِرْصِ وَ سَوْرَهِ الْغَضَبِ وَ غَلَبَهِ الْحَسَدِ ... وَ سُوءِ الْوِلایهِ لِمَنْ تَحْتَ أَیدینا.

خدایا! به تو پناه می برم از طغیان حرص و تندی خشم و غلبه حسد ... و سرپرستی بد برای زیر دستانمان.

۲۷ پرهیز از گناهکاران، ظالمان و فاسقان

إِیاکُمْ وَ صُحْبَهَ الْعاصینَ، وَ مَعُونَهَ الظّالِمینَ وَ مُجاوَرَهَ الْفاسِقینَ، إِحْذَرُوا فِتْنَتَهُمْ، وَ تَباعَدُوا مِنْ ساحَتِهِمْ.

از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران و نزدیکی با فاسقان بپرهیزید.

از فتنه هایشان برحذر باشید و از درگاهشان دوری گزینید.

۲۸ نتیجه مخالفت با اولیاء الله

وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ خالَفَ أَوْلِیاءَ اللّهِ وَ دانَ بِغَیرِ دینِ اللّهِ، وَ اسْتَبَدَّ بِأَمْرِهِ دُونَ أَمْرِ وَلِی اللّهِ، فی نار تَلْتَهِبُ.

بدانید هر که با اولیای خدا مخالفت کند، و به غیر از دین خدا، دین دیگری را پیروی نماید و به رأی خویش استبداد ورزد، نه

به فرمان ولِی خدا، در آتشی فروزان درافتد.

۲۹ توجّه به قدرت و قرب خدا

خَفِ اللّهَ تَعالی لِقُدْرَتِهِ عَلَیك وَ اسْتَحْی مِنْهُ لِقُرْبِهِ مِنْک.

از خدای متعال به خاطر قدرتش بر تو بترس، و به خاطر نزدیکیش به تو، از او شرم و حیا داشته باش.

۳۰ پرهیز از دشمنی و توجّه به دوستی

لا تُعادِینَّ أَحَدًا وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا یضُرُّك، وَ لا تَزْهَدَنَّ فی صِداقَهِ أَحَد وَ إِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لا ینْفَعُک ...

حتماً با هیچ کس دشمنی نکن، هر چند گمان کنی که او به تو زیان نرساند، و حتماً دوستی هیچ کس را ترک نکن هر چند گمان کنی که او سودی به تو نرساند ...

۳۱ بهترین میوه شنوایی

لِکلِّ شَیء فاکهَهٌ وَ فاکهَهُ السَّمْعِ الْکلامُ الْحَسَنُ.

برای هر چیزی میوهای است و میوه شنوایی، کلام نیکوست.

۳۲ فایده سکوت

کفُّ الْاَذی رَفْضُ الْبَذاءِ، وَ اسْتَعِنْ عَلَی الْکلامِ بِالسُّکوتِ، فَإِنَّ لِلْقَوْلِ حالاتٌ تَضُرُّ، فَاْحذَرِ الْاَحمَقَ.

جلوگیری از آزار، ترک کلام قبیح است، و در سخن گفتن از سکوت کمک بخواه، زیرا برای سخن، حالاتی است که زیان می زند، بنابراین از سخن احمق برحذر باش.

۳۳ راستگویی و وفا

خَیرُ مَفاتیحِ الْاُمُورِ الصِّدْقُ، وَ خَیرُ خَواتیمِها الْوَفاءُ.

بهترین کلید گشایش کارها، راستگویی، و بهترین مُهرِ پایانی آن وفاداری است.

۳۴ غیبت

إِیاك وَ الْغیبَهَ فَإِنَّها إِدامُ کلابِ النّارِ.

از غیبت کردن بپرهیز، زیرا که خورش سگهای جهنّم است.

۳۵ کریم و لئیم

أَلْکریمُ یبْتَهِجُ بِفَضْلِهِ، وَ اللَّئیمُ یفْتَخِرُ بِمِلْکِهِ.

کریم و بخشنده به بخشش خویش خوشحال است و لئیم و پست به دارایی اش مفتخر است.

۳۶ پاداش احسان

مَنْ کسا مُؤْمِنًا کساهُ اللّهُ مِنَ الثِّیابِ الْخُضْرِ.

هر که مؤمنی را بپوشاند، خداوند به او از جامه های سبز بهشتی بپوشاند.

۳۷ اخلاق مؤمن

مِنْ أَخلاقِ الْمُؤْمِنِ أَلْاِنْفاقُ عَلی قَدْرِ الْاِقْتارِ، وَ التَّوَسُّعُ عَلَی قَدْرِ التَّوَسُّعِ، وَ إِنْصافُ النّاسِ، وَ إِبْتِداؤُهُ إِیاهُمْ بِالسَّلامِ عَلَیهِمْ.

از اخلاق مؤمن، انفاق به قدر تنگدستی، و توسعه در بخشش به قدر توسعه، و انصاف دادن به مردم، و پیشی گرفتن سلام بر مردم است.

۳۸ درباره عافیت

إِنّی لَأَکرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ یعافی فِی الدُّنْیا فَلا یصیبُهُ شَیءٌ مِنَ الْمَصائِبِ.

من برای کسی نمی پسندم که در دنیا عافیت داشته باشد و هیچ مصیبتی به او نرسد.

۳۹ ثواب و عقاب زودرس

إِنَّ أَسْرَعَ الْخَیرِ ثَوابًا الْبِرُّ، وَ أَسْرَعُ الشَّرِّ عُقُوبَةً الْبَغْی.

به راستی که ثواب نیکوکاری، زودتر از هر کار خیری خواهد رسید، و عقوبت ستمگری، زودتر از هر بدی دامنگیر آدمی شود.

۴۰ دعا، سپر بلا

إِنَّ الدُّعاءَ لَیرُدُّ الْبَلاءَ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِبْرامًا.

أَلدُّعاءُ يدْفَعُ الْبَلاءَ النّازِلَ وَ ما لَمْ ينْزِلْ.

به راستی که دعا، بلا را برگرداند، آن هم بلای حتمی را.

دعا بلایی را که نازل شده و آنچه را نازل نشده دفع کند.

امام محمّد باقر (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام محمّد باقر (علیه السلام)

حضرت امام محمّد باقر (علیه السلام) اوّل ماه رجب، یا سوم صفر سال ۵۷ هجری قمری در مدینه متولّد گردید.

پدر بزرگوارش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام)، و مادر مکرّمه اش، فاطمه معروف به «امّ عبدالله» دختر امام حسن مجتبی می باشد.

از این رو، آن حضرت از ناحیه پدر و مادر به بنی هاشم منسوب است.

شهادت امام باقر (علیه السلام) در روز دوشنبه ۷ ذیحجّه سال ۱۱۴ هجری قمری در ۵۷ سالگی، به دستور هشام بن عبدالملک خلیفه اموی، به وسیله خوراندن سمّ، اتّفاق افتاد و مزار شریفش در مدینه در قبرستان بقیع می باشد.

آن حضرت یکی از اطفال اسیر فاجعه کربلا می باشد که در آن وقت سه سال و شش ماه و ده روز از سنّ مبارکش گذشته بود.

حضرت باقر (علیه السلام) به علم و دانش و فضیلت و تقوا معروف بود و پیوسته مرجع حلّ مشکلات علمی مسلمانان به شمار میرفت.

وجود امام محمّد باقر (علیه السلام) مقدّمهای بود برای اقدام به وظایف دگرگون سازی امّت.

زیرا مردم، او را نشانه های فرزند کسانی میشناختند که جان خود را فدا کردند تا موج انحراف که نزدیک بود نشانه های اسلام را از میان ببرد متوقّف گردد.

آنان از این رو قربانی شدند تا مسلمانان بدانند که حکامی که به نام اسلام حکومت می کنند، از تطبیق اسلام با واقعیت آن به اندازهای دورند که مفاهیم کتاب خدا و سنّت رسول اکرم (صلی

الله علیه و آله و سلم) در یک طرف قرار دارد و آن حاکمان منحرف در طرف دیگر.

امام باقر (علیه السلام) بر آن شد تا انحراف حاکمان و دوری آنان از حقایق اسلام را به مردم بفهماند و برای مسلمانان آشکار سازد که چنان اموری تحقّق یافته است.

هشام بن عبدالملک خلیفه نابکار اموی وقتی به امام (علیه السلام) اشارت می کند و می پرسد که این شخص کیست؟ به او می گویند او کسی است که مردم کوفه شیفته و مفتون اویند.

این شخص، امام عراق است.

در موسم حجّ، از عراق و خراسان و دیگر شهرها، هزاران مسلمان از او فتوا می خواستند و از هر باب از معارف اسلام از او می پرسیدند.

این امر اندازه نفوذ وسیع او را در قلوب توده های مردم نشان می داد.

از سوی فقیهان بزرگ که وابسته به حوزه های فکری و علمی بودند، مسائل دشوار در محضر او مطرح می شد و گفتگوهای بسیار با امام به عمل میآمد، از او پاسخ می خواستند تا امام را در تنگنا قرار دهند و در مقابل مردم او را به خاموشی وادارند، ولی آن حضرت با پاسخهای قانعکننده و مستدلّ و محکم خود آنان را به اعجاب وا می داشت.

حوزه علمی او برای صدها دانشمند و محدّث که تربیت کرده بود پایگاهی مهّم به شمار میآمد.

جابر جعفی گوید: «ابوجعفر هفتاد هزار حدیث برای من روایت کرد.» و محمّد بن مسلم گوید: «هر مسئله که در نظرم دشوار می نمود از ابوجعفر (علیه السلام) می پرسیدم تا جایی که سی هزار حدیث از او سؤال کردم.» امام باقر (علیه السلام) شیعیان خود را چنین وصف می کند: «همانا شیعه ما، شیعه علی، با دست و دل

گشاده و از سر گشاده دستی و بی ریایی از ما طرفداری می کنند و برای زنده نگاهداشتن دین، متّحد و پشتیبان ما هستند.

اگر خشمگین گردند، ستم نمی کنند و اگر خرسند باشند از اندازه نمی گذرند.

برای آن کس که همسایه آنان باشد برکت دارند و با هر کس که با آنان مخالف باشد طریق مسالمت پیش می گیرند.

و شیعه ما اطاعت خدا می کند.»

امام باقر (علیه السلام) و خلفای جور

امام باقر (علیه السلام) با پنج خلیفه از خلفای بنی امیه معاصر بود که عبارتند از:

۱ ولید بن عبدالملک

۲ سلیمان بن عبدالملک

۳ عمر بن عبدالعزیز

۴ یزید بن عبدالملک

۵ هشام بن عبدالملک.

و همه آنان جز عمر بن عبدالعزیز در ستمگری و استبداد و خودکامگی دست کمی از نیاکان خود نداشتند و پیوسته برای امام باقر (علیه السلام) مشکلاتی فراهم می نمودند.

ولی در عین حال، او از طریق تعلیم و تربیت، جنبشی علمی به وجود آورد و مقدّمات تأسیس یک مرکز علمی اسلامی را در دوران امامت خود پیریزی کرد که در زمان فرزند بزرگوارش امام جعفر صادق (علیه السلام) به نتیجه کامل رسید.

روش کار پیشوایان ما به ویژه امام سجّاد و امام باقر (علیهم السلام) که در اوضاع فشار و خفقان به سر می بردند به شیوه مخفی و زیرزمینی بود، شیوهای که موجب می شد کسی از کارهای آنان مطّلع نشود.

همین کارهای پنهانی، گاهی که آشکار می شد، خلفا را سخت عصبانی می نمود در نتیجه، وسایل تبعید و زندانی آنها فراهم می شد.

سرانجام، امام باقر (علیه السلام) که پیوسته مورد خشم و غضب خلیفه وقت، هشام بن عبدالملک بود، به وسیله ایادی او مسموم شد و در سال ۱۱۴ هجری به شهادت رسید.

جنازه آن بزرگوار، کنار قبر پدر بزرگوارش، در قبرستان بقیع،

به خاک سپرده شد.

فضل و دانش امام باقر (علیه السلام)

امام محمّدباقر (علیه السلام) در دوران امامت خود، به نشر و پخش معارف دین به ویژه فقه و احکام اسلامی پرداخت و ضمن حلّ مشکلات علمی به تعلیم و تربیت شاگردانی فاضل و آگاه مانند: محمّدبن مسلم، زراره بن اعین، ابونصیر، هشام بن سالم و جابر بن یزید و حمران بن اعین و بُرید بن معاویه عجلی، همّت گماشت.

آن حضرت در فضل و فضیلت، زهد و تقوا، اخلاف و معاشرت، سر آمد بزرگان بنی هاشم در عصر خود بود.

آوازه علوم و دانش او چنان اطراف و اکناف پیچیده بود که ملقّب به باقرالعلوم؛ یعنی شکافنده دانشها گردید.

یکی از علمای بزرگ سنّی به نام ابن حجر هیتمی درباره او مینویسد: «محمّد باقر به اندازهای گنجهای پنهان معارف و دانشها را آشکار ساخته، حقایق احکام و حکمتها و لطایف دانشها را بیان نموده که جز بر عناصر بی بصیرت یا بد سیرت پوشیده نیست و از همین جاست که وی را شکافنده دانش و جامع علوم و برافروزنده پرچم دانش خوانده اند.» عبدالله بن عطا یکی از شخصیتهای علمی زمان امام، می گوید: «من هرگز دانشمندان اسلام را در هیچ محفل و مجمعی به اندازه محفل محمّد بن علی (علیه السلام) از نظر علمی حقیر و کوچک ندیدم.» امام باقر (علیه السلام) در سخنان خود، اغلب به آیات قرآن کریم استناد می نموده و از کلام خدا شاهد می آورده و فرموده است: «هر مطلبی را گفتم، از من بپرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معرّفی کنم.»

امام و مسابقه تیراندازی

هشام بن عبدالملک تصمیم گرفت امام باقر را به مسابقه تیراندازی فرا خواند تا به واسطه شکست

او در مسابقه، امام را در نظر مردم حقیر و کوچک جلوه دهد! به همین جهت پیش از ورود امام (علیه السلام) به قصر خلافت، عدّه ای از درباریان را واداشت نشانهای نصب کرده مشغول تیراندازی گردند.

امام باقر وارد مجلس شد و اندکی نشست.

ناگهان هشام رو به امام کرد و گفت: آیا مایلید در مسابقه تیراندازی شرکت نمایید؟ حضرت فرمود: من دیگر پیر شده ام و وقت تیراندازیم گذشته است، مرا معذور دار.

هشام که خیال می کرد فرصت خوبی به دست آورده و امام باقر را با شکست مواجه ساخته است، اصرار و پافشاری کرد و وی را سوگند داد و همزمان به یکی از بزرگان بنی امیه اشاره کرد که تیر و کمان خود را به آن حضرت بدهد.

امام (علیه السلام) دست برد و کمان را گرفت و تیری در چلّه کمان نهاد و نشانه گیری کرد و تیر را درست به قلبِ هدف زد! آن گاه تیر دوم را به کمان گذاشت و رها کرد و این بار تیر در چوبه تیر قبلی نشست و آن را شکافت! تیر سوم نیز به تیر دوم اصابت کرد و به همین ترتیب نُه تیر پرتاب نمود که هر کدام به چوبه تیرِ قبلی خورد!این عمل شگفت انگیز، حاضران را به شدّت تحت تأثیر قرار داده، اعجاب و تحسین همه را برانگیخت.

هشام که حسابهایش غلط از آب درآمده و نقشه اش نقش بر آب شده بود، سخت تحت تأثیر قرار گرفت و بی اختیار گفت: آفرین بر تو ای اباجعفر! تو سر آمد تیراندازان عرب و عجم هستی، چگونه می گفتی پیر شده ام؟! آن گاه سر به زیر افکند و لحظهای به

فکر فرو رفت.

سپس امام باقر و فرزنـد برومنـدش امام صادق (علیه السـلام) را در جایگاه مخصوص کنار خود جای داد و فوق العاده تجلیل و احترام کرد و رو به امام کرد و گفت: قریش از پرتو وجود تو شایسته سروری بر عرب و عجم است.

این تیراندازی را چه کسی به تو یاد داده است و در چه مدّتی آن را فرا گرفته ای؟ حضرت فرمود: میدانی که اهل مدینه به این کار عادت دارند، من نیز در ایام جوانی مدّتی به این کار سرگرم بودم ولی بعد آن را رها کردم، امروز چون تو اصـرار کردی ناگزیر پذیرفتم.

هشام گفت: آیا جعفر نیز ماننـد تو در تیرانـدازی مهارت دارد؟ امام فرمود: ما خانـدان، اکمال دین و اتمام نعمت را که در آیه «أَلْیوْمَ أکمَلْتُ لَکمْ دینَکمْ» آمده از یکدیگر به ارث می بریم و هرگز زمین از چنین افرادی خالی نمی ماند.

اینک در میان سـخنان اخلاقی و تربیتی آن امام معصوم، چهل حـدیث برگزیـده راکه هر کدام رهنمودی پربها در جهت تعالی اخلاق و نزدیک شدنِ به خداست به جویندگانِ مکتبِ آن امامِ هُمام تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإِمامُ الْباقِرُ (علیه السلام):

۱ نافرجام و خوش انجام

فَلَرُبَّ حَریص عَلی أَمْر مِنْ أُمُورِ الدُّنْیا قَدْ نالَهُ، فَلَمّا نالَهُ کانَ عَلَیهِ وَبالاً وَشَقِی بِهِ وَلَرُبَّ کارِه لِاَمْر مِنْأُمُورِالْاخِرَهِ قَدْنالَهُ فَسَعِدَبِهِ.

چه بسـا حریصـی بر امری از امور دنیا دست یافته و چون بـدان رسیده باعث نافرجامی و بـدبختی او گردیـده است، و چه بسـا کسی که برای امری از امور آخرت کراهت داشته و بدان رسیده، ولی به وسیله آن سعادتمند گردیده است.

۲ بهترین فضیلت و برترین جهاد

لا فَضیلَهَ کالْجِهادِ، وَ لا جِهادَ کمُجاهَدَهِ الْهَوی.

فضیلتی چون جهاد نیست، و جهادی چون مبارزه با هوای نفس نیست.

۳ استقامت بزرگ

أُوصـیک بِخَمْس: إِنْ ظُلِمْتَ فَلا تَظْلِمْ وَ إِنْ خانُوک فَلا تَخُنْ، وَ إِنْ کـذِّبْتَ فَلا تَغْضَبْ، وَ إِنْ مُـدِحْتَ فَلا تَفْرَحْ وَ إِنْ ذُمِمْتَ فَلا

تَجْزَعْ.

تو را به پنج چیز سفارش می کنم: ۱ اگر مورد ستم واقع شدی ستم مکن، ۲ اگر به تو خیانت کردند، خیانت مکن، ۳ اگر تکذیب کردند، خشمگین مشو، ۴ اگر مدحت کنند، شاد مشو، ۵ و اگر نکوهشت کنند بی تابی مکن.

۴ پذیرش سخن پاک

خُذُوا الْکلِمَهَ الطَّیبَهَ مِمَّنْ قالَها وَ إنْ لَمْ یعْمَلْ بِها.

سخن طیب و پاکیزه را از هر که گفت بگیرید، اگرچه او خود، بدان عمل نکند.

۵ زیبایی حلمِ با علم

ماشیبَ شَیءٌ بِشَیء أَحْسَنَ مِنْ حِلْم بِعِلْم.

چیزی با چیزی نیامیزد که بهتر از حلم با علم باشد.

۶ کمالِ جامع انسانی

أَلْکمالُ کلُّ الْکمالِ أَلتَّفَقُّهُ فِی الدّینِ وَ الصَّبْرُ عَلَی النّائِبَهِ وَ تَقْدیرُ الْمَعیشَهِ.

همه کمال در سه چیز است: ۱ فهم عمیق در دین، ۲ صبر بر مصیبت و ناگواری، ۳ و اندازه گیری خرج زندگانی.

۷ سه خصلت نیکو

ثَلاثَهٌ مِنْ مَکارِمِ الدُّنْیا وَ الْاخِرَهِ: أَنْ تَعْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَک، وَ تَصِلَ مَنْ قَطَعَک، وَ تَحْلُمَ إذا جُهِلَ عَلَیک.

سه چیز از مکارم دنیا و آخرت است: ۱ گذشت کنی از کسی که به تو ستم کرده است، ۲ بپیوندی به کسی که از تو بریده است، ۳ و بردباری ورزی در وقتی که با تو به نادانی برخورد شود.

۸ اصرار در دعا

إنَّ اللّهَ کرِهَ إلْحاحَ النّاسِ بَعْضِهِمْ عَلی بَعْض فِی الْمَسْأَلَهِ وَ أَحَبَّ ذلِک لِنَفْسِهِ، إنَّ اللّهَ جَلَّ ذِکرُهُ یحِبُّ أَنْ یسْأَلَ وَ یطْلَبَ ما عِنْدَهُ.

خدا را بد آید که مردم در خواهش از یکدیگر اصرار ورزند، ولی اصرار را در سؤال از خودش دوست دارد، همانا خداوند که یادش بزرگ است دوست دارد که از او سؤال شود و آنچه نزد اوست طلب گردد.

۹ فضیلت عالم بر عابد

عالِمٌ يَنْتَفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعینَ أَلْفَ عابِد.

دانشمندی که از علمش استفاده شود، از هفتاد هزار عابد بهتر است.

۱۰ دو خصلت عالم

لا یکونُ الْعَبْدُ عالِمًا حَتّی لا یکونَ حاسِدًا لِمَنْ فَوْقَهُ وَ لا مُحَقِّرًا لِمَنْ دُونَهُ.

هیچ بنده ای عالم نباشد تا این که به بالا دست خود حسد نبرد و زیر دست خود را خوار نشمارد.

۱۱ سه پاداش

مَنْ صَدَقَ لِسانُهُ زَکا عَمَلُهُ، وَ مَنْ حَسُنَتْ نِیتُهُ زیدَ فی رِزْقِهِ، وَ مَنْ حَسُنَ بِرُّهُ بِأَهْلِهِ زیدَ فی عُمْرِهِ.

هر که زبانش راست است کردارش پاک است، و هر که خوش نیت است روزیاش فزون است، و هر که با اهلش نیکی می کند به عمرش افزوده شود.

۱۲ پرهیز از کسالت

إِیاك وَ الْکَسَلَ وَ الضَّجْرَ فَإِنَّهُما مِفْتاحُ کلِّ شَرٍّ، مَنْ کسِلَ لَمْ یؤَدِّ حَقًّا وَ مَنْ ضَجِرَ لَمْ یصْبِرْ عَلی حَقٍّ.

از کسالت و تنگدلی بپرهیز که این دو کلید هر بدی باشند، هر که کسالت ورزد حقّی را نپردازد، و هر که تنگدل شود بر حقّ شکیبا نَبُوَد.

۱۳ بدترین حسرت در روز قیامت

إِنَّ أَشَدَّ النّاسِ حَسْرَةً یوْمَ الْقِیمَهِ عَبْدٌ وَصَفَ عَدْلاً ثُمَّ خالَفَهُ إِلی غَیرِهِ.

پر حسرتترین مردم در روز قیامت، بنده ای است که عدلی را وصف کند و خودش خلاف آن را عمل کند.

۱۴ نتایج صله رحم

صِلَهُ الْأَرْحامِ تُزَکی الْأَعْمالَ وَ تُنمی الْأَمْوالَ وَ تَدْفَعُ الْبَلْوی وَ تُیسِّرُ الْحِسابَ وَ تُنْسِیءُ فِی الْأَجَلِ.

صله ارحام، اعمال را پاکیزه گرداند و اموال را بیفزاید و بلا را بگرداند و حساب را آسان کند و اجل را به تأخیر اندازد.

۱۵ نیکو گفتاری با دیگران

قُولُوا لِلنّاسِ أَحْسَنَ ما تُحِبُّونَ أَنْ يقالَ لَكمْ.

به مردم بگوييد بهتر از آن چيزى كه خواهيد به شما بگويند.

۱۶ هديه الهى

إِنَّ اللّهَ يتَعَهَّدُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلاءِ كما يتَعَهَّدُ الْغائِبُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيهِ وَ يحْميهِ عَنِ الدُّنْيا كما يحْمِى الطَّبيبُ الْمَريضَ.

همانا خداوند بنده مؤمنش را با بلا مورد لطف قرار دهد، چنان كه سفر كرده اى براى خانواده خود هديه بفرستد، و او را از دنيا پرهيز دهد، چنان كه طبيب مريض را پرهيز دهد.

۱۷ راستگويى و اداى امانت

عَلَيكمْ بِالْوَرَعِ وَ الْاِجْتَهادِ وَ صِدْقِ الْحَديثِ وَ أَداءِ الْأَمانَهِ إِلى مَنِ ائْتَمَنَكمْ عَلَيها بَرًّا كانَ أَوْ فاجِرًا، فَلَوْ أَنَّ قاتِلَ عَلِى بْنِ أَبى طالِب عَلَيهِ السَّلامُ إِئْتَمَنَنى عَلى أَمانَه لَأَدَّيتُها إِلَيهِ.

بر شما باد پارسايى و كوشش و راستگويى و پرداخت امانت به كسى كه شما را امين بر آن دانسته، نيك باشد يابد.

و اگر قاتل على بن ابيطالب (عليه السلام) به من امانتى سپرد، هر آينه آن را به او برخواهم گرداند.

۱۸ تعريف غيبت و بهتان

مِنَ الْغيبَهِ أَنْ تَقُولَ فى أَخيك ما سَتَرَهُ اللّهُ عَلَيهِ، وَ أَنَّ الْبُهْتانَ أَنْ تَقُولَ فى أَخيك ما لَيسَ فيهِ.

غيبت آن است كه درباره برادرت چيزى را بگويى كه خداوند بر او پوشيده و مستور داشته است.

و بهتان آن است كه عيبى را كه در برادرت نيست به او ببندى.

۱۹ دشنامگو، مبغوض خداست

إِنَّ اللّهَ يبْغِضُ الْفاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ.

خداوند، دشنامگوى بى‌آبرو را دشمن دارد.

۲۰ نشانه هاى تواضع

أَلتَّواضُعُ أَلرِّضا بِالْمَجْلِسِ دُونَ شَرَفِهِ، وَ أَنْ تُسَلِّمَ عَلى مَنْ لَقيتَ وَ أَنْ تَتْرُك الْمِراءَ وَ إِنْ كنْتَ مُحِقًّا.

تواضع و فروتنی آن است که (آدمی) به نشستن در آنجا که فروتر از شأن اوست راضی باشد، و این که به هر کس رسیدی سلام کنی، و جدال را وانهی گرچه بر حقّ باشی.

۲۱ پاکدامنی، بهترین عبادت

أَفْضَلُ الْعِبادَهِ عِفَّهُ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ.

بالاترین عبادت، عفّت شکم و شهوت است.

۲۲ نشانه شیعه واقعی

ما شیعَتُنا إِلاّ مَنِ اتَّقَی اللّهَ وَ أَطاعَهُ.

شیعه ما نیست، مگر آن که تقوای الهی داشته باشد و خدا را فرمان بَرَد.

۲۳ ریشه گناه، نشناختن خداست

ما عَرَفَ اللّهَ مَنْ عَصاهُ.

خدا را نشناخته آن که نافرمانیاش کند.

۲۴ عقل، بهترین مخلوق الهی

لَمّا خَلَقَ اللّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ.

ثُمَّ قالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قالَ: وَ عِزَّتی وَ جَلالی ما خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَی مِنْک وَ لا أَکمَلْتُک إِلاّ فیمَنْ أُحِبُّ، أَما إِنّی إِیاک آمُرُ وَ إِیاک أَنْهی وَ إِیاک أُعاقِبُ وَ إِیاک أُثیبُ.

چون خداوند، عقل را آفرید از او بازپرسی کرد، به او گفت: پیش آی! پیش آمد.

گفت: بازگرد.

بازگشت.

فرمود: به عزّت و جلالم سوگند، مخلوقی را که از تو به پیشم محبوبتر باشد نیافریدم.

و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم.

همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجّه توست.

۲۵ بر اساس عقل

إِنَّما یداقُّ اللّهُ الْعِبادَ فِی الْحِسابِ یوْمَ الْقِیمَهِ عَلی قَدْرِ ما آتاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِی الدُّنْیا.

خداوند در روز قیامت در حساب بندگانش، به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، دقّت و باریک بینی می کند.

۲۶ مزدِ معلّم و متعلّم

إِنَّ الَّذی یعَلِّمُ الْعِلْمَ مِنْکمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَ لَهُ الْفَضْلُ عَلَیهِ، فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمَلَهِ الْعِلْمِ وَ عَلِّمُوهُ إِخْوانَکمْ کما عَلَّمَکمُوهُ الْعُلَماءُ.

آن که از شما به دیگری علم آموزد مزد او به مقدار مزد دانشجوست و از او هم بیشتر.

از دانشمندان دانش فرا گیرید و آن را به برادران دینی خود بیاموزید، چنان که دانشمندان به شما آموختند.

۲۷ گناهِ فتوا دهنده بی دانش

مَنْ أَفْتَی النّاسَ بِغَیرِ عِلْم وَ لا هُدًی لَعَنَتْهُ مَلائِکهُ الرَّحْمَهِ وَ مَلائِکهُ الْعَذابِ وَ لَحِقَهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُتْیاهُ.

هر که بدون علم و هدایت به مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت کنند و گناه آن که به فتوایش عمل کند دامنگیرش شود.

۲۸ عالمان دوزخی

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِیباهِی بِهِ الْعُلَماءَ، أَوْ یمارِی بِهِ السُّفَهاءَ أَوْ یصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النّاسِ إِلَیهِ فَلْیتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النّارِ إِنَّ الرِّئاسَهَ لاتَصْلُحُ إِلاّ

لِأَهْلِها.

هر که علم و دانش را جوید برای آن که بر علما ببالد یا با سفها بستیزد یا مردم را متوجّه خود کند، باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد؛ همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست.

۲۹ سرنگونان جهنّمی

فی قَوْلِ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ «فَکبْکبُوا فیها هُمْ وَ الْغاوُنَ» قالَ: هُمْ قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلاً بِأَلْسِنَتِهِمْ ثُمَّ خالَفُوهُ إِلی غَیرِهِ.

درباره آیه شریفه «فَكُبْكِبُوا فيها هُمْ وَ الْغاوُنَ»؛ یعنی: «اینها و گمراهان در دوزخ سرنگون گردند.»، فرمود: ایشان گروهی باشند که عدالت را به زبان بستایند، امّا در عمل با آن مخالفت ورزند!

۳۰ غیر خدا را تکیهگاه نگیرید

لا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ وَلیجَةً فَلا تَكونُوا مُؤْمِنینَ فَإِنَّ كلَّ سَبَب وَنَسَب وَقَرابَه وَوَلیجَه وَ بِدْعَه وَشُبْهَه مُنْقَطِعٌ إِلاّ ما أَثْبَتَهُ الْقُرآنُ.

غیر خدا را برای خود تکیهگاه و محرم راز مگیرید که در آن صورت مؤمن نیستید، زیرا هر وسیله و پیوند و خویشی و محرم راز و هر گونه بدعت و شبهتی، نزد خدا، بریده و بیاثر است جز آنچه را که قرآن، اثبات کرده است. [و آن ایمان و عمل صالح است.]

۳۱ نشانه های فقیهِ پارسا

إِنَّ الْفَقیهَ حَقَّ الْفقیهِ أَلزّاهِدُ فِی الدُّنْیا، أَلرّاغِبُ فِی الاْخِرَهِ أَلْمُتَمَسِّك بِسُنَّهِ النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم).

فقیه حقیقی، زاهد در دنیا، مایل به آخرت و چنگ زننده به سنّت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

۳۲ شوخی بدون فحش

إِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ یحِبُّ الْمُلاعِبَ فِی الْجَماعَهِ بِلا رَفَث.

خدای عزّوَجلّ آن کس را که میان جمعی شوخی و خوشمزگی کند دوست دارد، در صورتی که فحشی در میان نباشد.

۳۳ عذاب زودرسِ سه خصلت

ثَلاثُ خِصال لا یمُوتُ صاحِبُهُنَّ أَبَدًا حَتّی یری وَ بالَهُنَّ: أَلْبَغْی، وَ قَطیعَهُ الرَّحِمِ وَ الْیمینُ الْكاذِبَهُ یبارِزُ اللّهَ بِها.

سه خصلت است که مرتکبشان نمیرد تا وبالشان را بیند: ستمکاری و از خویشان بریدن و قسم دروغ که نبرد با خداست.

۳۴ مطلوبِ خدا

ما مِنْ شَیء أَفْضَلُ عِنْدَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ أَنْ یسْأَلَ وَ یطْلَبَ مِمّا عِنْدَهُ.

چیزی نزد خداوند عزَّوجَلّ بهتر از این نیست که از او درخواست شود و از آنچه نزد اوست خواسته شود.

۳۵ پافشاری در دعا

وَ اللّهِ لا يلِحُّ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ عَلَى اللّهِ عَزَّوَجَلَّ فى حاجَتِهِ إلاّ قَضاها لَهُ.

به خدا سوگند هیچ بنده ای در دعا پافشاری و اصرار به درگاه خدای عزّوجلّ نکند، جز این که حاجتش را برآورد.

۳۶ دعا کردن در سحر

إنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ يحِبُّ مِنْ عِبادِهِ الْمُؤْمِنينَ كلَّ عَبْدٍ دَعّاء فَعَلَيكمْ بِالدُّعاءِ فِى السَّحَرِ إلى طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإنَّها ساعَةٌ تُفْتَحُ فيها أَبْوابُ السَّماءِ، وَ تُقْسَمُ فيهَا الْأَرْزاقُ، وَ تُقْضى فيهَا الْحَوائِجُ الْعِظامُ.

همانا خداوند عزّوجلّ از میان بندگان مؤمنش آن بنده ای را دوست دارد که بسیار دعا کند، پس بر شما باد دعا در هنگام سحر تا طلوع آفتاب، زیرا آن ساعتی است که درهای آسمان در آن هنگام بازگردد و روزیها در آن تقسیم گردد و حاجتهای بزرگ برآورده شود.

۳۷ دعا برای دیگران

أَوْشَك دَعْوَةً وَ أَسْرَعُ إجابَةً دُعاءُ الْمَرْءِ لِأَخيهِ بِظَهْرِ الْغَيبِ.

دعایی که بیشتر امید اجابت آن می رود و زودتر به اجابت می رسد، دعا برای برادر دینی است در پشت سرِ او.

۳۸ چشمهایی که نمیگریند

كلُّ عَين باكيهٌ يوْمَ الْقِيمهِ غَيرُ ثَلاث: عَين سَهِرَتْ فى سَبيلِ اللّهِ وَ عَين فاضَتْ مِنْ خَشْيهِ اللّهِ، وَ عَينِ غُضَّتْ عَنْ مَحارِمِ اللّهِ.

هر چشمی روز قیامت گریان است، جز سه چشم: ۱ چشمی که در راه خدا شب را بیدار باشد، ۲ چشمی که از ترس خدا گریان شود، ۳ و چشمی که از محرّمات الهی بسته شود.

۳۹ حریص همچون کرم ابریشم

مَثَلُ الْحَريصِ عَلَى الدُّنْيا مَثَلُ دُودَهِ الْقَزِّ، كلَّما ازْدادَتْ مِنَ الْقَزِّ عَلى نَفْسِها لَفًّا كانَ أَبْعَدَ لَها مِنَ الْخُرُوجِ حَتّى تَمُوتَ غَمًّا.

شخص حریص به دنیا، مانند کرم ابریشم است که هر چه بیشتر ابریشم بر خود میپیچد راه بیرون شدنش دورتر و بسته تر میگردد، تا این که از غم و اندوه بمیرد.

۴۰ دو رویی و دو زبانی

بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يكونُ ذاوَجْهَينِ وَ ذالِسانَينِ، يطْرى أَخاهُ شاهِدًا وَ يأْكلُهُ غائِبًا، إنْ أُعْطِى حَسَدَهُ وَ إنابْتُلِى خَذَلَهُ.

بد بنده ای است آن بنده ای که دو رو و دو زبان باشد، در حضورِ برادرش او را ستایش کند، و در پشت سر، او را بخورد! اگر دارا شود بر او حسد برد و اگر گرفتار شود، دست از یاری او بردارد.

امام جعفر صادق (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام جعفر صادق (علیه السلام)

امام صادق (علیه السلام) در روز ۱۷ ربیع الاوّل سال ۸۳ هجری قمری در مدینه متولّد گردید.

پدر گرامی آن حضرت، امام محمّد باقر (علیه السلام) و مادر ارجمندش امّ فروه، دختر قاسم بن محمّد بن ابی بکر می باشد.

نام شریفش جعفر ولقب معروفش صادق و کنیه اش ابوعبداللّه می باشد.

شهادت آن حضرت در ۲۵ شوّال سال ۱۴۸ هجری قمری، در ۶۵ سالگی، به دستور منصور دوانیقی، خلیفه ستمگر عبّاسی، به وسیله سمّی که به آن بزرگوار خوراندند، در شهر مدینه اتّفاق افتاد، و محلّ دفنش در قبرستان بقیع است.

برنامه امام صادق (علیه السلام)

امام جعفر صادق (علیه السلام) تلاش و کوشش خود را با مساعی علمی سخت کوشانه آغاز و حوزه فکری و ثمربخش خویش را که بزرگان فقها و متفکران از آن بیرون آمدند، در صفوف امّت، افتتاح کرد، و با تربیت شاگردانی دانشمند، ذخیرهعلمی بزرگی برای امّت برجای گذاشت.

بعضی از شاگردان نامی آن بزرگوار عبارتند از: هشام بن حکم و مؤمن الطّاق و محمّد بن مسلم و زراره بن اعین و غیر آنان که هر یک چهره های درخشانی از تربیت شدگان مکتب آن حضرتند.

حرکت علمی او آن سان گسترش یافت که سراسر مناطق اسلامی را دربر گرفت و مردم از علم او چیزها می گفتند و شهرتش در همه شهرها پیچیده بود.

جاحظ در مورد امام صادق (علیه السلام) گوید: «امام صادق چشمه های دانش و حکمت را در روی زمین شکافت و برای مردم درهایی از دانش گشود که پیش از او معهود نبود و جهان از دانش وی سرشار گردید.» هدف امام صادق (علیه السلام) از گسترش برنامه فرهنگی، چاره جهل امّت و تقویت عقیده به مکتب اسلام و نیز ایستادگی

در برابر امواج کفرآمیز و شبهه های گمراه کننده و حلّ مشکلات ناشی از انحراف حکومت بود.

تلاش آن حضرت از طرفی مقابله با امواج ناشناخته و فاسد اوضاع سیاسی عهد امویان و عبّاسیان بود که انحرافات عقیدتی آن، بیشتر معلولِ ترجمه کتابهای یونانی و فارسی و هندی و پدید آمدن گروه های خطرناک از جمله غُلات و زندیقان و جاعلان حدیث و اهل رأی و متصوفّه بود که زمینه های مساعد رشد انحراف را به وجود آورده بودند.

امام (علیه السلام) در برابر تمامی آنها ایستادگی کرد و در سطح علمی، با همه مشاجره و مباحثه کرد و خطّ افکارشان را برای ملّت اسلام افشا نمود و از طرف دیگر، با تلاشهای خستگی ناپذیر، مفاهیم عقیدتی و احکام شریعت را منتشر ساخت و آگاهی علمی را پراکند و توده های عظیم دانشمندان را به منظور آموزش مسلمانان مجهّز ساخت.

امام صادق (علیه السلام) مسجد پیامبر را در مدینه محلّ تدریس خویش قرار داد و مردم دسته دسته از دور و نزدیک به آنجا می شتافتند و سؤالات گوناگون خود را مطرح و جواب لازم را دریافت می نمودند.

از جمله استفاده کنندگان از محضر آن بزرگوار، مالک بن انس و ابوحنیفه و محمّد بن حسن شیبانی و سفیان ثوری و ابن عیینه و یحیی بن سعید و ایوب سجستانی و شعبه بن حجّاج و عبدالملک جریح و دیگران بودند.

امام صادق (علیه السلام) به پیروان خود فرمان داد که به حاکم منحرف پناه نبرند و از داد و ستد و همکاری با او خودداری کنند و به اصحاب و دوستان خود سفارش می کرد که در هر کار، مخفیانه عمل کنند و تقیه را رعایت نمایند

و در هر عملی که انجام میدهند توجّه کامل داشته باشند که دشمنان و مخالفانشان متوجّه آن نشوند.

آن حضرت مردم را بر آن می داشت تا در شورشی که زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) بر ضدّ دولت امویان کرده بود، پشتیبان زید باشند.

هنگامی که خبر قتل زید به او رسید بسیار ناراحت شد و اندوهی عمیق به او دست داد و از مال خود به خانواده هر یک از یاران زید که با او در آن واقعه آسیب دیده بودند هزار دینار داد.

و نیز هنگامی که جنبش بنی الحسن (علیه السلام) شکست خورد، امام را حزن و اندوه فرا گرفت و سخت بگریست و مردم را مسئول کوتاهی در برابر آن جنبش دانست.

با این حال، آن حضرت از در دست گرفتن حکومت خودداری فرمود و این کار را به وقتی موکول کرد که نقش دگرگون سازی امّت را ایفا کند و در مجرای افکار امّت تأثیر گذارد و انحرافهای گوناگونی را که واقعیت سیاسی و اجتماعی به وجود آورده بود تصحیح نماید، آن گاه در داخل امّت عهده‌دار تجدید بنا شود و امّت را آماده سازد تا در سطحی درآیند که بتوانند حکومتی را که خود می خواهند، تشکیل دهند.

امام صادق در نگاه دیگران

فقها و دانشمندانِ زمان امام صادق (علیه السلام) و همچنین عالمان بعد از او، همگی آن حضرت را به عظمت و برتری علمی و گستردگی دانش ستوده اند.

از آن جمله:

۱ ابوحنیفه، پیشوای مشهور فرقه حنفی، گفته است: «من دانشمندتر از جعفربن محمّد ندیده ام.» و نیز از او نقل شده که گفته است:

«لَوْ لا السَّنَتانِ لَهَلَكَ نُعمْانُ» یعنی اگر آن دو سال (شاگردی من نزد او) نبود،

نعمان هلاک می شد.

(اسم ابوحنیفه نعمان بن ثابت بوده است).

۲ مالک، پیشوای فرقه مالکی، گفته است: «مدّتی نزد جعفر بن محمّد رفت و آمد می کردم، او را همواره در یکی از سه حالت میدیدم: یا نماز میخواند یا روزه بود و یا قرآن تلاوت می کرد، و هرگز او را ندیدم که بدون وضو حدیث نقل کند.»

۳ ابن حجر هیتمی گفته است: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزدِ مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و بزرگترین پیشوایان (فقه و حدیث) مانند: یحیی بن سعید، ابن جریح، مالک، سفیان ثوری، سفیان بن عُیینَه، ابوحنیفه، شعبه و ایوب سبحستانی از او نقل روایت کرده اند.»

۴ ابوبحر جاحظ گوید: «جعفربن محمّد کسی است که علم و دانش او جهان را پرکرده است و گفته میشود که ابوحنیفه و سفیان ثوری از شاگردان اوست، و شاگردی این دو تن در اثبات عظمت علمی او کافی است.»

۵ ابن خلّکان مورّخ مشهور نوشته است: «او یکی از امامانِ دوازده گانه در مذهبِ امامیه، و از بزرگانِ خاندانِ پیامبر است که به علّت راستی و درستی گفتار، وی را صادق میخواندند.

فضل و بزرگواری او مشهورتر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد.

ابوموسی جابر بن حیان طرطوسی شاگرد او بود.

جابر کتابی شامل هزار ورق تألیف کرد که تعلیمات جعفر صادق را دربرداشت و حاوی پانصد رساله بود.» ۶ شیخ مفید مینویسد: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزد مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و از هیچ یک از افراد خاندان او، به اندازه او علوم و دانش نقل نشده است.»

توفیق فرهنگی در پرتو آشفتگی سیاسی

زمـان امـام صـادق (علیه السـلام)، زمـانِ تزلزل حکومت بنی امیه و فزونی قـدرت بنی عبّاس بود و این دو گروه مـدّتی در حال کشمکش و مبارزه با یکدیگر بودند.

از زمان هشام بن عبـدالملک، تبلیغات و مبارزات سیاسـی عبّاسـیان آغاز گردیـد و در سال ۱۲۹ وارد مرحله مبارزه مسلّحانه و عملیات نظامی گردید و سرانجام در سال ۱۳۲ به پیروزی رسید.

بنی امیه در این مدّت، گرفتار مشکلات سیاسی فراوان بودند، لذا فرصت فشار و اختناق نسبت به شیعیان را نداشتند.

عبّاسـیان نیز چون از دستیابی به قدرت در پوشـش شـعار طرفداری از خاندان پیامبر و گرفتن انتقام خون آنان عمل می کردند، فشاری از طرف آنان مطرح نبود.

از ایـن رو، این دوران، دوران آرامش و آزادی نسـبی امـام صـادق (علیه السـلام) و شـیعیان بـود و آن حضـرت از این فرصـت استفاده کرده و تلاش فرهنگی وسیعی را آغاز کرد.

او آن قـدر فقه و دانش اهل بیت را گسترش داد و زمینه ترویج احکام و بسط کلام شـیعی را فراهم ساخت که مذهب شـیعه به نام او به عنوان مذهب جعفری شهرت یافت.

امـام صـادق (علیه السـلام) با تمام جریانهای فکری و عقیـدتی آن روز برخورد کرده و موضوع اسـلام و تشـیع را در برابر آنها روشن ساخته و برتری بینش اسلام شیعی را ثابت کرده است.

امام صادق (علیه السـلام) هر یک از شاگردان خود را در رشته ای که با ذوق و قریحه او سازگار بود، تشویق و تعلیم می نمود و در نتیجه، هر کدام از آنها در یک یا دو رشته از علوم مانند: حدیث، تفسیر، فقه و کلام، تخصّص پیدا می کردند.

هشام بن سالم می گوید: روزی با گروهی از

یاران امام صادق (علیه السلام) در محضر آن حضرت نشسته بودیم.

مردی شامی اجازه ورود خواست و پس از کسب اجازه، وارد مجلس شد.

امام فرمود: بنشین.

آن گاه پرسید: چه می خواهی؟ مرد شامی گفت: شنیده ام شما به تمام سؤالات و مشکلات مردم پاسخ می گویید، آمده ام با شما بحث و مناظره کنم! امام فرمود: در چه موضوعی؟ شامی گفت: درباره کیفیت قرائت قرآن.

امام رو به حمران کرده فرمود: حمران! جواب این شخص با توست.

مرد شامی گفت: من می خواهم با شما بحث کنم، نه با حمران! امام فرمود: اگر حمران را محکوم کردی، مرا محکوم کردهای!مرد شامی ناگزیر با حمران وارد بحث شد، هر چه شامی پرسید، پاسخ قاطع و مستدلّی از حمران شنید، به طوری که سرانجام از ادامه بحث فرو ماند و سخت ناراحت و خسته شد!امام فرمود: حمران را چگونه دیدی؟ مرد شامی گفت: راستی حمران خیلی زبردست است، هر چه پرسیدم به نحو شایستهای پاسخ داد! آن گاه مرد شامی گفت: می خواهم درباره لغت و ادبیات عرب با شما بحث کنم.

امام رو به ابان بن تغلب کرد و فرمود: با او مناظره کن.

ابان نیز راه هر گونه گریز را به روی او بست و وی را محکوم ساخت.

مرد شامی گفت: می خواهم درباره فقه با شما مناظره کنم!امام به زراره فرمود: با او مناظره کن.

زراره هم با او به بحث پرداخت و به سرعت او را به بن بست کشاند!شامی گفت: می خواهم درباره کلام با شما مناظره کنم!امام به مؤمن الطّاق دستور داد با او به مناظره بپردازد.

طولی نکشید که شامی از مؤمن الطّاق نیز شکست خورد!به همین ترتیب وقتی که شامی درخواست مناظره درباره استطاعت

برانجام خیر و شرّ، توحید و امامت نمود، امام به ترتیب به حمزه طیار، هشام بن سالم و هشام بن حکم دستور داد با وی به مناظره بپردازند و هر سه با دلائل قاطع و منطق کوبنده، شامی را محکوم ساختند.

با مشاهده این صحنه هیجان انگیز، از خوشحالی، خنده ای بر لبان امام نقش بست.

اینک از میان سخنانِ فراوانِ آن اسوه علم و فضیلت، چهل حدیث برگزیده به دانش طلبان و فضیلت خواهان تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ الصّادِقٌ (علیه السلام):

۱ محاسبه روزانه نفس

حَقٌّ عَلی کلِّ مُسْلِم یعْرِفُنا أَنْ یعْرِضَ عَمَلَهُ فی کلِّ یوْم وَ لَیلَه عَلی نَفْسِهِ فَیکونَ مُحاسِبَ نَفْسِهِ، فَإِنْ رَأی حَسَنَهً اسْتَزادَ مِنها، وَ إِنْ رَأی سَیئَهً اسْتَغْفَرَ مِنْها لِئَلّا یخْزی یوْمَ الْقِیمَهِ.

بر هر مسلمانی که ما را بشناسد سزاوار است که در هر شبانه روز عملش را بر خود عرضه دارد و خود حسابگر خویش باشد، اگر حسنه دید بر آن بیفزاید، و اگر گناه دید از آن آمرزش خواهد تا این که روز قیامت رسوا نشود.

۲ استقامت

لَوْ أَنَّ شیعَتَنا اسْتَقامُوا لَصافَحَتْهُمُ الْمَلائِکهُ وَ لَأَظَلَّهُمُ الْغَمامُ وَ لَأَشْرَقُوا نَهارًا وَ لَأَکلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَ لَما سَأَلُوا اللّهَ شَیئًا إِلّا أَعْطاهُمْ.

اگر شیعیان ما استقامت میورزیدند، هر آینه فرشتگان با آنها دست می دادند و ابر بر آنها سایه میانداخت و در روز میدرخشیدند و از فراسر و زیر پای خود روزی میخوردند و چیزی از خدا نمی خواستند، مگر این که به آنها می داد.

۳ مفاسدِ نیرنگ و حسادت

مَنْ غَشَّ أَخاهُ وَ حَقَّرَهُ وَ ناواهُ جَعَلَ اللّهُ النّارَ مَأْواهُ.

وَ مَنْ حَسَدَ مُؤْمِنًا إِنْماثَ الْایمانُ فی قَلْبِهِ کما ینْماثُ الْمِلْحُ.

هر که با برادرش نیرنگ ورزد و او را کوچک شمارد و با او در افتد، خداوند آتش را جایگاهش گرداند، و هر که بر مؤمنی حسد برد، ایمان در دلش آب شود، چنان که نمک در آب حلّ شود.

۴ پارسایی، کوشش و کمک به مؤمنان

لاـ تَـذْهَبَنَّ بِکمُ الْمَـذاهِبُ فَوَ اللّهِ لاـ تُنالُ وِلایتُنا إِلاّ بِالْوَرَعِ وَ الْإِجْتِهادِ فِی الـدُّنْیا وَ مُواساهِ الْإِخْوانِ فِی اللّهِ، وَ لَیسَ مِنْ شیعَتِنا مَنْ یظْلِمُ النّاسَ.

مسلکها و مذهبها شما را نبرند، به خدا سوگند به ولایت ما نتوان رسید جز با پارسایی و کوشش در دنیا، و یاری دادن برادران برای خدا.

و کسی که به مردم ستم کند، شیعه ما نیست.

۵ نتیجه اعتماد به خدا

مَنْ یثِقْ بِاللّهِ یکفِهِ ما أَهَمَّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْیاهُ وَ آخِرَتِهِ وَ یحْفَظْ لَهُ ما غابَ عَنْهُ، وَ قَدْ عَجَزَ مَنْ لَمْ یعِدَّ لِکلِّ بَلاء صَبْرًا وَ لِکلِّ نِعْمَه شُکرًا وَ لِکلِّ عُسْر یسْرًا.

هر که به خدا اعتماد ورزد، خدا مهمِّ دنیا و آخرتش را کفایت کند و هر چه از او غایب است برایش حفظ کند.

درمانده و ناتوان است هر که برای هر بلا صبری، و برای هر نعمت شکری، و برای هر دشواری آسانی ای ندارد.

۶ دستورهای اخلاق عملی

صِلْ مَنْ قَطَعَک، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَک، وَ أَحْسِنْ إِلی مَنْ أَساءَ إِلَیک وَ سَلِّمْ عَلی مَنْ سَبَّک.

وَ أَنْصِفْ مَنْ خاصَمَک، وَ اعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَک کما أَنَّک تُحِبُّ أَنْ یعْفی عَنْک، فَاعْتَبِرْ بِعَفْوِ اللّهِ عَنْک.

أَلا تَری أَنَّ شَمْسَهُ أَشْرَقَتْ عَلَی الْأَبْرارِ وَ الْفُجّارِ.

وَ أَنَّ مَطَرَهُ ینْزِلُ عَلَی الصّالِحینَ وَ الْخاطِئینَ.

با کسی که از تو بریده بپیوند، و به آن که از تو دریغ کرده بخشش کن، و با کسی که به تو بدی کرده نیکی کن.

و به کسی که به تو دشنام داده سلام کن.

و با کسی که به تو دشمنی ورزیده انصاف ورز.

و کسی که تو را ستم ورزیده عفو کن، همچنان که دوست داری که از تو گذشت شود.

به عفو خدا از خودت عبرت گیر، آیا نبینی که آفتابش بر نیکان و بدان هر دو میتابد و بارانش بر شایستگان و ناشایستگان

میبارد؟!

۷ آهسته

!وَ اخْفِضِ الصَّوْتَ، إِنَّ رَبَّک الَّذی یعْلَمُ ما تُسِرُّونَ وَ ما تُعْلِنُونَ، قَدْ عَلِمَ ما تُریدُونَ قَبْلَ أَنْ تَسْأَلُوهُ.

صدایت را فرودآر، زیرا خدایی که نهان و آشکار را میداند سؤال ناکرده میداند که شما چه می خواهید.

۸ بهشت و جهنّم، خیر و شرّ واقعی

أَلْخَیرُ کلُّهُ أَمامُـک، وَ إِنَّ الشَّرَّ کلَّهُ أَمامُک، وَ لَنْ تَرَی الْخَیرَ وَ الشَّرَّ إِلاّ بَعْـدَ الاْخِرَه، لِاَنَّ اللّهَ جَلَّ وَ عَزَّ جَعَلَ الْخَیرَ کلَّهُ فِی الْجَنَّهِ وَ الشَّرَّ کلَّهُ فِی النّارِ، لِاَنَّهُما الْباقیانِ.

تمام خیر در برابر تو و تمام شرّ نیز در برابر توست.

و خیر و شرّ را نبینی، مگر بعد از آخرت، زیرا که خداوند عزّوجلّ تمام خیر را در بهشت و تمام شرّ را در دوزخ قرار داده، زیرا که این دواند که باقیند.

۹ جلوه و چهره اسلام

أَلْاِسْـلامُ عُرْیانٌ فَلِباسُهُ الْحَیاءُ وَ زینَتُهُ الْوَقارُ وَ مُرُوءَتُهُ الْعَمَلُ الصّالِحُ وَ عِمادُهُ الْوَرَعُ وَ لِکلِّ شَیء أَساسٌ وَ أَساسُ الْاِسْلامِ حُبُّنا أَهْلَ الْبَیتِ.

اسلام، برهنه است، لباسش حیا و زیورش وقار و جوانمردی اش عمل صالح و ستونش پارسایی می باشد.

و برای هر چیزی پایه ای است و پایه اسلام دوستی، ما اهل بیت است.

۱۰ عمل برای آخرت

إِعْمَلِ الْیوْمَ فِی الدُّنْیا بِما تَرْجُوا بِهِ الْفَوْزَ فِی الاْخِرَه.

امروز در دنیا کاری کن که به وسیله آن امیدِ کامیابی در آخرت را داری.

۱۱ پاداش یاری دوستان اهل بیت

لا یبْقی أَحَدٌ مِمَّنْ أَعانَ مُؤْمِنًا مِنْ أَوْلِیائِنا بِکلِمَه إِلاّ أَدْخَلَهُ اللّهُ الْجَنَّهَ بِغَیرِ حِساب.

در روز قیـامت کسـی نمانـد که یـک کلمه به مؤمنی از دوسـتان ما کمک کرده باشـد، جز این که خداونـد او را بی حساب به

بهشت داخل گرداند.

۱۲ پرهیز از ریا و جدال و دشمنی

إِیاکَ وَ الْمُراءَ فَإِنَّهُ یحْبِطُ عَمَلَکَ وَ إِیاکَ وَ الْجِدالَ فَإِنَّهُ یوبِقُکَ وَ إِیاکَ وَ کثْرَهَ الْخُصُوماتِ فَإِنَّها تُبْعِدُکَ مِنَ اللّهِ.

از ریاکاری بپرهیز که عملت را از بین برد و از جدال بپرهیز که هلاکت گرداند.

و از خصومتها و دشمنیها بپرهیز که تو را از خدا دور کند.

۱۳ پاکیزگی روح، ابزار تشخیص مؤمن

إِذا أَرادَ اللّهُ بِعَبْد خَیرًا طَیبَ رُوحَهُ فَلا یسْمَعُ مَعْرُوفًا إِلاّ عَرَفَهُ وَ لا مُنْکرًا إِلاّ أَنْکرَهُ، ثُمَّ قَذَفَ اللّهُ فی قَلْبِهِ کلِمَهً یجْمَعُ بِها أَمْرَهُ.

چون خدا خیر بنده ای را خواهد روحش را پاک گرداند، به طوری که هیچ معروفی به گوشش نرسد، مگر آن که آن را بفهمد و هیچ منکری را نشنود، جز آن که زشتش داند و سپس کلمه ای به دلش الهام کند که کارش را بدان فراهم آرد.

۱۴ درخواست عافیت از خدا

فَسْئَلُوا رَبَّکمُ الْعافِیهَ وَ عَلَیکمْ بِالدَّعَهِ وَ الْوَقارِ وَ السَّکینَهِ وَ الْحَیاءِ.

از پروردگارتان عافیت بخواهید و نرمش و وقار و آرامش حیا را حفظ کنید.

۱۵ نفسِ دعا، عمل است

أَکثِرُوا مِنَ الدُّعاءِ، فَإِنَّ اللّهَ یحِبُّ مِنْ عِبادِهِ الَّذینَ یدْعُونَهُ، وَ قَدْ وَعَدَ عِبادَهُ الْمُؤْمِنینَ الْإِسْتِجابَهَ وَ اللّهُ مُصَیرٌ دُعاءَ الْمُؤْمِنینَ یوْمَ الْقِیمَهِ لَهُمْ عَمَلًا یزیدُهُمْ بِهِ فِی الْجَنَّهِ.

زیاد دعا کنید، زیرا خداوند بندگان دعا کن خود را دوست دارد و به بندگان مؤمنش وعده اجابت داده است، وخداوند در روز قیامت دعای مؤمنان را از کردارشان محسوب دارد و ثوابش را با بهشت فزاید.

۱۶ دوستی بینوایان مسلمان

وَ عَلَیکمْ بِحُبِّ الْمَساکینِ الْمُسْلِمینَ، فَإِنَّ مَنْ حَقَّرَهُمْ وَ تَکبَّرَ عَلَیهِمْ فَقَدْ زَلَّ عَنْ دینِ اللّهِ وَ اللّهُ لَهُ حاقِرٌ ماقِتٌ وَ قَدْ قالَ أَبُونا رَسُولُ اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) «أَمَرَنی رَبّی بِحُبِّ الْمَساکینِ الْمُسْلِمینَ مِنْهُمْ».

بر شما باد به دوستی مستمندانِ مسلمان، زیرا هر کس آنان را کوچک بدارد و بر آنها تکبر ورزد، به راستی که از دین خدا

لغزیده و خدا کوچک کننده و زبون کننده اوست.

و پدر ما رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: «پروردگارم به من دستور داده است که مستمندانِ مسلمان را دوست بدارم.»

۱۷ ریشه کفر

إِیاکمْ أَنْ یحْسُدَ بَعْضُکمْ بَعْضًا فَإِنَّ الْکفْرَ أَصْلُهُ الْحَسَدُ.

از حسدورزی به یکدیگر بپرهیزید، زیرا ریشه کفر، حسد است.

۱۸ اعمال محبّت آور

ثَلاثٌ تُورِثُ الْمَحَبَّهَ: أَلدَّینُ وَ التَّواضُعُ وَ الْبَذْلُ. سه چیز است که محبّت آورد: قرض دادن و فروتنی و بخشش.

۱۹ اعمال دشمنی آور

ثَلاثَهٌ مَکسَبَهٌ لِلْبَغْضاءِ: أَلنِّفاقُ وَ الظُّلْمُ وَ الْعُجْبُ.

سه چیز است که دشمنی می آورد: دورویی، ستم و خودبینی.

۲۰ نشانه های سه کس

ثَلاثَهٌ لا تُعْرَفُ إِلاّ فی ثَلاثَهِ مَواطِنَ: لا یعْرَفُ الْحَلیمُ إِلاّ عِنْدَ الْغَضَبِ وَ لاَ الشُّجاعُ إِلاّ عِنْدَ الْحَرْبِ، وَ لا أَخٌ إِلاّ عِنْدَ الْحاجَهِ.

سه کسند که شناخته نشوند جز در سه جا: بردبار شناخته نشود جز به هنگام خشم، و شجاع شناخته نشود جز به وقت نبرد، و برادر و دوست شناخته نشود جز به وقت نیاز.

۲۱ نشانه های نفاق

ثَلاثٌ مَنْ کنَّ فیهِ فَهُوَ مُنافِقٌ وَ إِنْ صامَ وَ صَلّی: مَنْ إِذا حَدَّثَ کذَبَ، وَ إِذا وَعَدَ أَخْلَفَ.

وَ إِذَا ائْتُمِنَ خانَ.

سه چیز است در هر که باشد منافق است، اگر چه روزه بدارد و نماز بخواند: آن که چون سخن گوید دروغ گوید، و چون وعده کند خلاف ورزد و چون امینش دانند خیانت نماید.

۲۲ به سه کس اعتماد نکن!

لا تُشاوِرْ أَحْمَقَ، وَ لا تَسْتَعِنْ بِكَذّاب وَ لا تَثِقْ بِمَوَدَّهِ مُلُوك.

با احمق مشورت نكن، و از دروغگو يارى مجو، و به دوستى زمامداران اعتماد مكن.

۲۳ نشانه هاى سرورى و بزرگى

ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فيهِ كانَ سَيِّدًا: كَظْمُ الْغَيظِ وَ الْعَفْوُ عَنِ الْمُسيىءِ وَالصِّلَهُ بِالنَّفْسِ وَ الْمالِ.

سه چيز است كه در هر كه باشد آقا و سرور است: خشم فرو خوردن، گذشت از بدكردار، كمك و صله رحم با جان و مال.

۲۴ نشانه هاى بلاغت

ثَلاثَهٌ فيهِنَّ الْبَلاغَهُ: أَلتَّقَرُّبُ مِنْ مَعْنَى الْبُغْيهِ، وَ التَّبَعُّدُ مِنْ حَشْوِ الْكَلامِ، وَ الدَّلالَهُ بِالْقَليلِ عَلَى الْكَثيرِ.

سه چيز است كه در آن بلاغت و شيوايى است: معنى مقصود را رساندن، و از سخن بيهوده دورى جستن، و با لفظ كم، معنى بسيار را رساندن.

۲۵ نجات در سه چيز است

أَلنَّجاهُ فى ثَلاث: تُمْسِك عَلَيك لِسانَك، وَ يَسَعُك بَيتُك وَ تَنْدَمُ عَلى خَطيئَتِك.

نجات در سه چيز است.

زبانت را نگهدارى و در خانه ات بمانى! و بر خطايت پشيمان شوى.

۲۶ انس و صفا در سه چيز است

أَلْاُنْسُ فى ثَلاث: فِى الزَّوْجَهِ الْمُوافِقَهِ وَ الْوَلَدِ الْبارِّ وَ الصَّديقِ الْمُصافى.

انس در سه چيز است: زن موافق و فرزند نيكوكار و دوست خالص و با صفا.

۲۷ نشانه هاى كرم و بزرگوارى

ثَلاثَهٌ تَدُلُّ عَلى كَرَمِ الْمَرْءِ: حُسْنُ الْخُلْقِ، وَ كَظْمُ الْغَيظِ وَ غَضُّ الطَّرْفِ.

سه چيز است كه دليل بزرگوارى شخص است: خوشخويى، فرو بردن خشم، و فرو هشتن چشم.

۲۸ سه چيز، تباهى مى آورند

ثَلاثَةٌ تُكدِّرُ الْعَيشَ: السُّلْطانُ الْجائِرُ، وَ الْجارُ السَّوْءُ وَ الْمَرْأَةُ الْبَذِيه‏ُ.

سه كس زندگى را تيره كنند: زمامدار ستمگر، و همسايه بد، و زنِ بيشرم و بدزبان.

۲۹ حقّ و ناحقّ

مَنْ طَلَبَ ثَلاثَةً بِغَيرِ حَقّ حُرِمَ ثَلاثَةً بِحَقٍّ: مَنْ طَلَبَ الدُّنْيا بِغَيرِ حَقٍّ حُرِمَ الاْخِرَةَ بِحَقٍّ، وَ مَنْ طَلَبَ الرِّياسَةَ بِغَيرِ حَقٍّ حُرِمَ الطّاعَةَ لَهُ بِحَقٍّ وَ مَنْ طَلَبَ الْمالَ بِغَيرِ حَقٍّ حُرِمَ بَقاءَهُ لَهُ بِحَقٍّ. هر كه سه چيز را به ناحقّ خواهد از سه چيز به حقّ محروم گردد: ۱ هر كه دنيا را به ناحقّ خواهد از آخرتِ به حقّ محروم گردد، ۲ هر كه به نا حقّ رياست طلبد از طاعتِ به حقّ محروم گردد، ۳ هر كه به ناحقّ مالى را طلبد از ماندگارى به حقّ آن محروم گردد.

۳۰ پرهيز از سه چيز

إِنْ يسْلَمِ النّاسُ مِنْ ثَلاثَهِ أَشْياءَ كانَتْ سَلامَةً شامِلَةً: لِسانِ السَّوْءِ وَ يدِ السَّوْءِ وَ فِعْلِ السَّوْءِ.

اگر مردم از سه چيز در سلامت باشند، سلامت كامل خواهند داشت: زبان بد و دست بد و كاربد.

۳۱ كمال احسان به سه چيز

لا يتِمُّ الْمَعْرُوفُ إِلاّ بِثَلاثِ خِصال: تَعْجيلُهُ وَ تَقْليلُ كثيرِهِ وَ تَرْك الْإِمْتِنانِ بِهِ.

احسان و نيكى كامل نباشد، مگر با سه خصلت: شتاب در آن، كم شمردن بسيار آن، و منّت ننهادن بر آن.

۳۲ ايمان سودمند

مَنْ لَمْ تَكنْ فيهِ ثَلاثُ خِصال لَمْ ينْفَعْهُ الْإِيمانُ: حِلْمٌ يرُدُّ بِهِ جَهْلَ الْجاهِلِ، وَ وَرَعٌ يحْجُزُهُ عَنْ طَلَبِ الْمحارِمِ وَ خُلْقٌ يداری بِهِ النّاسَ.

هر كه سه خصلت در او نباشد، ايمان به او سودى نرساند: ۱ حلمى كه با آن، نادانى نادان را برطرف كند، ۲ پارسايى اى كه از طلبِ حرام بازش دارد، ۳ و اخلاقى كه به وسيله آن با مردم مدارا كند.

۳۳ درباره دانش

أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ تَزَينُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَ الْوَقارِ وَ تَواضَعُوا لِمَنْ تُعَلِّمُونَهُ الْعِلْمَ وَ تَواضَعُوا لِمَنْ طَلَبْتُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَ لا تَكونُوا عُلَماءَ جَبّارينَ فَيذْهَبَ باطِلُكمْ بِحَقِّكمْ.

دانش بياموزيد و با آن خود را به بردبارى و سنگينى بياراييد و با دانش آموزان خود فروتن باشيد، و در برابر استاد خويش

تواضع کنید، و از عالمان متکبّر و مستبدّ نباشید، که رفتار ناحقّتان حقّ شما را از بین بَرَد.

۳۴ اعتماد بر حسب شناخت

إِذا کانَ الزَّمانُ زَمانَ جَوْر وَ أَهْلُهُ أَهْلَ غَدْر فَالطُّمَأْنینَهُ إِلی کلِّ أَحَد عَجْزٌ.

هر گاه زمان، زمانِ جور و ستم باشد و اهل زمانه اهل غدر و نیرنگ، اعتماد و دلبستگی به هر کسی عجز و درماندگی است.

۳۵ نتیجه تمایل به دنیا و اعراض از آن

أَلرَّغْبَهُ فِی الدُّنْیا تُورِثُ الْغَمَّ وَ الْحُزْنَ وَ الزُّهْدُ فِی الدُّنْیا راحَهُ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ.

رغبت و تمایل به دنیا مایه غم و اندوه، و زهد و بی میلی به دنیا سبب راحتی قلب و بدن است.

۳۶ صفات آمر به معروف و ناهی از منکر

إِنَّما یأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ ینْهی عَنِ المُنْکرِ مَنْ کانَتْ فیهِ ثَلاثُ خِصال:

۱ عالِمٌ بِما یأْمُرُ، عالِمٌ بِما ینْهی.

۲ عادِلٌ فیما یأْمُرُ، عادِلٌ فیما ینْهی.

۳ رفیقٌ بِما یأْمُرُ، رَفیقٌ بِما ینْهی.

کسی امر به معروف و نهی از منکر می کند که در او سه ویژگی باشد:

۱ به آنچه امر کند دانا باشد و بدانچه نیز نهی کند دانا باشد،

۲ در آنچه امر کند عادل باشد و در آنچه نیز نهی کند عادل باشد،

۳ به آنچه امر کند با نرمش امر کند و بدانچه نیز نهی کند با نرمش نهی کند.

۳۷ زمامدار ستمگر

مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطان جائِر فَأَصابَتْهُ مِنْهُ بَلِیهٌ لَمْ یوجَرْ عَلَیها وَ لَمْ یرْزَقِ الصَّبْرَ عَلَیها.

هر که از زمامدار ستمگر، طالب فضل و احسانی شود، از او بلایی بیند که، بر آن پاداش نیابد و صبر بر آن، روزی او نشود.

۳۸ بهترین هدیه

أَحَبُّ إِخْوانی إِلَی مَنْ أَهْدی إِلَی عُیوبی.

محبوبترین برادرانم نزد من، کسی است که عیبهایم را به من اهدا کند.

۳۹ برتری جوی گمراه

مَنْ دَعَا النّاسَ إِلی نَفْسِهِ وَ فیهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضالٌّ.

هر که با وجود داناتر از خود، مردم را به اطاعت از خود دعوت کند بدعت گزار و گمراه است.

۴۰ صله رحم و آثار آن

إِنَّ صِلَهَ الرَّحِمِ وَ الْبِرَّ لَیهَوِّنانِ الْحِسابَ وَ یعْصِمانِ مِنَ الذُّنُوبِ فَصِلُوا إِخْوانَکمْ وَبِرُّوا إِخْوانَکمْ وَ لَوْ بِحُسْنِ السَّلامِ وَ رَدِّ الْجَوابِ.

به راستی که صله رحم و نیکوکاری، حساب را آسان کند و از گناهان جلوگیری نماید، پس با برادران خود صله رحم و نیکی کنید، گرچه به نیکو سلام دادن و جواب سلام باشد.

امام موسی کاظم (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام موسی کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام)، معروف به کاظم و باب الحوائج و عبد صالح در روز یکشنبه ۷ صفر سال ۱۲۸ قمری در روستای «ابواء»، دهی در بین مکه و مدینه، متولّد گردید.

نام مادر آن حضرت، حمیده است.

آن حضرت در ۲۵ رجب سال ۱۸۳ قمری، در زندان هارون الرّشید عبّاسی در بغداد، در ۵۵ سالگی به دستور هارون مسموم گردید و به شهادت رسید.

مرقد شریفش در کاظمین، نزدیک بغداد، زیارتگاه شیفتگان حضرتش می باشد.

امام موسی بن جعفر همان راه و روش پدرش حضرت صادق (علیه السلام) را بر محور برنامهریزی فکری و آگاهی عقیدتی و مبارزه با عقاید انحرافی، ادامه داد.

آن حضرت با دلائل استوار، بیمایگی افکار اِلحادی را نشان می داد و منحرفان را به اشتباه راه و روششان آگاه می ساخت.

کمکم جنبش فکری امام (علیه السلام) درخشندگی یافت و قدرت علمی اش دانشمندان را تحت الشّعاع خود قرار داد.

این کار بر حاکمان حکومت عبّاسی سخت و گران آمد و به همین دلیل با شیفتگان مکتبش با شدّت و فشار و شکنجه برخورد کردند.

از این رو، امـام کاظم (علیه السـلام) به یکی از شاگردان معروفش به نام هشام هشـدار داد به خاطر خطرهای موجود، از سـخن گفتن خودداری کند و هشام هم تا هنگام مرگ خلیفه از بحث و گفتگو خودداری کرد.

ابن

حجر هیتمی گوید: «موسی کاظم وارث علوم و دانشهای پدر و دارای فضل و کمال او بود وی در پرتو عفو و گذشت و بردباری فوق العاده که در رفتار با مردمِ نادانِ زمان از خود نشان داد، لقب کاظم یافت، و در زمان او هیچ کس در معارف الهی و دانش و بخشش به پایه او نمی رسید.» امام کاظم (علیه السلام) در برابر دستگاه ظلم و ستم عبّاسی موضع سلبی و منفی را در پیش گرفت و دستور داد تا شیعیان در دعاوی و منازعات خود، به دستگاه دولتی روی نیارند و به آنان شکایت نبرند و سعی کنند با قرار دادن قاضی تحکیم در میان خویش، منازعات را فیصله دهند.

امام (علیه السلام) درباره حاکمان غاصب زمانش فرمود: «هر کس بقای آنان را دوست داشته باشد از آنان است و هر کس از آنان باشد وارد آتش گردد.» بدین وسیله آن حضرت، خشم و نارضایتی خود را از حکومت هارون پیاپی ابراز می فرمود و همکاری با آنان را در هر صورت حرام میدانست و اعتماد و تکیه بر آنان را منع می کرد و می فرمود: «برآنان که ستمکارند تکیه مکنید که گرفتار دوزخ میشوید.» امام کاظم (علیه السلام)، علی بن یقطین، یکی از یاران نزدیک خویش را از این فرمان استثنا کرد و اجازت داد تا منصب وزرات را در روزگار هارون عهدهدار گردد و پیش از او، منصب زمامداری را در ایام مهدی بپذیرد.

او نزد امام موسی (علیه السلام) رفت و از او اجازت خواست تا استعفا دهد و منصب خود را ترک کند، امّا امام او را از این کار بازداشت و به

او گفت: «چنین مکن، برادران تو به سبب تو عزّت دارند و به تو افتخار می کنند، شاید به یاری خدا بتوانی شکسته ای را درمان کنی و دست بی نوایی را بگیری یا به دست تو، مخالفان خدا درهم شکسته شوند.

ای علی! کفّاره و تاوان شما، خوبی کردن به برادران است، یک مورد را برای من تضمین کن، سه مورد را برایت تضمین می کنم، نزد من ضامن شو که هر یک از دوستان ما را دیدی نیاز او را برآوری و او را گرامی داری و من ضامن میشوم که هرگز سقف زندانی بر تو سایه نیفکند و دم هیچ شمشیر به تو نرسد و هرگز فقر به سرای تو پای نگذارد.

ای علی! هر کس مؤمنی را شاد سازد، اوّل خدای را و دوم پیامبر را و در مرحله سوم ما را شاد کرده است.»

سخن چینی درباره امام (علیه السلام)

پارهای از فعّالیتهای امام کاظم (علیه السلام) به وسیله سخن چینان به هارون الرّشید می رسید و این امر، کینه و خشم او را بر می انگیخت.

یک بار به او خبر دادند که از سراسر جهان اسلام، اموالی هنگفت نزد امام موسی بن جعفر (علیه السلام) جمعآوری میگردد و از شرق و غرب برای او حمل میشود و او را چندین بیت المال است.

هارون به دستگیری امام (علیه السلام) و زندانی کردن او فرمان داد، یحیی برمکی آگاه شد که امام (علیه السلام) در پی کار خلافت برای خویش افتاده است و به پایگاه های خود در همه نقاط کشور اسلامی نامه مینویسد و آنان را به سوی خویش دعوت می کند و از مردم می خواهد که بر ضدّ حکومت قیام کنند، یحیی به هارون خبر

داد و او را علیه امام (علیه السلام) تحریک کرد.

هارون امام را به زندان افکند و از شیعیانش جدا ساخت و امام (علیه السلام) روزگاری دراز، شاید حدود چهارده سال، در زندان هارون گذراند.

امام (علیه السلام) در زندان نامه‌ای به هارون فرستاد و در آن نامه نفرت و خشم خود را به او ابراز فرمود، متن نامه چنین است: «هرگز بر من روزی پربلا نمیگذرد، که بر تو روزی شاد سپری میگردد، ما همه در روزی که پایان ندارد مورد حساب قرار می گیریم و آنجاست که مردم فاسد زیان خواهند دید.» امام کاظم (علیه السلام) در زندان، شکنجه ها و رنجهای فراوان را تحمّل کرد، دست و پای مبارکش را به زنجیر میبستند و آزارهای کشنده بر او روا می داشتند.

سرانجام زهری کشنده به او خوراندند و مظلومانه او را به شهادت رساندند.

صفات برجسته امام کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام) عابدترین و زاهدترین، فقیهترین، سخیترین و کریمترین مردم زمان خود بود، هر گاه دو سوم از شب می گذشت نمازهای نافله را به جا می آورد و تا سپیده صبح به نماز خواندن ادامه می داد و هنگامی که وقت نماز صبح فرا می رسید، بعد از نماز شروع به دعا می کرد و از ترس خدا آن چنان گریه می کرد که تمام محاسن شریفش به اشک آمیخته می شد و هر گاه قرآن میخواند مردم پیرامونش جمع می شدند و از صدای خوش او لذّت می بردند.

آن حضرت، صابر، صالح، امین و کاظم لقب یافته بود و به عبد صالح شناخته می شد، و به خاطر تسلّط بر نفس و فروبردن خشم، به کاظم مشهور گردید.

مردی از تبار عمر بن الخطاب در مدینه بود که او

را میآزرد و علی (علیه السلام) را دشنام می داد.

برخی از اطرافیان به حضرت گفتند: اجازه ده تا او را بکشیم، ولی حضرت به شدّت از این کار نهی کرد و آنان را شدیداً سرزنش فرمود.

روزی سراغ آن مرد را گرفت، گفتند: در اطراف مدینه، به کار زراعت مشغول است.

حضرت سوار بر الاغ خود وارد مزرعه وی شد.

آن مرد فریاد برآورد: زراعت ما را خراب مکن، ولی امام به حرکت خود در مزرعه ادامه داد وقتی به او رسید، پیاده شد و نزد وی نشست و با او به شوخی پرداخت، آن گاه به او فرمود: چقدر در زراعت خود از این بابت زیان دیدی؟ گفت: صد دینار.

فرمود: حال انتظار داری چه مبلغ از آن عایدت شود؟ گفت: من از غیب خبر ندارم.

امام به او فرمود: پرسیدم چه مبلغ از آن عایدت شود؟ گفت: انتظار دارم دویست دینار عایدم شود.

امام به او سیصد دینار داد و فرمود: زراعت تو هم سر جایش هست.

آن مرد برخاست و سر حضرت را بوسید و رفت.

امام به مسجد رفت و در آنجا آن مرد را دید که نشسته است.

وقتی آن حضرت را دید، گفت: خداوند میداند که رسالتش را در کجا قرار دهد.

یارانش گرد آمدند و به او گفتند: داستان از چه قرار است، تو که تا حال خلاف این را می گفتی.

او نیز به دشنام آنها و به دعا برای امام موسی (علیه السلام) پرداخت.

امام (علیه السلام) نیز به اطرافیان خود که قصد کشتن او را داشتند فرمود: آیا کاری که شما می خواستید بکنید بهتر بود یا کاری که من با این مبلغ کردم و بسیاری از این گونه روایات،

که به اخلاق والا و سخاوت و شکیبایی آن حضرت بر سختیها و چشمپوشی ایشان از مال دنیا اشارت می کند، نشانگر کمال انسانی و نهایت عفو و گذشت آن حضرت است.

بعد از شهادت

سندی بن شاهک، به دستور هارون الرّشید، سمّی را در غذای آن حضرت گذارد و امام (علیه السلام) از آن غذا خورد و اثر آن در بدن مبارکش کارگر افتاد و بیش از سه روز مهلتش نداد.

وقتی امام به شهادت رسید، سندی گروهی از فقها و بزرگان بغداد را بر سر جنازه اش آورد و به ایشان گفت: به او نگاه کنید، آیا در وی اثری از ضربه شمشیر یا اصابت نیزه میبینید؟ گفتند: ما از این آثار چیزی نمی بینیم و از آنها خواست که بر مرگ طبیعی او شهادت دهند و آنها نیز شهادت دادند!آن گاه جسد شریف آن حضرت را بیرون آورده و آن را بر جسر (پل) بغداد نهادند و دستور داد که ندا دهند: این موسی بن جعفر است که مرده است، نگاه کنید.

عابران به او نگاه می کردند و اثری از چیزی که نشان دهنده کشتن او باشد، نمی دیدند.

یعقوبی در تاریخش می گوید: پس از آن که امام کاظم (علیه السلام) مدّت درازی را در زندانهای تاریک هارون الرّشید گذراند، به ایشان گفته شد: چطور است که به فلان کس نامهای بنویسی تا درباره تو با رشید صحبت کند؟ امام فرمود: پدرم به نقل از پدرانش حدیثم کرده: «خداوند به داود (علیه السلام) سفارش کرده که هر گاه بنده ای، به یکی از بندگان من امید بست، همه درهای آسمان به رویش بسته میشود و زمین زیر پایش خالی میگردد.» در مدّت زندان

آن حضرت، اقوال مختلفی وجود دارد.

آن حضرت، چهار سال یا هفت سال یا ده سال یا به قولی چهارده سال در زندان به سر برده است.

حضرت امام موسی کاظم، سی و هفت فرزند پسر و دختر از خود به جای گذارده که والاترینشان حضرت علی بن موسی الرّضا (علیه السلام) می باشد.

از میان کلمات و سخنان ارزنده حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام)، چهل حدیث را برگزیدم که هر یک با نورانیت ویژه اش، روشنگر دلهای اهل ایمان و پاک باختگان وادی حقیقت و عرفان است.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ الْکاظم (علیه السلام):

۱ تعقّل و معرفت

ما بَعَثَ اللّهُ أَنْبیاءَهُ وَ رُسُلَهُ إلی عِبادِهِ إلاّ لِیعْقِلُوا عَنِ اللّهِ، فَأَحْسَنُهُمُ اسْتِجابَهً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَهً لِلّهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَعْقَلُهُمْ أَرْفَعُهُمْ دَرَجَهً فِی الدُّنْیا وَ الْاخِرَه.

خداوند پیامبران و فرستادگانش را به سوی بندگانش بر نینگیخته، مگر آن که از طرف خدا تعقّل کنند.

پس نیکوترینشان از نظر پذیرش، بهترینشان از نظر معرفت به خداست، و داناترینشان به کار خدا، بهترینشان از نظر عقل است، و عاقلترین آنها، بلند پایه ترینشان در دنیا و آخرت است.

۲ حجّت ظاهری و باطنی

إنَّ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حُجَّتَینِ، حُجَّهً ظاهِرَهً وَ حُجَّهً باطِنَهً، فَأَمّا الظّاهِرَهُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبیاءُ وَ الْأَئِمَّهُ وَ أَمَّا الْباطِنَهُ فَالْعُقُولُ.

همانا برای خداوند بر مردم دو حجّت است، حجّت آشکار و حجّت پنهان، امّا حجّت آشکار عبارت است از: رسولان و پیامبران و امامان؛ و حجّت پنهانی عبارت است از عقول مردمان.

۳ صبر و گوشه گیری از اهل دنیا

أَلصَّبْرُ عَلَی الْوَحْدَهِ عَلامَهُ قُوَّهِ الْعَقْلِ، فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللّهِ تَبارَک وَ تَعالی إعْتَزَلَ أَهْلَ الدُّنْیا وَ الرّاغِبینَ فیها وَ رَغِبَ فیما عِنْدَ رَبِّهِ وَ کانَ اللّهُ آنِسَهُ فِی الْوَحْشَهِ وَ صاحِبَهُ فِی الْوَحْدَهِ، وَ غِناهُ فِی الْعَیلَهِ وَ مُعِزَّهُ فی غَیرِ عَشیرَه.

صبر بر تنهایی، نشانه قوّت عقل است، هر که از طرف خداوند تبارک و تعالی تعقّل کند از اهل دنیا و راغبین در آن کناره گرفته و بدانچه نزد پروردگارش است رغبت نموده، و خداوند در وحشت انیس اوست و در تنهایی یار او، و توانگری او در نداری و عزّت او در بی تیره و تباری است.

۴ عاقلان آینده نگر

إنَّ الْعُقَلاءَ زَهَدُوا فِی الدُّنْیا وَ رَغِبُوا فِیالْاخِرَهِ لِاَنَّهُمْ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْیا طالِبَهٌ وَ مَطْلُوبَهٌ وَ الْاخِرَهُ طالِبَهٌ وَ مَطْلُوبَهٌ مَنْ طَلَبَ الْاخِرَهَ طَلَبَتْهُ الدُّنْیا حَتّی یسْتَوْفی مِنْها رِزْقَهُ، وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْیا طَلَبَتْهُ الْاخِرَهُ فَیأْتیهِ الْمَوْتُ فَیفْسِدُ عَلَیهِ دُنْیاهُ وَ آخِرَتَهُ.

به راستی که عاقلان، به دنیا بی رغبتند و به آخرت مشتاق؛ زیرا می دانند که دنیا خواهانست و خواسته شده و آخرت هم خواهانست و خواسته شده، هر که آخرت خواهد دنیا او را بخواهد تا روزی خود را از آن دریافت کند، و هر که دنیا را خواهد آخرتش به دنبال است تا مرگش رسد و دنیا و آخرتش را بر او تباه کند.

۵ تضرّع برای عقل

مَنْ أَرادَ الْغِنی بِلا مال وَ راحَهَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلامَهَ فِی الدّینِ فَلْیتَضَّرَعْ إِلَی اللّهِ فی مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ یکمِلَ عَقْلَهُ، فَمَنْ عَقَلَ قَنَعَ بِما یکفیهِ وَ مَنْ قَنَعَ بِما یکفیهِ اسْتَغْنی وَ مَنْ لَمْ یقْنَعْ بِما یکفیهِ لَمْ یدْرِک الْغِنی أَبَدًا.

هر کس بینیازی خواهد بدون دارایی، و آسایش دل خواهد بدون حسد، و سلامتی دین طلبد، باید به درگاه خدا زاری کند و بخواهد که عقلش را کامل کند، هر که خرد ورزد، بدانچه کفایتش کند قانع باشد.

و هر که بدانچه او را بس باشد قانع شود، بینیاز گردد.

و هر که بدانچه او را بس بُوَد قانع نشود، هرگز به بینیازی نرسد.

۶ دیدار با مؤمن برای خدا

مَنْ زارَ أَخاهُ الْمُؤْمِنَ لِلّهِ لا لِغَیرِهِ، لِیطْلُبَ بِهِ ثَوابَ اللّهِ وَ تَنَجُّزَ ما وَعَدَهُ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ وَکلَ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ سَبْعینَ أَلْفِ مَلَک مِنْ حینَ یخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ حَتّی یعُودَ إِلَیهِ ینادُونَهُ: أَلا طِبْتَ وَ طابَتْ لَک الْجَنَّهُ، تَبَوَّأْتَ مِنَ الْجَنَّهِ مَنْزِلاً.

هر کس فقط برای خدا نه چیز دیگر به دیدن برادر مؤمنش رود تا به پاداش و وعده های الهی برسد، خداوند متعال، از وقت خروجش از منزل تا برگشتن او، هفتاد هزار فرشته بر او گمارد که همه ندایش کنند: هان! پاک و خوش باش و بهشت برایت پاکیزه باد که در آن جای گرفتی.

۷ مروّت، عقل و بهای آدمی

لا دينَ لِمَنْ لا مُرُوَّهَ لَهُ، وَ لا مُرُوَّهَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَهُ، وَ إِنَّ أَعْظَمَ النّاسِ قَدْرًا الَّذى لايرَى الدُّنْيا لِنَفْسِهِ خَطَرًا، أَما إِنَّ أَبْدانَكمْ لَيسَ لَها ثَمَنٌ إِلاّ

الْجَنَّهَ، فَلا تَبيعوها بِغَيرِها.

کسی که جوانمردی ندارد، دین ندارد؛ و هر که عقل ندارد، جوانمردی ندارد.

به راستی که باارزشترین مردم کسی است که دنیا را برای خود مقامی نداند، بدانید که بهای تن شما مردم، جز بهشت نیست، آن را جز بدان مفروشید.

۸ حفظ آبروی مردم

مَنْ كفَّ نَفْسَهُ عَنْ أَعْراضِ النّاسِ أَقالَهُ اللّهُ عَثْرَتَهُ يوْمَ الْقِيمَهِ وَ مَنْ كفَّ غَضَبَهُ عَنِ النّاسِ كفَّ اللّهُ عَنْهُ غَضَبَهُ يوْمَ الْقِيمَهِ.

هر که خود را از آبروریزی مردم نگهدارد، خدا در روز قیامت از لغزش می گذرد، و هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند در روز قیامت خشمش را از او باز دارد.

۹ عوامل نزدیکی و دوری به خدا

أَفْضَلُ ما يتَقَرَّبُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَى اللّهِ بَعْدَ الْمَعْرَفَهِ بِهِ الصَّلاهُ وَ بِرُّ الْوالِدَينِ وَ تَرْك الْحَسَدِ وَ الْعُجْبِ وَ الْفَخْرِ.

بهترین چیزی که به وسیله آن بنده به خداوند تقرّب می جوید، بعد از شناختن او، نماز و نیکی به پدر و مادر و ترک حسد و خودبینی و به خود بالیدن است.

۱۰ عاقل دروغ نمی گوید

إِنَّ الْعاقِلَ لا يكذِبُ وَ إِنْ كانَ فيهِ هَواهُ.

همانا که عاقل دروغ نمی گوید، گرچه طبق میل و خواسته او باشد.

۱۱ حکمت کم گویی و سکوت

قِلَّهُ الْمَنْطِقِ حُكمٌ عَظيمٌ، فَعَلَيكمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَهٌ حَسَنَهٌ وَ قِلَّهُ وِزْر، وَ خِفَّهٌ مِنَ الذُّنُوبِ.

کمگویی، حکمت بزرگی است، بر شما باد به خموشی که شیوه ای نیکو و سبکبار و سبب تخفیف گناه است.

۱۲ هرزه گوی بی حیا

إِنَّ اللّهَ حَرَّمَ الْجَنَّهَ عَلی کلِّ فاحِش قَلیلِ الْحَیاءِ لا یبالی ما قالَ وَ لا ما قیلَ لَهُ.

همانا خداوند بهشت را بر هر هرزه گوی کم حیا که باکی ندارد چه می گوید و یا به او چه گویند حرام گردانیده است.

۱۳ متکبّر، داخل بهشت نمیشود

إِیاک وَ الْکبْرَ، فَإِنَّهُ لا یدْخُلِ الْجَنَّهَ مَنْ کانَ فی قَلْبِهِ مِثْقالُ حَبَّه مِنْ کبْر.

از کبر و خودخواهی بپرهیز، که هر کسی در دلش به اندازه دانهای کبر باشد، داخل بهشت نمیشود.

۱۴ تقسیم کار در شبانه روز

إِجْتَهِدُوا فی أَنْ یکونَ زَمانُکمْ أَرْبَعَ ساعات: ساعَهً لِمُناجاهِ اللهِ، وَساعَهً لِأَمْرِالْمَعاشِ، وَساعَهً لِمُعاشَرَهِ الاْخْوانِ و الثِّقاهِ الَّذینَ یعَرِّفُونَکمْ عُیوبَکمْ وَیخَلِّصُونَ لَکمْ فِی الْباطِنِ، وَساعَهً تَخْلُونَ فیها لِلَذّاتِکمْ فی غَیرِ مُحَرَّم وَبِهذِهِ السّاعَهِ تَقْدِرُونَ عَلَی الثَّلاثِ ساعات.

بکوشید که اوقات شبانه روزی شما چهار قسمت باشد:

۱ قسمتی برای مناجات با خدا،

۲ قسمتی برای تهیه معاش،

۳ قسمتی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیبهای شما را به شما میفهمانند و در دل به شما اخلاص میورزند،

۴ و قسمتی را هم در آن خلوت می کنید برای درک لذّتهای حلال [و تفریحات سالم] و به وسیله انجام این قسمت است که بر انجامِ وظایف آن سه قسمت دیگر توانا میشوید.

۱۵ همنشینی با دیندار و عاقل خیرخواه

مُجالَسَهُ أَهْلِ الدّینِ شَرَفُ الدُّنْیا وَ الاْخِرَهِ، وَ مُشاوَرَهُ الْعاقِلِ النّاصِحِ یمْنٌ وَ بَرَکهٌ وَ رُشْدٌ وَ تَوْفیقٌ مِنَ اللّهِ، فَإِذا أَشارَ عَلَیک الْعاقِلُ النّاصِحُ فَإِیاک وَ الْخِلافَ فَإِنَّ فی ذلِک الْعَطَبَ.

همنشینی اهل دین، شرف دنیا و آخرت است، و مشورت با خردمندِ خیرخواه، یمن و برکت و رشد و توفیق از جانب خداست، چون خردمند خیرخواه به تو نظری داد، مبادا مخالفت کنی که مخالفتش هلاکت بار است.

۱۶ پرهیز از اُنس زیاد با مردم

إِياك وَ مُخالَطَهَ النّاسِ وَ الْانْسَ بِهِمْ إِلاّ أَنْ تَجِدَ مِنْهُمْ عاقِلًا وَ مَأْمُونًا فَآنِسْ بِهِ وَ اهْرُبْ مِنْ سايرِهِمْ كهَرْبِك مِنَ السِّباعِ الضّارِيهِ.

بپرهیز از معاشرت بـا مردم و انس با آنان، مگر این که خردمنـد و امانتـداری در میان آنها بیابی که [در این صورت] با او انس گیر و از دیگران بگریز، به مانند گریز تو از درنده های شکاری.

۱۷ نتیجه حبّ دنیا

مَنْ أَحَبَّ الدُّنْیا ذَهَبَ خَوْفُ الْاخِرَهِ مِنْ قَلْبِهِ وَ ما أُوتِی عَبْدٌ عِلْمًا فَازْدادَ لِلدُّنیا حُبًّا إِلاَّ ازْدادَ مِنَ اللّهِ بُعْدًا وَ ازْدادَ اللّهُ عَلَیهِ غَضَبًا.

هر که دنیا را دوست بدارد، خوف آخرت از دلش برود، و به بنده ای دانشی ندهند که به دنیا علاقه مندتر شود، مگر آن که از خدا دورتر و مورد خشم او قرار گیرد.

۱۸ پرهیز از طمع و تکیه بر توکل

إِیاك وَ الطَّمَعَ، وَ عَلَیك بِالْیأْسِ مِمّا فی أَیدِی النّاسِ، وَ أَمِتِ الطَّمَعَ مِنَ الْمَخْلُوقینَ، فَإِنَّ الطَّمَعَ مِفْتاحٌ لِلذُّلِّ، وَ اخْتِلاسُ الْعَقْلِ وَ اخْتِلاقُ الْمُرُوّاتِ، وَ تَدْنیسُ الْعِرْضِ وَ الذَّهابُ بِالْعِلْمِ.

وَ عَلَیك بِالْاِعْتِصامِ بِرَبِّك وَ التَّوَكلِ عَلَیهِ.

از طمع بپرهیز، و بر تو باد به ناامیـدی از آنچه در دست مردم است، طمع را از مخلوقین بِبُر که طمع، کلیـدِ خواری است، طمع، عقل را میرباید و مردانگی را نابود کند و آبرو را می آلاید و دانش را از بین می برد.

بر تو باد که به پروردگارت پناه بری و بر او توکل کنی.

۱۹ نتایج امانتداری و راستگویی

أَداءُ الْأَمانَهِ وَ الصِّدْقُ یجْلِبانِ الرِّزْقَ، وَ الْخِیانَهُ وَ الْكذْبُ یجْلِبانِ الْفَقْرَ وَ النِّفاقَ.

امانتداری و راستگویی، سبب جلب رزق و روزی اند، و خیانت و دروغگویی، سبب جلب فقر و دورویی.

۲۰ سقوطِ برتری جوی

إِذا أَرادَ اللّهُ بِالذَّرَّهِ شَرًّا أَنْبَتَ لَها جَناحَینِ، فَطارَتْ فَأَكلَهَا الطَّیرُ.

هر گاه خداوند بدی مورچه را بخواهد، به او دو بال میدهد که پرواز کند تا پرنده ها او را بخورند.

۲۱ حقگویی و باطل ستیزی

إِتَّقِ اللّهَ وَ قُلِ الْحَقَّ وَ إِنْ كانَ فيهِ هَلاككك فَإِنَّ فيهِ نَجاتُك إِتَّقِ اللّهَ وَ دَعِ الْباطِلَ وَ إِنْ كانَ فيهِ نَجاتُك، فَإِنَّ فيهِ هَلاككك.

از خدا بترس و حقّ را بگو، اگرچه نابودی تو در آن باشد.

زيرا كه در واقع، نجات تو در آن است.

از خدا بترس و باطل را واگذار، اگرچه نجات تو در آن باشد، زيرا كه در واقع، نابودی تو در آن است.

۲۲ تناسب بلا و ايمان

أَلْمُؤْمِنُ مِثْلُ كفَّتَى الْميزانِ كلَّما زيدَ فى إِيمانِهِ زيدَ فى بَلائِهِ.

مؤمن همانند دو كفّه ترازوست، هر گاه به ايمانش افزوده گردد، به بلايش افزوده گردد.

۲۳ كفّاره خدمت به حاكمان

كفّارَةُ عَمَلِ السُّلْطانِ أَلْاِحْسانُ إِلَى الْاِخْوانِ.

كفّاره كارمندی سلطان، احسان به برادران دينی است.

۲۴ نافله و تقرّب

صَلاةُ النَّوافِلِ قُرْبانٌ اِلَى اللّهِ لِكلِّ مُؤْمِن ...

نماز نافله راه نزديک شدن هر مؤمنی به خداوند است ...

۲۵ اصلاح و گذشت

ينادى مُناد يوْمَ القِيمَهِ: أَلا مَنْ كانَ لَهُ عَلَى اللّهِ أَجْرٌ فَلْيقُمْ، فَلا يقُومُ إِلاّ مَنْ عَفَى وَ أَصْلَحَ، فَأَجْرُهُ عَلَى اللّهِ.

نداكننده ای در روز قيامت ندا می كند: آگاه باشيد، هر كه را بر خدا مزدی است برخيزد، و بر نمی خيزد، مگر كسی كه گذشت كرده و اصلاح بين مردم نموده باشد، پس پاداشش با خدا خواهد بود.

۲۶ بهترين صدقه

عَوْنُک لِلضَّعيفِ مِنْ أَفْضَلِ الصَّدَقَهِ.

كمک كردنت به ناتوان از بهترين صدقه است.

۲۷ سختی ناحقّ

يعْرِفُ شِدَّهَ الْجَوْرِ مَنْ حُكمَ بِهِ عَلَيه.

سختی ناحقّ را آن کس شناسد که بدان محکوم گردد.

۲۸ گناهان تازه، بلاهای تازه

كلَّما أَحْدَثَ الناسُ مِنَ الذُّنُوبِ مالَمْ يكونُوا يعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلاء ما لَمْ يكونُوا يعُدُّونَ.

هر گاه مردم گناهان تازه کنند که نمی کردند، خداوند بلاهایی تازه به آنها دهد که به حساب نمیآوردند.

۲۹ کلید بصیرت

تَفَقَّهُوا فی دينِ اللّهِ فَإِنَّ الْفِقْهَ مِفْتاحُ الْبَصيرَهِ، وَ تَمامُ الْعِبادَهِ وَ السَّبَبُ إِلَى الْمَنازِلِ الرَّفيعَهِ وَ الرُّتَبِ الْجَليلَهِ فِی الدّينِ وَ الدُّنْيا، وَ فَضْلُ الْفَقيهِ عَلَى الْعابِدِ كفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكواكبِ، وَ مَنْ لَمْ يتَفَقَّهْ فی دينِهِ لَمْ يرْضَ اللّهُ لَهُ عَمَلاً.

در دین خدا دنبال فهم عمیق باشید، زیرا که فهم عمیقِ دین، کلید بصیرت و بینایی و کمال عبادت و سبب تحصیل درجات بلند و مراتب بزرگ در امور دین و دنیاست.

و برتری فقیه بر عابد، مانند برتری آفتاب است بر کواکب، و کسی که در دینش فهم عمیق نجوید، خداوند هیچ عملی را از او نپسندد.

۳۰ دنیا، بهترین وسیله

إجْعَلُوا لِأَنْفُسِكمْ حَظًّا مِنَ الدُّنْيا بِإِعْطائِها ما تَشْتَهی مِنَ الْحَلالِ وَ ما لا يثْلِمُ الْمُرُوَّهَ وَ ما لا سَرَفَ فيهِ، وَ اسْتَعينُوا بِذلِك عَلى أُمُورِ الدّينِ، فَإِنَّهُ رُوِی «لَيسَ مِنّا مَنْ تَرَك دُنْياهُ لِدينِهِ أَوْ تَرَك دينَهُ لِدُنْياهُ».

برای خود بهره ای از دنیا برگیرید و آنچه خواهش حلال باشد و رخنه در جوانمردی ایجاد نکند و اسراف نباشد منظور دارید، و به این وسیله برای انجام امور دین یاری جویید.

زیرا که روایت شده است: «از ما نیست کسی که دنیایش را برای دینش ترک گوید یا دینش را برای دنیایش رها سازد.»

۳۱ انتظار فَرَج

أَفْضَلُ الْعِبادَهِ بَعْدَ الْمَعْرِفَهِ إِنْتِظارُ الْفَرَجِ.

بهترین عبادت بعد از شناخت خداوند، انتظار فَرَج و گشایش است.

۳۲ مِهرورزی با مردم

أَلتَّوَدُّدُ إِلَی النّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ.

مِهرورزی و دوستی با مردم، نصف عقل است.

۳۳ پرهیز از خشم

مَنْ کفَّ غَضَبَهُ عَنِ النّاسِ کفَّ اللّهُ عَنْهُ عَذابَ یوْمِ الْقِیمَهِ.

هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند عذاب روز قیامت را از او باز می دارد.

۳۴ قویترین مردم

مَنْ أَرادَ أَنْ یکونَ أَقْوَی النّاسِ فَلْیتَوَکلْ عَلَی اللّهِ.

هر که می خواهد که قویترین مردم باشد بر خدا توکل نماید.

۳۵ ترقّی، نه درجا زدن

مَنِ اسْتَوی یوْماهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ، وَ مَنْ کانَ آخِرُ یوْمَیهِ شَرَّهُما فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ مَنْ لَمْ یعْرِفِ الزِّیادَهَ فی نَفْسِهِ فَهُوَ فی نُقْصان، وَ مَنْ کانَ إِلَی النُّقْصانِ فَالْمَوْتُ خَیرٌ لَهُ مِنَ الْحَیاهِ.

کسی که دو روزش مساوی باشد، مغبون است، و کسی که دومین روزش، بدتر از روز اوّلش باشد ملعون است، و کسی که در خودش افزایش نبیند در نقصان است، و کسی که در نقصان است مرگ برای او بهتر از زندگی است.

۳۶ خیر رسانی به دیگران

إِنَّ مِنْ أَوْجَبِ حَقِّ أَخیک أَنْ لا تَکتُمَهُ شَیئًا ینْفَعُهُ لِاَمْرِ دُنْیاهُ وَ لِاَمْرِ آخِرَتِهِ.

همانا واجبترین حقّ برادرت بر تو آن است که چیزی را که سبب نفع دنیا و آخرت اوست، از او پنهان و پوشیده نداری.

۳۷ پرهیز از شوخی

إِیاک وَ الْمِزاحَ فَإِنَّهُ یذْهَبُ بِنُورِ إِیمانِک.

از شوخی [بی مورد] بپرهیز، زیرا که شوخی، نور ایمان تو را می برد.

۳۸ پند پدیده ها

ما مِنْ شَیء تَراهُ عَیناک إِلاّ وَ فیهِ مَوْعِظَهٌ.

چیزی نیست که چشمانت آن را بنگرد، مگر آن که در آن پند و اندرزی است.

۳۹ رنج نادیده، نیکی را نمیفهمد

مَنْ لَمْ یجِدْ لِلْاِساءَهِ مَضَضًا لَمْ یکنْ عِنْدَهُ لِلْاِحْسانِ مَوْقِعٌ.

کسی که مزه رنج و سختی را نچشیده، نیکی و احسان در نزد او جایگاهی ندارد.

۴۰ محاسبه اعمال

لَیسَ مِنّا مَنْ لَمْ یحاسِبْ نَفْسَهُ فی کلِّ یوْم فَإِنْ عَمِلَ حَسَنًا اسْتَزادَ اللّهَ وَ إِنْ عَمِلَ سَیئًا اسْتَغْفَرَ اللّهَ مِنْهُ وَ تابَ إِلَیهِ.

از ما نیست کسی که هر روز حساب خود را نکند، پس اگر کار نیکی کرده است از خدا زیادی آن را بخواهد، و اگر در آن کار بدی کرده، از خدا آمرزش طلب نموده و به سوی او توبه نماید.

امام رضا (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام رضا (علیه السلام)

حضرت علی بن موسی، ملقّب به رضا، در سال ۱۴۸ هجری قمری در روز ۱۱ ذیقعده در مدینه به دنیا آمد.

پدر آن حضرت، امام موسی بن جعفر و مادرش بانویی بزرگوار به نام نجمه بود.

که او را سمانه و تُکتَمْ و طاهره نیز می گفتند.

بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، آن حضرت در ۳۵ سالگی عهدهدار مسئولیت امامت و حفظ مبانی اسلامی و رهبری شیعیان گردید.

مدّت امامت امام هشتم در حدود بیست سال بود که میتوان آن را به سه بخش جداگانه تقسیم کرد:

۱ ده سال اوّل امامت آن حضرت که همزمان با دوره زمامداری هارون بود.

۲ پنج سال بعد از آن که مقارن با خلافت امین، فرزند هارون بود.

۳ پنج سال آخر امامت آن بزرگوار که مصادف با خلافت مأمون و تسلّط او بر قلمرو اسلامی آن روز بود.

امـام رضا (علیه السـلام) در هر یک از این سه دوره، به مقتضای مسـئولیت خطیر امامت، با اوضاع و احوال پیچیـده خلافت آن روز که به نام اسـلام بر مردم حکومت می شـد و با وجود نابسامانیهای زیادی که از جهات مختلف در زنـدگی اجتماعی مردم وجود داشت، وظایف متناسب خود را در راه خدمت به اسلام انجام می داد.

امام هشتم تا آنجا که

قـدرت و امکان داشت از فرصتی که در سه سال آخر عمرش پیش آمـد، در بیداری مردم و توجّه دادن آنان به اصول مسائل و پرده برداشتن از چگونگی اغفال آنان به صورتها و عناوین گوناگون، حدّاکثر استفاده را نمود.

شهادت آن حضـرت در سال ۲۰۳ هجری در سـناباد نوقان، که امروز یکی از محلّه های مشـهد است، در ۵۵ سالگی، به وسیله سمّی که مأمون به او خوراند، اتّفاق افتاد.

اکنون مزار و مرقد شـریفش بزرگترین زیارتگاه در ایران اسـلامی، در شـهر مقدّس مشـهد، مورد توجّه شـیفتگان حضرتش می باشد.

سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران

مـأمون که در زمـان پـدرش از طرف وی والی خراسـان بود، بعـد از درافتـادن بـا برادرش امین و کشـتن او، مرکز خلافت را از بغداد به مرو منتقل کرد.

بعـد از اسـتقرار حکومت مطلقه، دو چیز او را واداشت که از امـام علی بن موسـی الرّضا (علیه السـلام) دعوتی مصـرّانه به عمل آورد تا حضرت را به زور و اکراه هم که شده به مقرّ حاکمیت خود بکشاند:

۱ خالی بودن دستگاه حکومتی از وجود یک رکن مهمّ علمی و معنوی،

۲ جلوگیری از نفوذ چشمگیر مردم آگاه، به ویژه طرفداران آل علی (علیه السلام).

مأمون گمان می کرد با آمـدن علی بن موسـی الرّضا (علیه السـلام) به ایران، ضـمن پر شدن خلأ علمی و معنوی، با عَلَم کردن ولیعهدی آن حضـرت، در ظاهر به خواسته های طرفداران آل علی و پیروان امام هشتم جامه عمل پوشانده میشود و آرامشی در قلمرو حکومت ایجاد و راه بهره برداریهای سیاسـی هم هموار میگردد، یا دستکم با این اقدام، سرپوشی روی کارهایی که شده و یا در شرف انجام است، گذاشته میشود.

مردم ایران و آل علی (علیه السلام)

اشاره به این نکته نیز لازم است که در خطّه ایران، مردم به آل علی (علیه السـلام) و امامان شـیعه، علاقه و محبّتی خاصّ داشتند و زمینه مساعدی از نظر معنوی در دلهای مردم ایران درباره علویان وجود داشت.

ایرانیان آگاه و خیرخواه از حکومتهای گذشـته خود خاطرات خوبی نداشـتند، زیرا با آنان از طرف زمامـداران طوری رفتار می شـد که گویی مردم عادی برای خـدمت متصـدّیان امور آفریده شده اند و بایستی بدون چون و چرا فرمانبردار آنان باشـند! این بود که مردم با آشنایی به اسلام و درک سادگی و طبیعی بودن

مقرّرات آن، شیفته اسلام شدند و خواستار برقراری حکومت اسلامی گردیدند.

امّا با ملاحظه این که زمامداران و متصدّیان امور که پس از پیغمبر اسلام قدرتهای عامّه را در دست داشتند، بر خلاف آنچه اسلام می خواست عمل کردند، مردم ایران هدفهای اسلام را عملاً در آن حکومتها نیافتند، لذا به سوی «علی» (علیه السلام) که حقّ خلافت او مورد تعدّی قرار گرفته بود متوجّه شدند.

روش علی (علیه السلام) و سایر امامان شیعه، از امام حسن و امام حسین تا حضرت موسی بن جعفر (علیهم السلام) که سالهای سال از اواخر عمرش را در زندان خلیفه و عمّال ستمکارش گذرانده بود، زمینه بسیار مساعدی را فراهم ساخته بود که در جامعه اسلامی و یا دستکم یک ناحیه آن، حکومتی نمونه از آنچه اسلام می خواست تشکیل شود و تحت نظارت امام و پیشوایی از خاندان علی (علیه السلام) قرار گیرد.

در آن زمان چشمهای امید شیعیان به سوی امام علی بن موسی الرّضا (علیه السلام) خیره شده بود، امامی که آوازه دانش و پاکی او به همه اقطار اسلامی رسیده بود، امّا امکان بهره برداری از افکار بلند و اهداف الهی او فراهم نبود.

پدر بزرگوارش سالهای طولانی را در زندان هارون گذرانده بود و خودش نیز مدّتها تحت نظر دستگاه های حاکم بود.

آری خلفای گذشته راضی نبودند که این چهره های پاک در جامعه اسلامی شناخته شوند، زیرا بیم آن داشتند که اگر مردم با آنان و کمالاتشان آشنا شوند، بیمایگی خود آنان و چاپلوسانی که در دستگاهشان حاکم بر مقدّرات مردم شده بودند و هیچ گونه صلاحیتی نداشتند ظاهر گردد.

آن گروهِ عاری از اسلامی که از اسلام فقط ریاست و

بهره برداری از آن را برای خـود می خواسـتند و تنهـا به منـافع خـود میاندیشـیدند، طـبیعی بود که صالحـان و لایقـان را منزوی سازند و خود بر اریکه قدرت بنشینند و مرکب هوس را بتازند و نیکان را به حساب نیاورند.

مأمون می خواست، ضـمن اسـتفاده از موقعیت علمی و اجتماعی حضرت رضا (علیه السلام)، کارهای او را تحت نظارت کامل خود قرار دهد.

از طرف دیگر، بـا این کـار، میتوانست محبوبیت قابـل ملاحظهـای در میان مردم بسـیاری که امام رضا را دوست می داشـتند به دست آورد.

و شاید مقاصد دیگری نیز در بین بوده است، چنان که معمولاً متصدّیان امور سیاسـی برای هموار کردن راهها به منظور رسیدن به مقاصـد سیاسـی و اجتماعی خود، همیشه اغراضـی در سـر و یا در سرّ و ضـمیر دارند که از آن جمله میتوان از لطمه زدن به نفوذ و موقعیت کسانی که موقعیتهای حسّاسی دارند و خودخواهیهای سلطه گران اجازه تحمّل آنها را نمی دهد، نام برد.

در این مورد هم اگر متانت و طرز زنـدگی ساده امام (علیه السـلام) نبود، سوء اسـتفاده گران و هوچیان، بی میل نبودند او را به دنیا دوستی و حبّ جاه و مقام و نظایر آن متّهم سازند.

بـا توجّه به همه این نکـات، قرار شـد که حضـرت رضـا (علیه السـلام) را برای حضور در مرکز خلافت اسـلامی، که از حـدود کشورهای عربی به ایران منتقل شده بود، حاضر سازند.

در این امر، نقش و نقشه فضـل بن سـهل، وزیر اعظم و مورد اعتمـادِ مـأمون را، که اصالتـاً نژاد ایرانی داشت، نمی توان نادیـده انگاشت.

عکس العمل امام رضا (علیه السلام) در برابر دعوت مأمون

امام رضا (علیه السلام) برای این که به مأمون و کارگزاران او بفهماند که از مقاصد نهانی و نقشه های

طرح شده آگاهی دارد، ابتدا آن دعوت را نپذیرفت، ولی اصرار و تأکیدهای فراوانی انجام گرفت تا سرانجام، منجرّ به حرکت امام از مدینه به طرف مَرو، مرکز خلافت اسلامی آن روز گردید.

امام (علیه السلام) طی مسافرتی به مکه، از طریق عراق، عازم خراسان شد.

از مکه تا بصره، قافله با تشریفاتی خاصّ به راه افتاد.

هودجهای مجلّلِ دستگاه خلافت و وسایل مفصّل و اعجاب انگیز دربار حکومت، که خود آنها جزء نقشه های طرح شده بود، همراهان امام را حمل می کرد.

این همراهان، شامل والی مدینه و گروهی از رجال و اشراف آن روز بودند.

امّا امام رضا (علیه السلام) هیچ کس از افراد خانواده را همراه نیاورد، حتّی یگانه فرزند عزیز خود محمّد، ملقّب به جواد را هم در مدینه گذاشت و خود به تنهایی، راهی سفر به ایران شد.

امام (علیه السلام) در طول راه حجاز تا بصره، در هر شهری به مناسبتی، با مردم مذاکراتی داشت.

از بصره تا خرّمشهر از راه آب و از خرّمشهر به اهواز و سپس از راه اراک، ری و نیشابور، مسافرت ادامه یافت.

سرانجام، روز ۱۰ شوّال ۲۰۱ هجری قمری این قافله به مرو رسید.

حضرت رضا (علیه السلام) در مرکز خلافت اسلامی با دانشمندان مختلف آن زمان، به ویژه رهبران مذاهب و ادیان غیر اسلامی، مناظرات و مباحث علمی جالبی داشته اند.

همه علمای مذاهب و صاحبان افکار و آرای مختلف، به بزرگواری و احاطه علمی آن حضرت که در مواقع لزوم هم با همان زبان و اصطلاحات خاصّ و حتّی از منابعِ دینی خود آنان صحبت می کرد اقرار و اعتراف کرده اند.

مجموعه مناظرات حضرت رضا (علیه السلام) با دانشمندان زرتشتی و مادّیگرایان و اسقفهای بزرگ کاتولیک

و علمای بزرگ یهود، در کتاب پرارج و گرانبهای الإحتجاج، تألیف ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، از علمای قرن ششم هجری، نقل گردیده است.

آنچه در همه این موارد چشمگیر بود این بود که تمام کسانی که با آن حضرت رو به رو می شدند و مباحثاتی انجام می دادند، در برابر کمالات معنوی امام (علیه السلام) تسلیم می شدند و جز قبول حقّ و اقرار و اعتراف به مقام شامخ علمی امام (علیه السلام) و صحّت مطالبی که می فرمود، چاره‌ای نداشتند.

این مسأله خود موجب شهرت فوقالعاده آن حضرت در زمینه احاطه کامل علمی و شایستگی همه جانبه از نظر رهبری می شد.

از درسها و مطالب آموزنده حضرت رضا (علیه السلام) مطالبی توسّط دانشمندان بزرگوار اسلامی جمعآوری گردیده، از جمله کتاب عیون اخبار الرّضا و نیز کتاب علل الشّرایع که در آن از حکمت و مصالحی که در مورد احکام و دستورهای علمی اسلام، فوائد و آثار آنها از امام (علیه السلام) رسیده یاد شده است.

این دو کتاب به وسیله مرحوم شیخ صدوق تألیف گردیده است.

کتابهای دیگری نیز مانند طبّ الرّضا یادگار آن حضرت است که هر یک در جای خود، کمالات و بزرگواری آن امام عزیز را معرّفی می کند.

سفارشی از امام رضا (علیه السلام)

علی بن شعیب، یکی از شاگردان با استعداد و لایق آن حضرت، می گوید: روزی به دیدار امام رضا (علیه السلام) رفتم، از من پرسید: یا علی! چه کسی از نظر زندگی بهترین مردم است؟ جواب دادم: ای سرور و آقای من! شما به این مطلب از من داناترید.

بعد از آن فرمود:

«یا علی، مَنْ حَسَّنَ مَعاشَ غَیرِهِ فی مَعاشِهِ.»؛ کسی که امور زندگی دیگران را از طریق

امورِ زندگی خویش نیکو میگرداند.

و سپس ادامه داد: میدانی چه کسی از نظر زندگی از همه مردم بدتر است؟ جواب دادم: شما داناترید.

فرمود: کسی که دیگران از زندگی او بهرهای ندارند.

از میان کلمات گهربار حضرت رضا (علیه السلام) چهل حدیث را برگزیدم، باشد که این سخنان سازنده برای حقیقت جویان، سرآغاز گرایشی عمیق به سوی تمام دستورها و رهنمودهای آن حضرت باشد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإِمامُ الرِّضا (علیه السلام):

۱ سه ویژگی برجسته مؤمن

لا یکونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتّی تَکونَ فیهِ ثَلاثُ خِصال:

۱ سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ.

۲ وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِیهِ.

۳ وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِیهِ.

فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَکتْمانُ سِرِّهِ.

وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِیهِ فَمُداراةُ النّاسِ.

وَ أَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِیهِ فَالصَّبْرُ فِی الْبَأْساءِ وَ الضَّرّاءِ.

مؤمن، مؤمن واقعی نیست، مگر آن که سه خصلت در او باشد: سنّتی از پروردگارش و سنّتی از پیامبرش و سنّتی از امامش.

امّا سنّت پروردگارش، پوشاندن راز خود است، امّا سنّت پیغمبرش، مدارا و نرم رفتاری با مردم است، امّا سنّت امامش، صبر کردن در زمان تنگدستی و پریشان حالی است.

۲ پاداش نیکی پنهانی و سزای افشا کننده بدی

أَلْمُسْتَتِرُ بِالْحَسَنَهِ يعْدِلُ سَبْعينَ حَسَنَهً، وَ الْمُذيعُ بِالسَّيِّئَهِ مَخْذُولٌ، وَالْمُسْتَتِرُ بِالسَّيئَهِ مَغْفُورٌ لَهُ.

پنهان کننده کار نیک [پاداشش] برابر هفتاد حسنه است، و آشکار کننده کار بد سرافکنده است، و پنهان کننده کار بد آمرزیده است.

۳ نظافت

مِنْ أَخْلاقِ الأَنْبِياءِ التَّنَظُّفُ.

از اخلاق پیامبران، نظافت و پاکیزگی است.

۴ امین و امین نما

لَمْ يخُنْك الْأَمينُ وَ لكِنِ ائْتَمَنْتَ الْخائِنَ.

امین به تو خیانت نکرده [و نمی کند] و لیکن [تو] خائن را امین تصوّر نموده ای.

۵ مقام برادر بزرگتر

أَلْأَخُ الْأَكبَرُ بِمَنْزِلَهِ الْأَبِ.

برادر بزرگتر به منزله پدر است.

۶ دوست و دشمن هر کس

صَديقُ كلِّ امْرِء عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ.

دوست هر کس عقل او، و دشمنش جهل اوست.

۷ نام بردن با احترام

إِذا ذَكرْتَ الرَّجُلَ و هو حاضِرٌ فَكنِّهِ، وَ إِذا كانَ غائِباً فَسَمِّه.

چون شخص حاضری را نام بری [برای احترام] کنیه او را بگو و اگر غائب باشد نامش را بگو.

۸ بدی قیل و قال

إِنَّ اللّهَ يبْغِضُ الْقيلَ وَ الْقالَ وَ إِضاعَهَ الْمالِ وَ كثْرَهَ السُّؤالِ.

به درستی که خداوند، داد و فریاد و تلف کردن مال و پُرخواهشی را دشمن می دارد.

۹ ویژگیهای دهگانه عاقل

لا يتِمُّ عَقْلُ امْرِء مُسْلِم حَتّى تَكونَ فيهِ عَشْرُ خِصال: أَلْخَيرُ مِنْهُ مَأمُولٌ.

وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ.

يسْتَكثِرُ قَليلَ الْخَيرِ مِنْ غَيرِهِ، وَ يسْتَقِلُّ كثيرَ الْخَيرِ مِنْ نَفْسِهِ.

لا يسْأَمُ مِنْ طَلَبِ الْحَوائِجِ إِلَيهِ، وَ لا يمَلُّ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طُولَ دَهْرِهِ.

أَلْفَقْرُ فِى اللّهِ أَحَبُّ إِلَيهِ مِنَ الْغِنى.

وَ الذُّلُّ فى اللّهِ أَحَبُّ إِلَيهِ مِنَ الْعِزِّ فى عَدُوِّهِ.

وَ الْخُمُولُ أَشْهى إِلَيهِ مِنَ الشُّهْرَهِ.

ثُمَّ قالَ (عليه السلام): أَلْعاشِرَهُ وَ مَا الْعاشِرَهُ؟ قيلَ لَهُ: ما هِى؟ قالَ (عليه السلام): لا يرى أَحَدًا إِلاّ قالَ: هُوَ خَيرٌ مِنّى وَ أَتْقى.

عقل شخص مسلمان تمام نیست، مگر این که ده خصلت را دارا باشد:

۱ از او امید خیر باشد.

۲ از بدی او در امان باشند.

۳ خیر اندک دیگری را بسیار شمارد.

۴ خیر بسیار خود را اندک شمارد.

۵ هر چه حاجت از او خواهند دلتنگ نشود.

۶ در عمر خود از دانش طلبی خسته نشود.

۷ فقر در راه خدایش از توانگری محبوبتر باشد.

۸ خواری در راه خدایش از عزّت با دشمنش محبوبتر باشد.

۹ گمنامی را از پرنامی خواهانتر باشد.

۱۰ سپس فرمود: دهمی چیست و چیست دهمی؟ به او گفته شد: چیست؟ فرمود: احدی را ننگرد جز این که بگوید او از من بهتر و پرهیزکارتر است.

۱۰ نشانه سِفله

سُئِلَ الرِّضا (علیه السلام) عَنِ السِّفْلَهِ فَقالَ (علیه السلام): مَنْ کانَ لَهُ شَیءٌ یلْهیهِ عَنِ اللّهِ.

از امام رضا (علیه السلام) سؤال شد: سفله کیست؟ فرمود: آن که چیزی دارد که از [یاد] خدا بازش دارد.

۱۱ ایمان، تقوا و یقین

إِنَّ الْإیمانَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْلامِ بِدَرَجه، وَ التَّقْوی أَفْضَلُ مِنَ الْإیمانِ بِدَرَجه وَ لَمْ یعطَ بَنُو آدَمَ أَفْضَلَ مِنَ الْیقینِ.

ایمان یک درجه بالاتر از اسلام است، و تقوا یک درجه بالاتر از ایمان است و به فرزند آدم چیزی بالاتر از یقین داده نشده است.

۱۲ میهمانی ازدواج

مِنَ السُّنَّهِ إِطْعامُ الطَّعامِ عِنْدَ التَّزْویجِ.

اطعام و میهمانی کردن برای ازدواج از سنّت است.

۱۳ صله رحم با کمترین چیز

صِلْ رَحِمَک وَ لَوْ بِشَرْبَه مِنْ ماء، وَ أَفْضَلُ ما تُوصَلُ بِهِ الرَّحِمُ کفُّ الأَذی عَنْها.

پیوند خویشاوندی را برقرار کنید گرچه با جرعه آبی باشد، و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است.

۱۴ سلاح پیامبران

عَنِ الرِّضا (علیه السلام) أَنَّهُ کانَ یقُولُ لِاَصْحابِهِ: عَلَیکمْ بِسِلاحِ الْأَنْبِیاءِ، فَقیلَ: وَ ما سِلاحُ الْأَنْبِیاءِ؟ قالَ: أَلدُّعاءُ.

حضرت رضا (علیه السلام) همیشه به اصحاب خود می فرمود: بر شما باد به اسلحه پیامبران، گفته شد: اسلحه پیامبران چیست؟ فرمود: دعا.

۱۵ نشانه های فهم

إِنَّ مِنْ عَلاماتِ الْفِقْهِ: أَلْحِلْمُ وَ الْعِلْمُ، وَ الصَّمْتُ بابٌ مِنْ أَبْوابِ الْحِكمَهِ إِنَّ الصَّمْتَ يكسِبُ الْمَحَبَّهَ، إِنَّهُ دَليلٌ عَلى كلِّ خَير.

از نشانه های دین فهمی، حلم و علم است، و خاموشی دری از درهای حکمت است.

خاموشی و سکوت، دوستی آور و راهنمای هر کار خیری است.

۱۶ گوشه گیری و سکوت

يأْتی عَلَی النّاسِ زَمانٌ تَكونُ الْعافِيهُ فيهِ عَشَرَهَ أَجْزاء: تِسْعَهٌ مِنْها فی إِعْتِزالِ النّاسِ وَ واحِدٌ فِی الصَّمْتِ.

زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن عافیت ده جزء است که نُه جزء آن در کناره گیری از مردم و یک جزء آن در خاموشی است.

۱۷ حقیقت توکل

سُئِلَ الرِّضا (علیه السلام): عَنْ حَدِّ التَّوَكلِّ؟ فَقالَ (علیه السلام): أَنْ لا تَخافَ أَحَدًا إِلَّااللّهَ.

از امام رضا (علیه السلام) از حقیقت توکل سؤال شد.

فرمود: این که جز خدا از کسی نترسی.

۱۸ بدترین مردم

إِنَّ شَرَّ النّاسِ مَنْ مَنَعَ رِفْدَهُ وَ أَكلَ وَحْدَهُ وَ جَلَدَ عَبْدَهُ.

به راستی که بدترین مردم کسی است که یاری اش را [از مردم] باز دارد و تنها بخورد و زیردستش را بزند.

۱۹ زمامداران را وفایی نیست

لَيسَ لِبَخيل راحَهٌ، وَ لا لِحَسُود لَذَّهٌ، وَ لا لِمُلُوك وَفاءٌ وَ لا لِكذُوب مُرُوَّهٌ.

بخیل را آسایشی نیست و حسود را خوشی و لذّتی نیست و زمامدار را وفایی نیست و دروغگو را مروّت و مردانگی نیست.

۲۰ دست بوسی نه!

لا يقَبِّلُ الرَّجُلُ يدَ الرَّجُلِ، فَإِنَّ قُبْلَهَ يدِهِ كالصَّلاهِ لَهُ.

کسی دست کسی را نمی بوسد، زیرا بوسیدن دست او مانند نماز خواندن برای اوست.

۲۱ حُسن ظنّ به خدا

أَحْسِنِ الظَّنَّ بِاللّهِ، فَإِنَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّهُ بِاللّهِ كانَ عِنْدَ ظَنِّهِ وَ مَنْ رَضِی بِالْقَلیلِ مِنَ الرِّزْقِ قُبِلَ مِنْهُ الْیسیرُ مِنَ الْعَمَلِ.

وَ مَنْ رَضِی بِالْیسیرِ مِنَ الْحَلالِ خَفَّتْ مَؤُونَتُهُ وَ نُعِّمَ أَهْلُهُ وَ بَصَّرَهُ اللّهُ دارَ الدُّنْیا وَ دَواءَها وَ أَخْرَجَهُ مِنْها سالِمًا إِلی دارِالسَّلامِ.

به خداونـد خوشـبین بـاش، زیرا هر که به خـدا خوشبین باشـد، خـدا بـا گمـانِ خوشِ او همراه است، و هر که به رزق و روزی اندک خشـنود باشد، خداوند به کردار اندک او خشـنود باشد، و هر که به اندک از روزی حلال خشـنود باشد، بارش سبک و خانواده اش در نعمت باشد و خداوند او را به درد دنیا و دوایش بینا سازد و او را از دنیا به سلامت به دارالسّلامِ بهشت رساند.

۲۲ ارکان ایمان

أَلْایمانُ أَرْبَعَهُ أَرْکان: أَلتَّوَکلُ عَلَی اللّهِ، وَ الرِّضا بِقَضاءِ اللّهِ وَ التَّسْلیمُ لاَِمْرِاللّهِ، وَ التَّفْویضُ إِلَی اللّهِ.

ایمان چهار رکن دارد:

۱ توکل بر خدا

۲ رضا به قضای خدا

۳ تسلیم به امر خدا

۴ واگذاشتن کار به خدا.

۲۳ بهترین بندگان خدا

سُئِلَ عَلَیهِ السَّلامُ عَنْ خِیارِ الْعبادِ؟ فَقالَ (علیه السـلام): أَلَّذینَ إِذا أَحْسَـنُوا إِسْتَبْشَرُوا، وَ إِذا أَساؤُوا إِسْتَغْفَرُوا وَ إِذا أُعْطُوا شَکرُوا، وَ إِذا أُبْتِلُوا صَبَرُوا، وَ إِذا غَضِبُوا عَفَوْا.

از امام رضا (علیه السلام) درباره بهترین بندگان سؤال شد.

فرمود: آنان که هر گاه نیکی کنند خوشـحال شوند، و هر گاه بدی کنند آمرزش خواهند، و هر گاه عطا شوند شـکر گزارند و هر گاه بلا بینند صبر کنند، و هر گاه خشم کنند درگذرند.

۲۴ تحقیر فقیر

مَنْ لَقِی فَقیرًا مُسْلِمًا فَسَلَّمَ عَلَیهِ خِلافَ سَلامِهِ عَلَی الْاَغْنِیاءِ لَقَی اللّهُ عَزَّوَجَلَّ یوْمَ الْقِیمَهِ وَ هُوَ عَلَیهِ غَضْبانُ.

کسی که فقیر مسلمانی را ملاقات نماید و بر خلاف سلام کردنش بر اغنیا بر او سلام کند، در روز قیامت در حالی خدا را ملاقات نماید که بر او خشمگین باشد.

۲۵ عیش دنیا

سُئِلَ الْإِمامُ الرِّضا (علیه السلام): عَنْ عَیشِ الدُّنْیا؟ فَقالَ: سِعَهُ الْمَنْزِلِ وَ کثْرَهُ الْمحِبّینَ.

از حضرت امام رضا (علیه السلام) درباره خوشی دنیا سؤال شد.

فرمود: وسعت منزل و زیادی دوستان.

۲۶ آثار زیانبار حاکمان ظالم

إِذا کذَبَ الْوُلاهُ حُبِسَ الْمَطَرُ، وَ إِذا جارَ السُّلْطانُ هانَتِ الدَّوْلَهُ، وَ إِذا حُبِسَتِ الزَّکوهُ ماتَتِ الْمَواشی.

زمانی که حاکمان دروغ بگویند باران نبارد، و چون زمامدار ستم ورزد، دولت، خوار گردد و اگر زکات اموال داده نشود چهارپایان از بین روند.

۲۷ رفع اندوه از مؤمن

مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِن فَرَّجَ اللّهُ عَنْ قَلْبِهِ یوْمَ القِیمَهِ.

هر کس اندوه و مشکلی را از مؤمنی برطرف نماید، خداوند در روز قیامت اندوه را از قلبش برطرف سازد.

۲۸ بهترین اعمال بعد از واجبات

لَیسَ شَیءٌ مِنَ الْاَعْمالِ عِنْدَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ بَعْدَ الْفَرائِضِ أَفْضَلَ مِنْ إِدْخالِ السُّرُورِ عَلَی الْمُؤْمِنِ.

بعد از انجام واجبات، کاری بهتر از ایجاد خوشحالی برای مؤمن، نزد خداوند بزرگ نیست.

۲۹ سه چیز وابسته به سه چیز

ثَلاثَهٌ مُوَکلٌ بِها ثَلاثَهٌ: تَحامُلُ الْاَیامِ عَلی ذَوِی الْاَدَواتِ الْکامِلَهِ وَإِسْتیلاءُ الْحِرْمانِ عَلَی الْمُتَقَدِّمِ فی صَنْعَتِهِ، وَ مُعاداهُ الْعَوامِ عَلی أَهْلِ الْمَعْرِفَهِ.

سه چیز وابسته به سه چیز است:

۱ سختی روزگار بر کسی که ابزار کافی دارد،

۲ محرومیت زیاد برای کسی که در صنعت عقب مانده باشد،

۳ و دشمنی مردم عوام با اهل معرفت.

۳۰ میانه روی و احسان

عَلَیکمْ بِالْقَصْدِ فِی الْغِنی وَ الْفَقْرِ، وَ الْبِرِّ مِنَ الْقَلیلِ وَ الْکثیرِ فَإِنَّ اللّهَ تَبارَک وَ تَعالی یعْظُمُ شِقَّهَ التَّمْرَهِ حَتّی یأْتِی یوْمَ الْقِیمَهِ کجَبَلِ أُحُد.

بر شما باد به میانه روی در فقر و ثروت، و نیکی کردن چه کم و چه زیاد، زیرا خداوند متعال در روز قیامت یک نصفه خرما را چنان بزرگ نماید که مانند کوه اُحد باشد.

۳۱ دیدار و اظهار دوستی با هم

تَزاوَرُوا تَحابُّوا وَ تَصافَحُوا وَ لا تَحاشَمُوا.

به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید و دست یکدیگر را بفشارید و به هم خشم نگیرید.

۳۲ راز پوشی در کارها

عَلَیکمْ فی أُمُورِکمْ بِالْکتْمانِ فی أُمُورِ الدّینِ وَ الدُّنیا فَإِنَّهُ رُوِی «أَنَّ الْإِذاعَهَ کفْرٌ» وَ رُوِی «الْمُذیعُ وَ الْقاتِلُ شَریکانِ» وَ رُوِی «ما تَکتُمُهُ مِنْ عَدُوِّک فَلا یقِفُ عَلَیهِ وَلیک».

بر شما باد به رازپوشی در کارهاتان در امور دین و دنیا.

روایت شده که «افشاگری کفر است» و روایت شده «کسی که افشای اَسرار می کند با قاتل شریک است» و روایت شده که «هر چه از دشمن پنهان می داری، دوست تو هم بر آن آگاهی نیابد».

۳۳ پیمان شکنی و حیله گری

لا یعْدُمُ المَرْءُ دائِرَهَ السَّوْءِ مَعَ نَکثِ الصَّفَقَهِ، وَ لا یعْدُمُ تَعْجیلُ الْعُقُوبَهِ مَعَ إِدِّراءِ الْبَغْی.

آدمی نمی تواند از گردابهای گرفتاری با پیمان شکنی رهایی یابد، و از چنگال عقوبت رهایی ندارد کسی که با حیله به ستمگری می پردازد.

۳۴ برخورد مناسب با چهار گروه

إِصْحَبِ السُّلْطانَ بِالْحَذَرِ، وَ الصَّديقَ بِالتَّواضُعِ، وَ الْعَدُوَّ بِالتَّحَرُّزِ وَ الْعامَّهَ بِالْبُشْرِ.

با سلطان و زمامدار با ترس و احتیاط همراهی کن، و با دوست با تواضع و با دشمن با احتیاط، و با مردم با روی خوش.

۳۵ رضایت به رزق اندک

مَنْ رَضِیَ عَنِ اللّهِ تَعالی بِالْقَلیلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِیَ اللّهُ مِنْهُ بِالْقَلیلِ مِنَ الْعَمَلِ.

هر کس به رزق و روزی کم از خدا راضی باشد، خداوند از عمل کم او راضی باشد.

۳۶ عقل و ادب

أَلْعَقْلُ حِباءٌ مِنَ اللّهِ، وَ الْأَدَبُ کلْفَهٌ فَمَنْ تَکلَّفَ الأَدَبَ قَدَرَ عَلَیهِ، وَ مَنْ تَکلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ یزْدِدْ بِذلِک إِلاّ جَهْلاً.

عقل، عطیه و بخششی است از جانب خدا، و ادب داشتن، تحمّل یک مشقّت است، و هر کس با زحمت ادب را نگهدارد، قادر بر آن میشود، امّا هر که به زحمت بخواهد عقل را به دست آورد جز بر جهل او افزوده نمیشود.

۳۷ پاداشِ تلاشگر

إِنَّ الَّذی یطْلُبُ مِنْ فَضْل یکفُّ بِهِ عِیالَهُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُجاهِدِ فی سَبیلِ اللّهِ.

به راستی کسی که در پی افزایش رزق و روزی است تا با آن خانواده خود را اداره کند، پاداشش از مجاهد در راه خدا بیشتر است.

۳۸ به پنج کس امید نداشته باش

خَمْسٌ مَنْ لَمْ تَکنْ فیهِ فَلا تَرْجُوهُ لِشَیء مِنَ الدُّنْیا وَ الاْخِرَهِ: مَنْ لَمْ تَعْرِفَ الْوَثاقَهَ فی أُرُومَتِهِ، وَ الکرَمَ فی طِباعِهِ، وَ الرَّصانَهَ فی خَلْقِهِ، وَ النُّبْلَ فی نَفْسِهِ، وَ الْمخافَهَ لِرَبِّهِ.

پنج چیز است که در هر کس نباشد امید چیزی از دنیا و آخرت به او نداشته باش:

۱ کسی که در نهادش اعتماد نبینی،

۲ و کسی که در سرشتش کرم نیابی،

۳ و کسی که در آفرینشش استواری نبینی،

۴ و کسی که در نفسش نجابت نیابی،

۵ و کسی که از خدایش ترسناک نباشد.

۳۹ پیروزی عفو و گذشت

مَا الْتَقَتْ فِئَتانِ قَطُّ إِلاّ نُصِرَ أَعْظَمُهُما عَفْوًا.

هرگز دو گروه با هم روبه رو نمیشوند، مگر این که نصرت و پیروزی با گروهی است که عفو و بخشش بیشتری داشته باشد.

۴۰ عمل صالح و دوستی آل محمّد

لاـ تَدْعُوا الْعَمَلَ الصّالِحَ وَ الْاِجْتِهادَ فِی الْعِبادَهِ إِتِّکالاً عَلی حُبِّ آلِ مُحَمَّد (علیهم السلام) وَ لا تَدْعُوا حُبَّ آلِ مُحَمَّد (علیهم السلام) لِاَمْرِهِمْ إِتِّکالاً عَلَی الْعِبادَهِ فَإِنَّهُ لا یقْبَلُ أَحَدُهُما دُونَ الْاخَرِ.

مبادا اعمال نیک را به اتّکای دوستی آل محمّد (علیهم السلام)

رها کنید، و مبادا دوستی آل محمّد (علیهم السلام) را به اتّکای اعمال صالح از دست بدهید، زیرا هیچ کدام از این دو، به تنهایی پذیرفته نمیشود.

امام محمّد تقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام جواد (علیه السلام)

در تاریخ ولادت حضرت امام محمّد تقی، ملقّب به جواد، اختلاف است.

قول مشهور این است که آن حضرت در دهم رجب سال ۱۹۵ قمری در مدینه چشم به جهان گشوده است.

کنیه آن حضرت ابوجعفر و پدر گرامی اش حضرت علی بن موسی الرّضا و مادر بزرگوارش سبیکه، معروف به خیزران است.

دوران زندگی جوادالأئمّه (علیه السلام) مصادف با دوران حکومت مأمون و معتصم عبّاسی بود و معتصم در بغداد تصمیم به قتل آن حضرت گرفت و سرانجام به وسیله أُمّ الفضل، همسر امام و دختر مأمون، آن پیشوای معصوم را در ۲۵ سالگی، مسموم کرد و به شهادت رساند.

زندگانی امام محمّد تقی، جوادالأَئِمّه (علیه السلام)، ادامه راه خطّ و روش پدرش حضرت امام رضا (علیه السلام) بود.

مأمون کوشش می کرد که دل امام را به دست آورد و او را به دارالخلافه نزدیک کند.

او توطئه خود را برای از میان بردن جنبش و حرکت تشیع در چهارچوب خلافت عبّاسیان همچنان ادامه می داد و هدفش این بود که بین امام و پایگاه مردمی او فاصله اندازد و آن حضرت را از مردم دور سازد، ولی می خواست به طریقی این نقشه را

اجرا کند که مردم تحریک نشوند.

مأمون، بر اساس همان

نقشه قـدیمی، در جامه دوسـتدار امام ظاهر شـد و «امّ الفضل» دختر خود را به ازدواج او درآورد تا از تأییـد امام (علیه السـلام) برخوردار باشد و اصرار کرد که با کمال عزّت در کاخ مجلّل او زندگی کند.

امّا امـام پافشاری میورزیـد که به مـدینه بازگردد تا نقشه مأمون را در کسب تأییـد امام برای پایـداری خلافتی که غصب کرده بود، نقش بر آب سازد و مشروعیت حکومت او را در دل مردم خدشه دار نماید.

امـام جواد (علیه السـلام) خطّ پـدر بزرگوارش را ادامه داد و به آگـاهی فکری و عقیـدتی دست یازیـد، فقیهـان را از بغـداد و شهرهای دیگر، پیرامون خود، در مدینه فراهم آورد تا با او مناظره کنند و از او بپرسند و از راهنماییهای او بهره برگیرند.

شیخ مفید - رضوان اللّه علیه - گوید: «مأمون، امام جواد را دوست می داشت، زیرا با وجود کمی سنّ، شخصی فاضل بود و به درجه والاـ از علم و دانش رسیده بود و در ادب و حکمت و کمـال عقـل، مقـامی داشت که هیـچ یـک از مشایـخ زمان، با او برابری نمی توانست کرد.» صـغر سنّ امام (علیه السـلام) از پدیـده های اعجازآمیز اوست که در روحیه حاکمان آن زمان اثری فوقالعاده گذاشته بود.

وقتی پـدر بزرگوارش درگـذشت، از عمر امـام جواد حـدود هشت سـال بیش نگذشـته بود و در همان سنّ، عهدهـدار منصب امامت گردید.

امام (علیه السلام) با پایگاه های مردمی طرفدار و مؤمن به رهبری و امامتش به طور مستقیم در مسائل دینی و قضایای اجتماعی و اخلاقی در تماس بود.

وقتی مأمون، امام (علیه السلام) را به بغداد یا مرکز خلافت آورد، امام (علیه السلام) اصرار ورزید تا

به مدینه بازگردد، مأمون با این درخواست موافقت کرد و آن حضرت بیشتر عمر شریف خود را در مدینه گذراند.

معتصم از فعّالیت و کوششهای او برآشفته بود، از این رو، آن حضرت را به بغداد فراخواند و هنگامی که امام (علیه السلام) وارد عراق گردید، معتصم و جعفر، پسر مأمون، پیوسته، توطئه میچیدند و برای قتل آن بزرگوار حیله میاندیشیدند، تا این که آن حضرت در سال ۲۲۰ هجری در آخر ماه ذیقعده، به شهادت رسید.

از بیشتر روایات چنین برمیآید که وقتی امام رضا (علیه السلام) به درخواست مأمون به خراسان رفت، فرزندش ابوجعفر (امام جواد (علیه السلام)) را در مدینه به جای گذاشت و مأمون پس از بازگشت به بغداد در سال ۲۰۴ هجری امام جواد را به حضور خود فراخواند تا دخترش امّ الفضل را به ازدواج او درآورد، در آن هنگام، امام آن چنان که در روایت شیخ مفید و دیگران آمده است، در آغاز ده سالگی بود.

نویسنده متتبع و معروف، هاشم معروف الحسنی، در کتاب «زندگی دوازده امام» در این باره چنین اظهار نظر می کند: «البته من با وجود اینکه از روایات چیزی در دست ندارم که حکایت از همراه بردن خانواده و فرزند از سوی امام رضا (علیه السلام) به خراسان، داشته باشد بعید میدانم که ایشان را در حجاز جا گذاشته و به تنهایی عازم سفر گردیده باشد، به ویژه که خود نسبت به این سفر بدبین بود و وداعش با قبر پیامبر در مدینه و با کعبه در مکه، وداع کسی بود که امید زیارت مجدّد، نداشت.

فرزند ایشان حضرت جواد (علیه السلام)، با وجود خردسالی، بیم و نگرانی

پدر را به هنگام طواف وداع کاملاً درک و احساس می کرد.

همچنـانکه من ازدواج ایشـان را در این سنِّ انـدک بـا دختر مأمون، پس از گفتگویی که میان مأمون و بنی عبّاس از یک سو و امام جواد و قاضی القضات از سوی دیگر به همین مناسبت جریان یافت بعید میدانم.

ترجیح میدهم که ایشان در خراسان نیز همراه پدر بودند و جز مرگ امام رضا (علیه السلام)، چیزی ایشان را جدا نکرد.

آن حضـرت پس از وفات پـدر با خانواده پدری به مدینه بازگشـتند و بعد از بازگشت مأمون به بغداد و محکم شدن جای پای او، ایشـان را به بغـداد فراخوانـد و به خود نزدیک ساخت و اظهار ارادت و دوستی نمود و دخترش را به ازدواج وی درآورد تا از تهمت ترور پدر ایشان، رهایی یابد که ناگزیر در چنین هنگامی، در سنّی باشند که بتوانند ازدواج کنند.»

راویان روایت کرده اند که امام جواد (علیه السلام) پس از ازدواج با دختر مأمون، به اتّفاق همسرش «امّ الفضل» با بدرقه مردم، راهی مدینه گردید و هنگامی که به دروازه کوفه رسـید با استقبال پرشور مردم روبه رو گردید، و آن چنان که در روایت شیخ مفید آمده است به دارالمسیب وارد شدند و در آنجا به مسجد رفتند.

در محوّطه این مسـجد، درخت سـدری بود که هنوز به بـار ننشسـته بود، حضـرت کوزه ای آب خواسـتند و پای این درخت به وضو پرداختنـد و سـپس برخاسـته، نماز مغرب را به جای آوردنـد و پس از پایان نماز، انـدک زمانی به دعا پرداختند و سـپس نمازهای مستحبّی خواندند و تعقیبات آن را به جای آوردند و در این هنگام وقتی

به سوی درخت سدر بازگشتند، مردم دیدند که این درخت به بار نشسته، در شگفت ماندند و از میوه اش خوردند، میوه شیرین و بدون هسته ای بود، آن گاه امام را وداع گفته و در همان زمان، امام (علیه السلام) راهی مدینه شدند و تا هنگامی که معتصم در آغاز سال ۲۲۵ ایشان را به بغداد فراخواند، در آنجا اقامت داشتند؛ از این پس در بغداد بودند تا این که در پایان ذی القعده همان سال، وفات یافتند.

راویان، سالی را که امام، همراه همسرش امّ الفضل از بغداد عازم مدینه شدند و نیز تاریخ سال ازدواجشان را معین نکرده اند.

هرچند که روایت شیخ مفید گویای این است که آن حضرت بعد از پیروزی اش بر یحیی بن اکثم در آن مناظره معروف در سنّ نُه سالگی، موفّق به ازدواج با دختر مأمون شد، ولی عبارت مسعودی در کتاب «اثبات الوصیه» القاگر آن است که امام پس از آن که به سنّ مناسب ازدواج رسید، تن به این کار داد.

در «اعیان الشّیعه» آمده است: آن گاه امام جواد (علیه السلام) از مأمون اجازه رفتن به حجّ خواست و به اتّفاق همسرش از بغداد، قصد مدینه کرد.

پس از عزیمتِ امام جواد (علیه السلام) به مدینه، مأمون در طرطوس وفات یافت و با برادرش معتصم بیعت شد، سپس معتصم، امام جواد (علیه السلام) را فراخواند و ایشان را به بغداد آورد.

بدین گونه میتوان گفت در مورد مدّت اقامت ایشان در مدینه و بغداد و تاریخ ازدواج و وفات ایشان در روایات، مطلب اطمینان بخش و قابل اعتمادی که به طور قطع بتوان برداشت شخصی از آن کرد، وجود ندارد.

آنچه مسلّم است

این که ایشان بیشترین دوره زندگی خود را در زمان مأمون طی کرد و در این فاصله در تنگنا قرار نداشت و کنترلی بر او صورت نمی گرفت.

امام، چه در بغداد و چه در مدینه، از این فرصت برای انجام رسالت خود بهره برداری کرد؛ شیعیان نیز در مورد امامت او اتّفاق نظر داشته و راویان، دهها روایت را در موضوعهای مختلف از وی نقل کرده اند.

حضرت جوادالأَئِمّه (علیه السلام) فرموده: هر بنده ای آن گاه حقیقت ایمان خود را کامل می کند که دین خود را بر شهوتهای خویش ترجیح دهد، و هلاک نمیشود مگر آن که هوای نفس و شهوتش را بر دینش ترجیح دهد.

در اینجا چهل حدیث برگزیده را از میان کلمات نورانی آن حضرت، که هر کدام درسی از اخلاق و ارائه راه فضیلت و تقواست، به شیفتگان مکتب پربارش تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ الجَواد (علیه السلام):

۱ نیاز مؤمن به سه چیز

أَلْمُؤْمِنُ یحْتاجُ إِلی تَوْفیق مِنَ اللّهِ، وَ واعِظ مِنْ نَفْسِهِ، وَ قَبُول مِمَّنْ ینْصَحُهُ.

مؤمن نیاز دارد به توفیقی از جانب خدا، و به پندگویی از سوی خودش، و به پذیرش از کسی که او را نصیحت کند.

۲ استوار کن، آشکار کن!

إِظْهارُ الشَّیءِ قَبْلَ أَنْ یسْتَحْکمَ مَفْسَدَةٌ لَهُ.

اظهار چیزی قبل از آن که محکم و پایدار شود سبب تباهی آن است.

۳ کیفیت بیعت زنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

کانَتْ مُبایعَةُ رَسُولِ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) النِّساءَ أَنْ یغْمِسَ یدَهُ فی إِناء فیهِ ماءٌ ثُمَّ یخْرِجُها وَ تَغْمِسُ النِّساءُ بِأَیدیهِنَّ فی ذلِک الْاِناءِ بِالْاِقْرارِ وَ الْاِیمانِ بِاللّهِ وَ التَّصْدیقِ بِرَسُولِهِ عَلی ما أَخَذَ عَلَیهِنَّ.

بیعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زنان این چنین بود که آن حضرت دستش را در ظرف آبی فرو می برد و بیرون می آورد و زنان [نیز] با اقرار و ایمان به خدا و رسولش، دست در آن ظرف آب فرو می کردند، به قصد تعهّد آنچه بر

آنها لازم بود.

۴ قطع نعمت، نتیجه ناسپاسی

لا يَنْقَطِعُ الْمَزيدُ مِنَ اللّهِ حَتّى يَنْقَطِعَ الشُّكرُ مِنَ الْعِبادِ.

افزونی نعمت از جانب خدا بریده نشود تا آن هنگام که شکرگزاری از سوی بندگان بریده شود.

۵ تأخیر در توبه

تَأخيرُ التَّوْبَهِ إغْتِرارٌ وَ طُولُ التَّسْويفِ حيرَهٌ، وَ الْاِعْتِذارُ عَلَى اللّهِ هَلَكَهٌ وَ الْاِصْرارُ عَلَى الذَّنْبِ أَمْنٌ لِمَكرِ اللّهِ «فَلا يأْمَنُ مَكرَ اللّهِ إلاَّ الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ».

(سوره اعراف، آیه ۹۹) به تأخیر انداختن توبه نوعی خودفریبی است، و وعده دروغ دادن نوعی سرگردانی است، و عذرتراشی در برابر خدا نابودی است، و پا فشاری بر گناه آسودگی از مکر خداست.

«از مکر خدا آسوده نباشند جز مردمان زیانکار.»

۶ نامه امام جواد به دوستش

كَتَبَ إلى بَعْضِ أَوْلِيائِهِ: أَمّا هذِهِ الدُّنْيا فَإِنّا فيها مُغْتَرَفُونَ وَ لكنْ مَنْ كانَ هَواهُ هَوى صاحِبِهِ وَ دانَ بِدينِهِ فَهُوَ مَعَهُ حَيثُ كانَ وَ الْآخِرَهُ هِي دارُ الْقَرارِ.

امام جواد (علیه السلام) به یکی از دوستانش نوشت: امّا در این دنیا ما زیر فرمان دیگرانیم، ولی هر که خواسته او خواسته امامش و متدین به دین او باشد، هر جا که باشد با اوست و دنیای دیگر سرای جاودان است.

۷ مسئولیت گوش دادن

مَنْ أَصْغى إلى ناطِق فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كانَ النّاطِقُ عَنِ اللّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللّهَ وَ إنْ كانَ النّاطِقُ يَنْطِقُ عَنْ لِسانِ إبْليسَ فَقَدْ عَبَدَ إبْليسَ.

هر که گوش به گوینده ای دهد به راستی که او را پرستیده، پس اگر گوینده از جانب خدا باشد در واقع خدا را پرستیده و اگر گوینده از زبان ابلیس سخن گوید، به راستی که ابلیس را پرستیده است.

۸ پسندیدن، در حکمِ پذیرفتن

مَنْ شَهِدَ أَمْرًا فَكرِهَهُ كانَ كمَنْ غابَ عَنْهُ، وَ مَنْ غابَ عَنْ أَمْر فَرَضِيهُ كانَ كمَنْ شَهِدَهُ.

کسی که در کاری حاضر باشد و آن را ناخوش دارد، مانند کسی است که غایب بوده، و هر که در کاری حاضر نباشد، ولی بدان رضایت دهد، مانند کسی است که خود در آن بوده است.

۹ نوشته امام جواد (علیه السلام)

إِنَّ أَنْفُسَنا وَ أَمْوالَنا مِنْ مَواهِبِ اللّهِ الْهَنیئَهِ وَ عَواریهِ الْمُسْتَوْدَعَهِ یمَتِّعُ بِما مَتَّعَ مِنْها فی سُرُور وَ غِبْطَه وَ یأْخُذُ ما أَخَذَ مِنْها فی أَجْر وَ حِسْبَه فَمَنْ غَلَبَ جَزَعُهُ عَلی صَبْرِهِ حَبِطَ أَجْرُهُ وَ نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ ذلِک.

حضرت جوادالأئمّه (علیه السلام) به خطّ خود نوشت: جان و دارایی ما از بخششهای گوارای خداست و عاریه و سپرده اوست، هر آنچه را که به ما ببخشد، مایه خوشی و شادی است و هر آنچه را بگیرد، اجر و ثوابش باقی است.

پس هر که جزعش بر صبرش غالب شود اجرش ضایع شده و از این [صفت] به خدا پناه می بریم.

۱۰ دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا

أَوْحَی اللّهُ إِلی بَعْضِ الْأَنْبِیاءِ: أَمّا زُهْدُک فِی الدُّنْیا فَتُعَجِّلُک الرّاحَهَ، وَ أَمّا إِنْقِطاعُک إِلَی فَیعَزِّزُک بی، وَ لکنْ هَلْ عادَیتَ لی عَدُوًّا وَ والَیتَ لی وَلِیا.

خداوند به یکی از انبیا وحی کرد: امّا زهد تو در دنیا شتاب در آسودگی است و امّا رو کردن تو به من، مایه عزّت توست، ولی آیا با دشمن من دشمنی، و با دوست من دوستی کردی؟

۱۱ موعظه ای جامع

تَوَسَّدِ الصَّبْرَ وَ أَعْتَنِقِ الْفَقْرَ وَ ارْفَضِ الشَّهَواتِ وَ خالِفِ الْهَوی وَ اعْلَمْ أَنَّک لَنْ تَخْلُوَ مِنْ عَینِ اللّهِ فَانْظُرْ کیفَ تَکونُ.

صبر را بالش کن، و فقر را در آغوش گیر، و شهوات را ترک کن، و با هوای نفس مخالفت کن و بدان که از دیده خدا پنهان نیستی، پس بنگر که چگونه ای.

۱۲ پاسخ به یک سؤال فقهی

قالَ الْمَأْمُونُ لِیحْیی بْنِ أَکثَمَ: إِطْرَحْ عَلی أَبی جَعْفَر مُحَمَّدِ بْنِ الرِّضا (علیهما السلام) مَسأَلَهً تَقْطَعُهُ فیها.

فَقالَ یا أَبا جَعْفَر ما تَقُولُ فی رَجُل نَکحَ امْرَأَهً عَلی زِنًا أَیحِلُّ أَنْ یتَزَوَّجَها؟ فَقالَ (علیه السلام): یدَعُها حَتّی یسْتَبْرِئَها مِنْ نُطْفَتِهِ وَ نُطْفَهِ غَیرِهِ، إِذْ لا یؤْمَنُ مِنْها أَنْ تَکونَ قَدْ أَحْدَثَتْ مَعَ غَیرِهِ حَدَثًا کما أَحْدَثَتْ مَعَهُ.

ثُمَّ یتَزَوَّجُ بِها إِنْ أَرادَ، فَإِنَّما مَثَلُها مَثَلُ نَخْلَه أَکلَ رَجُلٌ مِنْها حَرامًا ثُمَّ اشْتَریها فَأَکلَ مِنْها حَلالاً فَانْقَطَعَ یحْیی.

مأمون به یحیی بن اکثم گفت: مسألهای برای ابی جعفر (امام محمّد تقی) عنوان کن که در آن بماند و پاسخی نتواند! آن گاه یحیی گفت: ای اباجعفر! چه گویی درباره مردی که با زنی زنا کرده، آیا رواست که او را به زنی گیرد؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: او را وانهد تا از نطفه وی و نطفه دیگری پاک گردد، زیرا بعید نیست که با دیگری هم آمیزش کرده باشد.

پس از آن، اگر خواست او را به زنی گیرد، زیرا که مَثَل او مانند مَثَل درخت خرمایی است که مردی به حرام از آن خورده، سپس آن را خریده و به حلال از آن خورده است.

یحیی درمانده شد!

۱۳ عالمانِ غریب!

أَلْعُلَماءُ غُرَباءُ لِكَثْرَهِ الْجُهّالِ.

عالمان، به سببِ زیادی جاهلان، غریباند!

۱۴ در جواب یک معمّای فقهی

يا أَبا مُحَمَّد ما تَقُولُ فی رَجُل حَرُمَتْ عَلَيهِ امْرَأَهٌ بِالْغَداهِ وَ حَلَّتْ لَهُ ارْتِفاعَ النَّهارِ وَ حَرُمَتْ عَلَيهِ نِصْفَ النَّهارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الظُّهْرَ ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيهِ الْعَصْرَ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ المَغْرِبَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيهِ نِصْفَ اللَّيلِ ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْفَجْرَ، ثُمَّ حَرُمَتْ عَلَيهِ ارتِفاعَ النَّهارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ نِصْفَ النَّهارِ؟ فَبَقِی يحيی وَ الفُقَهاءُ بُلْساً خُرْساًافَقالَ الْمَأْمُونُ: يا أَبا جَعْفَر أَعَزَّك اللّهُ بَيِّنْ لَنا هذا؟ فَقالَ (عليه السلام): هذا رَجُلٌ نَظَرَ إِلی مَمْلُوكه لا تَحِلُّ لَهُ، إِشْتَرِيها فَحَلَّتْ لَهُ.

ثُمَّ أَعْتَقَها فَحَرُمَتْ عَلَيهِ، ثُمَّ تَزَوَّجَها فَحَلَّتْ لَهُ، فَظاهَرَ مِنْها فَحَرُمَتْ عَلَيهِ.

فَكَفَّرَ الظِّهارَ فَحَلَّتْ لَهُ، ثُمَّ طَلَّقَها تَطْليقَهً فَحَرُمَتْ عَلَيهِ، ثُمَّ راجَعَها فَحَلَّتْ لَهُ، فَارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلام فَحَرُمَتْ عَلَيهِ، فَتابَ وَ رَجَعَ إِلَی الْإِسْلام فَحَلَّتْ لَهُ بِالنِّكاحِ الْأَوَّلِ، كما أَقَرَّ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله عليه و آله و سلم) نِكاحَ زَينَبَ مَعَ أَبِی الْعاصِ بْنِ الرَّبيعِ حَيثُ أَسْلَمَ عَلَی النِّكاحِ الْأَوَّلِ.

امام جواد (علیه السلام) به یحیی بن اکثم فرمود: ای ابا محمّد! چه گویی درباره مردی که بامداد زنی بر وی حرام بود و روز که برآمد بر او حلال شد، نیمه روزش حرام شد و هنگام ظهرش حلال گردید و وقت عصر بر او حرام شد و مغربش حلال گردید و نیمهشب بر او حرام شد و سپیده دم بر وی حلال شد و روز که برآمد بر او حرام شد و نیمه روز بر او حلال گردید.

یحیی و دیگر فقها در برابر او حیران گردیده و از کلام باز ماندند!

مأمون گفت: یا اباجعفر! خدای عزیزت بدارد.

این مسأله را برای ما بیان کن.

امام (علیه السلام)

فرمود: این مردی است که به کنیزک دیگری نگاه کرده و او را خریـده و بر وی حلال شده، سپس آزادش کرده و بر او حرام شـده سپس او را به زنی گرفته و بر او حلال شـده و ظهارش کرده و بر او حرام شده و کفارّه ظهار داده و حلال شده و سپس یک بار طلاقش داده و حرام شده، سپس به او رجوع کرده و حلال شده، پس آن مرد از اسلام برگشته و زن بر او حرام شده و بـاز توبه کرده و به اسـلام برگشـته و به همان نکاح سابق بر او حلال شـده، چنان که رسول خـدا (صـلی الله علیه و آله و سـلم) زینب را به ابی العاص بن ربیع که مسلمان شد، به همان نکاح اوّل تسلیم نمود.

۱۵ پاسخ مبسوط امام جواد به یک سؤال فقهی حجّ

قـالَ الْمـأْمُونُ: یـا یحْیی سَـلْ أَبـا جَعْفَر عَنْ مَسْـأَلَه فِی الْفِقْهِ لِتَنْظُرَ کیفَ فِقْهُهُ؟ فَقالَ یحْیی: یا أَبا جَعْفَر أَصْـلَحَک اللّهُ ما تَقُولُ فی مُحْرِم قَتَلَ صَیدًا؟ فَقالَ أَبُو جَعْفَر (علیه السلام): قَتَلَهُ فی حِلٍّ أَوْ حَرَم، عالِمًا أَوْ جاهِلًا، عَمْدًا أَوْ خَطَأً، عَبْدًا أَوْ حُرًّا صَغیرًا أَوْ کبیرًا، مُبْدِئًا أَوْ مُعیدًا، مِنْ ذَواتِ الطَّیرِ أَوْ غَیرِهِ؟ مِنْ صِغارِ الطَّیرِ أَوْ کبارِهِ.

مُصِـرًّا أَوْ نادِمًا بِاللَّیلِ أَوْ فی أَوْکارِها أَوْ بِالنَّهارِ وَ عَیانًا، مُحْرِمًا لِلْحَجِّ أَوْ لِلْعُمْرَهِ؟ قالَ: فَانْقَطَعَ یحْیی إِنْقِطاعًا لَمْ یخْفَ عَلی أَحَد مِنْ أَهْلِ الْمجْلِسِ إِنْقِطاعُهُ وَ تَحَیرَ النّاسُ عَجَبًا مِنْ جَوابِ أَبِی جَعْفَر (علیه السلام).

... فَقالَ الْمأْمُونُ: یا أَبا جَعْفَر إِنْ رَأَیتَ أَنْ تُعَرِّفَنا ما یجِبُ عَلی کلِّ صِـنْف مِنْ هذِهِ الْأَصْنافِ فی قَتْلِ الصَّیدِ؟ فَقالَ (علیه السلام): إِنَّ الُمحْرِمَ إِذا قَتَلَ صَیدًا فِی الْحِلِّ وَ

كانَ الصَّيدُ مِنْ ذَواتِ الطَّيرِ مِنْ كبارِها فَعَلَيهِ الْجَزاءُ مُضاعَفًا.

وَ إِنْ قَتَلَ فَرْخًا فِی الْحِلِّ فَعَلَيهِ حَمَلٌ قَدْ فُطِمَ فَلَيسَتْ عَلَيهِ الْقيمَةُ لِأَنَّهُ لَيسَ فِی الْحَرَمِ.

وَ إِذا قَتَلَهُ فِی الْحَرَمِ فَعَلَيهِ الْحَمَلُ وَ قيمَةُ الْفَرْخِ.

وَ إِنْ كانَ مِنَ الْوَحْشِ فَعَلَيهِ فی حِمارِ الْوَحْشِ بَقَرَةٌ وَ إِنْ كانَ نَعامَةً فَعَلَيهِ بَدَنَةٌ.

فَإِنْ لَمْ يقْدِرْ فَإِطْعامُ سِتّينَ مِسْكينًا.

فَإِنْ لَمْ يقْدِرْ فَلْيصُمْ ثَمانيهَ عَشَرَ يوْمًا.

وَ إِنْ كانَ بَقَرَةً فَعَلَيهِ بَقَرَةٌ، فَإِنْ لَمْ يقْدِرْ فَلْيطْعِمْ ثَلاثينَ مِسْكينًا، فَإِنْ لَمْ يقْدِرْ فَلْيصُمْ تِسْعَهَ أَيام.

وَ إِنْ كانَ ضَبْيا فَعَلَيهِ شاةٌ، فَإِنْ لَمْ يقْدِرْ فَلْيطْعِمْ عَشَرَهَ مَساكينَ، فَإِنْ لَمْ يجِدْ فَلْيصُمْ ثَلاثَهَ أَيام.

وَ إِنْ أَصابَهُ فی الْحَرَمِ فَعَلَيهِ اْلْجَزاءُ مُضاعَفًا «هَدْيا بالِغَ الْكعْبَهِ» حَقًّا واجِبًا أَنْ ينْحَرَهُ إِنْ كانَ فی حَجٍّ بِمِنًی حَيثُ ينْحَرُ النّاسُ.

وَ إِنْ كانَ فی عُمْرَه ينْحَرُهُ بِمَكهَ فی فِناءِ الْكعْبَهِ وَ يتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِهِ حَتّی يكونَ مُضاعَفًا، وَ كذلِك إِذا أَصابَ أَرْنَبًا أَوْ ثَعْلَبًا فَعَلَيهِ شاةٌ وَ يتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِ شاه.

وَ إِنْ قَتَلَ حَمامًا مِنْ حَمامِ الْحَرَمِ فَعَلَيهِ دِرْهَمٌ يتَصَدَّقُ بِهِ.

وَ دِرْهَمٌ يشْتَری بِهِ عَلَفًا لِحَمامِ الْحَرَمِ.

وَ فِی الْفَرْخِ نِصْفُ دِرْهَم.

وَ فِی الْبَيضَهِ رُبْعُ دِرْهَم وَ كلُّ ما أَتی بِهِ الُمحْرِمُ بِجَهالَه أَوْ خَطَإٍ فَلا شَیءَ عَلَيهِ إِلاَّ الصَّيدَ.

فَإِنَّ عَلَيهِ فيهِ الْفِداءَ بِجَهالَه كانَ أَمْ بِعِلْم، بِخَطَإٍ كانَ أَمْ بِعَمْد.

وَ كلُّ ما أَتی بِهِ الْعَبْدُ فَكفّارَتُهُ عَلی صاحِبِهِ مِثْلُ ما يلْزَمُ صاحِبَهُ.

وَ كلُّ ما أَتی بِهِ الصَّغيرُ الَّذی لَيسَ بِبالِغ فَلا شَیءَ عَلَيهِ.

فَإِنْ عادَ فَهُوَ مِمَّنْ ينْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ.

وَ إِنْ دَلَّ عَلَی الصَّيدِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ قُتِلَ الصَّيدُ فَعَلَيهِ فيهِ الْفِداءُ.

وَ الْمُصِّرُّ عَلَيهِ يلْزَمُهُ بَعْدَ الْفِداءِ الْعُقُوبَهُ فِى الْاخِرَهِ.

وَ النّادِمُ لا شَىءَ عَلَيهِ بَعْدَ الْفِداءِ فِى الْاخِرَهِ.

وَ إِنْ

أَصابَهُ لَيلًا أَوْكارَها خَطَأً فَلا شَیءَ عَلَيهِ إلاّ أَنْ يَتَصَيدَ بِلَيل أَوْ نَهار فَعَلَيهِ فيهِ الْفِداءُ، وَ الْمحْرِمُ لِلْحَجِّ ينْحَرُ الْفِداءَ بِمَكةَ.

مأمون به یحیی بن اکثم گفت: از ابوجعفر (امام محمد تقی) مسأله ای فقهی بپرس تا بنگری در فقه چگونه است.

یحیی گفت: ای ابا جعفر! خدا کارت را رو به راه کند، چه می گویی درباره مُحرمی که شکاری را کشته است؟ امام جواد (علیه السلام) گفت: آن صید را در حِلّ کشته یا در حَرَم؟ عالم بوده یا جاهل؟ به عمد بوده یا به خطا؟ آن مُحْرم بنده بوده یا آزاد؟ صغیر بوده یا کبیر؟ نخستین صید او بوده یا صید دوباره او؟ آن صید پرنده بوده یا غیر آن؟ پرنده کوچک بوده یا بزرگ؟ مُحرم باز قصدِ صیدِ پرنده دارد و مُصِّر است یا تائب؟ این صید در شب بوده و از آشیانه بوده یا در روز و آشکارا؟ مُحرم برای حجّ بوده یا عُمره؟ راوی گوید: یحیی بن اکثم طوری واماند که واماندگیاش بر احدی از اهل مجلس پوشیده نماند و همه مردم از جواب امام جواد (علیه السلام) در شگفت ماندند.

بعد از آن که مردم پراکنده شدند، مأمون گفت: ای اباجعفر! اگر صلاح بدانی، آنچه را که بر هر صنف از این اصناف در قتل صید، واجب است به ما بشناسان! امام جواد (علیه السلام) در پاسخ فرمود: چون مُحرم، صیدی از پرنده های بزرگ را در حِلّ بکشد، یک گوسفند کفّاره بر او باشد.

و اگر در حرم باشد کفّاره دوچندان است.

و اگر جوجه ای را در حلّ بکشد برّه از شیر گرفته ای بر اوست و بها بر او نیست چون در حرم نبوده

است.

و اگر در حرم باشد برّه و بهای جوجه هر دو به عهده اوست.

و اگر آن صید حیوان وحشی باشد، در گورخر وحشی گاوی باید.

و اگر شتر مرغ است یک شتر باید.

و اگر نتواند شصت مسکین را اطعام کند.

و اگر آن را هم نتواند هجده روز روزه بدارد.

و اگر شکار، گاو باشد بر او گاوی است.

و اگر نتواند سی مسکین را طعام بدهد.

و اگر آن را هم نتواند نُه روز روزه بگیرد.

و اگر آهو باشد یک گوسفند بر اوست، و اگر نتواند ده مسکین را طعام دهد.

و اگر نتواند سه روز را روزه بدارد.

و اگر در حرم شکارش کرده کفّاره دوچندان است و باید آن را به کعبه رساند و قربانی کند و حقِّ واجب است که اگر در احرام حجّ باشد، کفّاره را در منی بکشد آنجا که قربانگاه مردم است.

و اگر در عمره باشد در مکه و در پناه کعبه بکشد.

و به اندازه بهایش هم صدقه بدهد تا دو چندان باشد.

و همچنین اگر خرگوشی یا روباهی صید کند یک گوسفند بر اوست و به اندازه بهایش هم باید صدقه بدهد.

و اگر یکی از کبوتران حرم را بکشد یک درهم صدقه دهد و درهم دیگری هم دانه بخرد برای کبوتران حرم.

و اگر جوجه باشد نیم درهم.

و اگر تخم باشد یک چهارم درهم.

و هر خلافی که مُحرم از راه نادانی و یا خطا مرتکب شود کفّاره ندارد، جز همان صید که کفّاره دارد، جاهل باشد یا عالم، خطا باشد یا عمد.

و هر خلافی بنده کند تمام کفّاره اش بر مولای اوست.

و هر خلافی کودک نابالغ کند چیزی بر او نیست.

و اگر بار دوّمِ صید او باشد

خدا از او انتقام کشد [و کفّاره ندارد].

اگر مُحرم شکار را به دیگری نشان بدهد و او آن را بکشد کفّاره بر اوست.

و آن که اصرار دارد و توبه نکرده پس از کفّاره، عذاب آخرت هم دارد.

و اگر پشیمان است پس از کفّاره، عذاب آخرت ندارد.

اگر شبانه از آشیانه به خطا شکار کرده چیزی بر او نیست، مگر قصد شکار داشته باشد.

و اگر عمداً شکار کند، در شب باشد یا روز، کفّاره بر اوست.

و آن که مُحرم به حجّ است باید کفّاره را در مکه قربانی کند.

۱۶ سرچشمه دانش علی (علیه السلام)

عَلَّمَ رَسُولُ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) عَلِیا (علیه السلام) أَلْفَ کلِمَه، کلُّ کلِمَه یفْتَحُ أَلْفَ کلِمَه.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، هزار کلمه [از علوم را] به علی (علیه السلام) آموخت که از هر کلمهای هزار کلمه منشعب می شد.

۱۷ سفارش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به فاطمه (علیها السلام)

إِنَّ رَسُولَ اللّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ لِفاطِمَهَ (علیها السلام): إِذا أَنَامِتُّ فَلا تُخْمِشی عَلَی وَجْهًا، وَ لا تُرْخی عَلَی شَعْرًا، وَ لاـ تُنادی بِالْوَیلِ وَ لاـ تُقیمی عَلَی نائِحَهً، ثُمَّ قالَ: هـذَا الْمَعْرُوفُ الَّذی قالَ اللّهُ عَزّوَجَلَّ فی کتابِهِ «وَ لا یعْصینَک فی مَعْرُوف» (سوره ممتحنه، آیه ۱۲) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاطمه (علیها السلام) گفت: وقتی که من از دنیا رفتم به خاطر من صورت را نخراش، و مو را پریشان منمای، و واویلا نکن و بر من نوحه نخوان، سپس فرمود: این همان معروفی است که خداوند عزّوجلّ در کتابش فرموده: «و تو را در معروفی نافرمانی نکنند.»

۱۸ مهدی منتظَر

إِنَّ الْقائِمَ مِنّا هُوَ الْمَهْدِی الَّذی یجِبُ أَنْ ینْتَظَرَ فی غَیبَتِهِ وَ یطاعَ فی ظُهُورِهِ، وَ هُوَ الثّالِثُ مِنْ وُلْدی.

همانا قائم از ماست او همان مهدی ای است که واجب است در زمان غیبتش منتظرش باشند و در وقت ظهورش اطاعتش کنند و او سومین نفر از اولاد من است.

۱۹ دیدار با دوستان

مُلاقاتُ الْاِخْوانِ نَشْرَةٌ وَ تَلْقيحٌ لِلْعَقْلِ وَ إِنْ كانَ نَزْرًا قَليلاً.

ملاقات و زيارت برادران سبب گسترش و باروری عقل است، اگرچه کم و اندك باشد.

۲۰ هوای نفس

مَنْ أَطاعَ هَواهُ أَعْطى عَدُوَّهُ مُناهُ.

کسی که فرمان هوای نفس خويش را بَرَد، آرزوی دشمنش را برآوَرَد.

۲۱ مرکب شهوت

راكِبُ الشَّهَواتِ لا تُسْتَقالُ لَهُ عَثْرَةٌ.

کسی که بر مرکب شهوات سوار است، از لغزش در امان نخواهد ماند.

۲۲ متمسّکين به خدا

كيفَ يضيعُ مَنْ أَللّهُ كافِلُهُ، وَ كيفَ ينْجُوا مَنْ أَللّهُ طالِبُهُ وَ مَنِ انْقَطَعَ إِلى غَيرِ اللّهِ وَكلَهُ اللّهُ إِلَيهِ.

چگونه ضايع ميشود کسی که خدا، عهده دار و سرپرست اوست و چگونه فرار می کند کسی که خدا جوينده اوست؟ کسی که از خدا قطع رابطه کند و به ديگری توکل نمايد، خداوند او را به همان شخص واگذار نمايد.

۲۳ شناخت آغاز و انجام

مَنْ لَمْ يعْرِفِ الْمَوارِدَ أَعْيتْهُ الْمَصادِرُ.

کسی که محلّ ورود را نشناسد، از يافتن محلّ خروج درمانده گردد.

۲۴ نتيجه تلاش استوار

إِتَّئِدْ تُصِبْ أَوْ تَكدّ. سخت بکوش تا به مقصود دست يابی، و گرنه در رنج فرومانی.

۲۵ سپاسِ نعمت

نِعْمَةٌ لا تُشْكرُ كسَيئَه لا تُغْفَرُ.

نعمتی که برای آن شکرگزاری نشود، مانند گناهی است که آمرزيده نگردد.

۲۶ سازش با مردم

مَنْ هَجَرَ الْمُدارهَ قارَبَهُ الْمَکرُوهَ.

کسی که سازش و مدارا با مردم را رها کند، ناراحتی به او روی می آورد.

۲۷ نتیجه کارِ بدونِ آگاهی

مَنْ عَمِلَ عَلی غَیرِ عِلْم ما یفْسِدُ أَکثَرُ مِمّا یصْلِحُ.

کسی که کاری را بدون علم و دانش انجام دهد، اِفسادش بیش از اِصلاحش خواهد بود.

۲۸ قضای حتمی

إِذا نَزَلَ الْقَضاءُ ضاقَ الْفَضاءُ.

چون قضای الهی فرود آید، عرصه بر آدمی تنگ آید.

۲۹ افشاگری زمان

أَلْأَيامُ تَهْتِک لَک الْأَمْرَ عَنِ الْأَسْرارِ الْکامِنَهِ.

روزگار و گذشت زمان، پرده از روی کارهای نهفته برمیدارد.

۳۰ دقّت و خودپایی

أَلتَّحَفُّظُ عَلی قَدْرِ الْخَوْفِ.

خود را پاییدن به اندازه ترس است.

۳۱ چنین مباش!

لا تَکنْ وَلِیا لِلّهِ فِی الْعَلانِیهِ، عَدُوًّا لَهُ فِی السِّرِّ.

در ظاهر دوست خدا و در باطن دشمن او مباش.

۳۲ چهار عاملِ محرّک

أَرْبَعُ خِصال تَعَينَ الْمَرْءَ عَلَى الْعَمَلِ: أَلصِّحَّهُ وَ الْغِنى وَ الْعِلْمُ وَ التَّوْفيقُ.

چهار چيز است كه شخص را به كار وا مى دارد: سلامت، بينيازى، دانش و توفيق.

۳۳ رضايتى كه در حكم عمل است

أَلْعالِمُ بِالظُّلْمِ وَ الْمُعينُ عَلَيهِ وَ الرّاضى بِهِ، شُرَكاءُ.

كسى كه آگاه به ظلم است و كسى كه كمك كننده بر ظلم است و كسى كه راضى به ظلم است، هر سه شريكند.

۳۴ گناهان مرگ خيز

مَوْتُ الْإِنْسانِ بِالذُّنُوبِ أَكثَرُ مِنْ مَوْتِهِ بِالْأَجَلِ وَ حَياتُهُ بِالْبِرِّ أَكثَرُ مِنْ حَياتِهِ بِالْعُمْرِ.

مرگ آدمى به سبب گناهان، بيشتر است از مرگش به واسطه اَجَل، و زندگى و ادامه حياتش به سبب نيكوكارى، بيشتر است از حياتش به واسطه عمر طبيعى.

۳۵ عوامل جلب محبّت

ثَلاثُ خِصال تُجْلَبُ بِهَا المَوَدَّهُ: أَلْاِنْصافُ وَ الْمُعاشَرَهُ وَالْمُواساهُ فِى الشِّدَّهِ وَ الْاِنْطِواءُ عَلى قَلْب سَليم.

سه چيز است كه به وسيله آن دوستى حاصل گردد: انصاف، و معاشرت و هميارى در وقت سختى، و سپرى نمودن عمر با قلب پاك.

۳۶ اعتماد به خدا، نردبان ترقّى

أَلثِّقَهُ بِاللّهِ ثَمَنٌ لِكلِّ غال وَ سُلَّمٌ إِلى كلِّ عال.

اعتماد به خداوند بهاى هر چيز گرانبها و نردبان هر امر بلند مرتبه اى است.

۳۷ سرعت تقرّب، با دلهاى پاك

أَلْقَصْدُ إِلَى اللّهِ تَعالى بِالْقُلُوبِ أَبْلَغُ مِنْ إِتْعابِ الْجَوارِحِ بِالْأَعْمالِ.

با دلها به سوى خداوند متعال آهنگ نمودن، رساتر از به زحمت انداختن اعضا با اعمال است.

۳۸ پرهيز از آدمِ شَرور

إِياكَ وَ مُصاحَبَهَ الشَّريرِ فَإِنَّهُ كالسَّيفِ الْمَسْلُولِ يحْسُنُ مَنْظَرُهُ وَيقْبَحُ أَثَرُهُ.

از همراهی و رفاقت با آدم شَرور و بدجنس بپرهیز، زیرا که او مانند شمشیر برهنه است که ظاهرش نیکو و اثرش زشت است.

۳۹ مانعِ خیر، دشمن آدمی است

قَدْ عاداكَ مَنْ سَتَرَ عَنْكَ الرُّشْدَ إِتِّباعًا لِما تَهْواهُ.

کسی که به خاطر هوای نفسش هدایت و ترقّی را از تو پوشیده داشته، حقّا که با تو دشمنی ورزیده است.

۴۰ اسباب رضوان خدا و رضایت آدمی

ثَلاثٌ يبْلُغَنَّ بِالْعَبْدِ رِضْوانَ اللّهِ تَعالی: كَثْرَةُ الْإِسْتِغْفارِ، وَلينُ الْجانِبِ، وَ كَثْرَةُ الصَّدَقَهِ وَ ثَلاثٌ مَنْ كُنَّ فيهِ لَمْ ينْدَمْ: تَرْكُ الْعَجَلَهِ وَ الْمَشْوَرَهِ وَ التَّوَكلِّ عَلَی اللّهِ عِنْدَ الْعَزْمِ.

سه چیز است که رضوان خداوند متعال را به بنده می رساند:

۱ زیادی استغفار،

۲ نرمخو بودن،

۳ و زیادی صدقه.

و سه چیز است که هر کس آن را مراعات کند، پشیمان نشود:

۱ ترک نمودن عجله،

۲ مشورت کردن،

۳ و به هنگام تصمیم، توکل بر خدا نمودن.

امام علی النّقی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام علی النّقی (علیه السلام)

حضرت امام علی النّقی، ملقّب به هادی، فرزند امام جواد (علیه السلام) در ۱۵ ذیحجّه سال ۲۱۲ هجری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر بزرگوارش، سمانه، معروف به سیده است.

آن حضـرت و در سوم رجب سال ۲۵۴ در ۴۲ سالگی در شـهر «سامرّا» بر اثر زهری که به دسـیسه «معتزّ»، خلیفه عبّاسی، توسط «معتمد» عبّاسی، به آن حضرت خوراندند به شهادت رسید.

امـام هادی پس از شـهادت پـدر بزرگوارش در محیط پر از خفقان و وحشتی که متوکل عبّاسـی به وجود آورده بود به سـختی می زیست.

خلیفه غاصب با حمله به یاران امام (علیه السلام) و ویران ساختن قبر حضرت امام حسین (علیه السلام)، شیعیان را بیش از پیش، دچار رعب و وحشت کرد و امام را از آنان دور ساخت و دستور داد تا آن بزرگوار را به سامرّا آوردند.

متوکل به وسـیله یحیی بن هرثمه، یکی از فرماندهان ارتش خود، نامهای برای امام فرسـتاد و سپاهی را با یحیی همراه کرد تا به مـدینه رونـد و خانه امام هادی را بازرسـی کننـد، بلکه مـدرکی بجوینـد تا آن حضـرت را محکوم به توطئه و اقدام علیه دولت کند.

هرثمه گوید: سرای امام را بازرسی کردم و

در آن جز قرآن و دعا و کتب علمی چیزی نیافتم.

هدف متوکل از احضار امام (علیه السلام) به سامرّا نزد خود و یارانش، محو کردن او در حاشیه دربار خلافت بود تا آن حضرت را زیر نظر گیرد.

امام (علیه السلام) توجّه داشت که سیاست ستمگرانه آنان به او، روز به روز، تندتر و بیشتر میشود، تا جایی که متوکل در پایان حکومت خود، به علّت سعایتها و خبرچینیها بر ضدّ امام (علیه السلام)، او را زندانی کرد.

یحیی بن اکثم به متوکل گفت: دوست ندارم پس از پرسشهای من از این مرد چیزی پرسیده شود، زیرا وقتی آشکار گردد که او دانشمند است رافضیان تقویت میگردند.

امام (علیه السلام) با کوشش خستگی ناپذیر و فراوان، پایگاه های مردمی خود را تا سر حدّ امکان تقویت می کرد تا در برابر مشکلات، نیرویی پایدار به دست آورد و مجهّز و آماده باشد.

برای امام هادی (علیه السلام) از راه های پنهانی و آشکار، مبالغی از بابت خمس و زکات و خراج می رسید که آنها را در مصالح عمومی اسلام به مصرف می رسانید تا جنبش فرو ننشیند.

قیامهای علویان

یکی از نگرانیهای فرمانروایان عبّاسی در آن روز، شورش علویان بود، که عبّاسیان در برابر آن موضعی قاطعانه می گرفتند تا پیش از رشد و گسترش، آن را در نطفه خفّه کنند و بقایای آن را تعقیب نموده و از بین ببرند.

در آن هنگام، دولت عبّاسیان به علّت سیاست ظالمانه خود، دچار ناتوانی و گسیختگی شده بود و از اندک جنبش علویان به هراس می افتاد.

از این روی، مقابل آنان روشی خشن پیش می گرفتند و شورشیان را با بدترین شکنجه ها آزار می دادند.

شورشیان علوی اگر در خود احساس قدرتی

می کردنـد و پیروانی فراهم می آوردنـد، درمی یافتنـد که باید برنامه ای تهیه کنند و نقشـهای طرح نمایند تا بر ضدِّ حکمرانان فاسد و منحرف، قیام کنند.

در بیشتر شورشها با شعار رضا از آل محمّد مردم را فرا میخواندند و منظورشان از آن شعار، بهترین شخص از آل محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و به اعتقاد آنان در آن زمان کسی بهتر از حضرت امام هادی (علیه السلام) وجود نداشت.

موضع امام هادی درباره غالیان

تمامی ائمّه (علیه السلام) و شیعیان آنها، برخوردی روشن و در عین حال قاطع با افراط و تفریطها داشته و از کسانی که در باره اهل بیت غلوّ می کرده و آنها را به مقام خدایی می رساندند، به شدّت بیزاری میجستند.

امام هادی فرموده است: کفر بر چهار بنیاد استوار یافته است: فسق، غلوّ، شک و شبهه.

ائمه (علیهم السـلام) همواره پافشاری داشـتند که هیـچ گونه رابطه و پیونـد میان ایشان و سـران غُلات وجود ندارد و اِعلام می داشتند که این سران، بر ایشان دروغ میبندند.

غالیان، احادیث را خود وضع می کردند و آنها را در میان گفته های امامان وارد می کردند.

جعـل حـدیث و نسبت دادن آن به ائمّه، از یـک سـو بـاعث فراهم آمـدن یـاران و پیروانی برای آنهـا می شـد و از سوی دیگر کمکشـان می کرد تـا در ویران کردن شـرع و مشوّه کردن آن موفّقتر باشـند و همین ویژگی در تبلیغات غالیان، از همه نمایانتر بود.

برای همین بود که ائمّه (علیهم السـلام) همواره سعی می کردند این جنبه ها را افشا کرده و نظر خود را در باره اهل غلوّ پخش کنند و روایات خویش را بشناسانند.

بر اثر برخورد حضرت امام صادق (علیه السلام) با غالیان، مدتّی فعّالیت آنها

فروکش کرد، ولی آنان در زمان امام هادی (علیه السلام) دوباره پا گرفتند.

به نظر می رسد که آنان، محیط را در دوره امام هادی برای از سرگیری و علنی ساختن تلاشهای خود مناسب دیدند و این دعوت آنها، در میان دشمنان اسلام با استقبال روبه رو شد.

از جمله غالیان حسن بن محمّد معروف به ابن بابا و محمّد بن نُصَیر و فارس بن حاتم قزوینی است که امام هادی آنها را لعنت کرد و یاران خود و مسلمانان را از توطئه ها و نیرنگهایشان برحذر داشت.

محمّد بن نصیر قائل به تناسخ و غلوّ درباره آن حضرت گردید و خود به عنوان فرستاده او، حرامها را حلال می نمود! امام هادی (علیه السلام) نیز طی نوشتهای به یاران خود، مسلمانان را از وی برحذر داشتند.

آن حضرت پس از شهادت پدر، بیش از بیست سال در مدینه باقی ماند.

مردم به او علاقه فراوان نشان می دادند و به دورش گرد میآمدند و علما و دانش طلبان در محضر ایشان جمع می شدند.

بریحه عبّاسی یکی از یاران متوکل به او نوشت: اگر می خواهی حرمین را از دست ندهی، علی بن محمّد (امام هادی) را از آنجا بیرون کن، چرا که او مردم را به خود فرا میخواند و خلق بسیاری از او پیروی می کنند.

مسعودی در مروج الذّهب مینویسد: گروهی از درباریان متوکل به سعایت امام هادی (علیه السلام) نزد متوکل پرداخته و به او گفتند که در خانه اش اموال و سلاح و نامه هایی از شیعیان اوست که وی را به قیام، دعوت کرده اند و او نیز در تدارک این کار است.

متوکل نیز عدّه ای ترک و غیر ترک را به سراغ حضرت فرستاد که

در دل شب به خانه اش یورش بردند، او را تنها در خانه یافتند، قبایی بافته از موی بز بر تن داشت و در خانه اش چیزی از اثاث و فرش یافت نمیشد، ملافهای پشمی بر سر داشت و آیات قرآنی مربوط به وعد و وعید الهی را زیر لب تلاوت می کرد.

حضرت را به همان سان که دیده بودند نزد متوکل بردند و او در حالی به حضور متوکل رسید که خلیفه مشغول میگساری بود و جام می به دست داشت.

وقتی متوکل حضرت را دید گرامیش داشت و کنار خود نشاند.

در خانه امام هادی (علیه السلام) چیزی از آنچه به او گفته بودند یافت نشده بود و هیچ بهانه ای هم نمی شد از امام گرفت.

متوکل جامی را که در دست داشت به حضرت داد! حضرت فرمود: ای امیرالمؤمنین! تو را به خدا! گوشت و خون من هرگز با می، آلوده نشده است، مرا از آن معاف دار.

متوکل ایشان را معاف داشت.

آن گاه گفت: برایم شعر بخوان.

حضرت فرمود:

إِنّی قَلیلُ الرِّوایهِ لِلشِّعْرِ؛ من چندان گوینده شعر نیستم.

متوکل گفت: چاره ای جز این نیست.

حضرت چون چنین دید این اشعار را که مشتمل بر ناپایداری دنیا، مرگ سلاطین و ذلّت آنان در عالم برزخ است، در آن مجلس خواندند:

۱ باتُوا عَلی قُلَلِ اَلْاَجْبالِتَحْرِسُهُمْ

غُلْبُ الرِّجالِ فَلَمْ تَنْفَعْهُمُ الْقُلَلُ

۲ وَاسْتُنْزِلُوا بَعْدَ عِزٍّ مِنْ معاقِلِهِمْ

وَأُسْكنُوا حُفَرًا یا بِئْسَما نَزَلُوا

۳ ناداهُمْ صارِخٌ مِنْ بَعْدِ دَفْنِهِمُ

أَینَ الْاَساوِرُ وَالتّیجانُ وَالْحُلَلُ

۴ أَینَ الْوُجوهُ الَّتی کانَتْ مُنَعَّمَهً

مِنْ دُونِها تُضْرَبُ الْاَسْتارُ وَالْکلَلُ

۵ فَأَفْصَحُ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حینَ سائَلَهُمْ

تِلْک الْوُجوهُ عَلَیها الدُّودُ تَنْتَقِلُ

۶ قَدْطالَ ما أَکلُوا دَهْرًا و قد شَرِبُوا

وَ أَصْبَحُوا الْیوْمَ بَعْدَ الْاَکلِ قَدْ أُکلُوا

ترجمه روانِ این اشعار چنین است:

۱ بر قلّه های کوهسار شب

را به روز آوردند و مردان نیرومند از آنان پاسداری کردند، ولی قلّه ها سودی به آنان نرساندند.

۲ پس از عزّت، از جایگاه هایی امن پایین کشیده شدند، و در گودالهای گور جایشان دادند، وه! چه منزلگاه ناپسندی!

۳ پس از آن که به خاك سپرده شدند، فریادگری فریاد برآورد: کجاست آن دستبندها و تاجها و لباسهای فاخر؟!

۴ کجاست آن چهره های به ناز و نعمت پرورده، که به احترامشان پرده ها می آویختند؟!

۵ گور، به جای ایشان پاسخ داد: بر آن چهره ها، هم اکنون کرمها راه می روند!

۶ روزگاری دراز، خوردند و نوشیدند! ولی اکنون خود، طعمه [جانوران قبر] شده اند!تأثیر کلام امام (علیه السلام) چندان بود که متوکل به سختی گریست، چندان که ریشش خیس شد و دیگر مجلسیان نیز گریستند! متوکل دستور داد بساط شراب را جمع کنند و امام را با احترام به منزل باز گردانند.

این گونه برخوردها نمونهای از صدها نوع آزاری است که خلیفه غاصب عبّاسی درباره امام هادی (علیه السلام) روا می داشت.

در کتاب «اعیان الشّیعه» به نقل از ابن بابویه آمده که معتمد عبّاسی، حضرت هادی (علیه السلام) را مسموم ساخت.

از آن حضرت فرزندانی چون امام حسن عسکری (علیه السلام) و حسین و محمّد و جعفر و دختری به نام عایشه بر جای ماند.

سخنان گهربار حضرت هادی (علیه السلام) مشتمل بر نکات تربیتی فراوان است.

از میان آن کلمات نورانی، چهل حدیث را برگزیدم که، هر کدام در موضوع خود، میتواند راهگشای مشکلات و درسی حیاتبخش برای انسانهای هدفدار و کمالجو باشد.

امید است که این مجموعه، مورد استفاده شیفتگان مکتب حضرتش قرار گیرد.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ الْهادی (علیه السلام):

۱ جبران نقص

لِبَعْضِ مَوالیهِ: عاتِبْ فُلانًا وَ قُلْ لَهُ: إنَّ اللّهَ إذا أَرادَ بِعَبْد خَیرًا إذا عُوتِبَ قَبِلَ.

امام علی النّقی (علیه السلام) به یکی از دوستانش فرمود: فلانی را توبیخ کن و به او بگو: خداوند چون خیر بنده ای خواهد، هر گاه توبیخ شود، بپذیرد.

[و در صدد جبران نقص خود برآید].

۲ جایگاه اجابت دعا

إِنَّ لِلّهِ بِقاعًا یحِبُّ أَنْ یدْعی فیها فَیسْتَجیبَ لِمَنْ دَعاهُ وَ الْحَیرُ مِنْها.

همانا برای خداوند بقعه هایی است که دوست دارد در آنها به درگاه او دعا شود و دعای دعاکننده را به اجابت رساند، و حائر حسین (علیه السلام) یکی از آنهاست.

۳ خداترسی

مَنِ اتَّقَی اللّهَ یتَّقی، وَ مَنْ أَطاعَ اللّهَ یطاعُ، وَ مَنْ أَطاعَ الْخالِقَ لَمْ یبالِ سَخَطَ الَمخْلُوقینَ.

وَ مَنْ أَسْخَطَ الْخالِقَ فَلْییقَنَ أَنْ یحِلَّ بِهِ سَخَطُ الْمخْلُوقینَ.

هر کس از خدا بترسد، مردم از او بترسند، و هر که خدا را اطاعت کند، از او اطاعت کنند، و هر که مطیع آفریدگار باشد، باکی از خشم آفریدگان ندارد، و هر که خالق را به خشم آورد، باید یقین کند که به خشم مخلوق دچار میشود.

۴ اطاعت خیرخواه

مَنْ جَمَعَ لَک وُدَّهُ وَ رَأْیهُ فَاجْمَعْ لَهُ طاعَتَک.

هر که دوستی و نظر نهاییاش را برای تو همه جانبه گرداند، طاعتت را برای او همه جانبه گردان.

۵ اوصاف پروردگار

إِنَّ اللّهَ لا یوصَفُ إِلاّ بِما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَ أَنّی یوصَفُ الَّذی تَعْجِزُ الْحَواسُّ أَنْ تُدْرِکهُ وَ الْاَوْهامُ أَنْ تنالَهُ وَ الْخَطَراتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَ الْاَبْصارُ عَنِ الْاِحاطَهِ بِهِ.

نَأی فی قُرْبِهِ وَ قَرُبَ فی نَأْیهِ، کیفَ الْکیفَ بِغَیرِ أَنْ یقالَ: کیفَ، وَ أَینَ الْاَینَ بِلا أَنْ یقالَ: أَینَ، هُوَ مُنْقَطِعُ الْکیفِیهِ وَ الْاَینِیهِ، أَلْواحِدُ الْاَحَدُ، جَلَّ جَلالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْماؤُهُ.

به راستی که خدا، جز بدانچه خودش را وصف کرده، وصف نشود.

کجا وصف شود آن که حواس از درکش عاجز است، و تصورّات به کنه او پی نبرند، و در دیده ها نگنجد؟ او با همه نزدیکیش دور است و با همه دوریش نزدیک.

کیفیت و چگونگی را پدید کرده، بدون این که خود کیفیت و چگونگی داشته باشد.

مکان را آفریده بدون این که خود مکانی داشته باشد.

او از چگونگی و مکان بر کنار است.

یکتای یکتاست، شکوهش بزرگ و نامهایش پاکیزه است.

۶ اثر بخش خداست، نه روزگار

لا تَعْدُ وَ لا تَجْعَلْ لِلْأَیامِ صُنْعًا فی حُکمِا للّهِ.

از حدّ خود تجاوز نکن و برای روزگار هیچ اثری در حکم خدا قرار نده.

۷ نتیجه بی اعتنایی به مکر خدا

مَنْ أَمِنَ مَکرَ اللّهِ وَ أَلیمَ أَخْذِهِ، تَکبَّرَ حَتّی یحِلَّ بِهِ قَضاؤُهُ وَ نافِذُ أَمْرِهِ، وَ مَنْ کانَ عَلی بَینَه مِنْ رَبِّهِ هانَتْ عَلَیهِ مَصائِبُ الدُّنْیا وَ لَوْ قُرِضَ وَ نُشِرَ.

هر که از مکر خدا و مؤاخذه دردناکش آسوده زِید، تکبّر پیشه کند تا قضای خدا و امر نافذش او را فراگیرد، و هر که بر طریق خداپرستی، محکم و استوار باشد، مصائب دنیا بر وی سبک آید و اگر چه مقراض شود و ریز ریز گردد.

۸ تقیه

لَوْ قُلْتُ إِنَّ تارِک التَّقِیهِ کتارِک الصَّلوهِ لَکنْتُ صادِقًا.

اگر بگویم کسی که تقیه را ترک کند مانند کسی است که نماز را ترک کرده، هر آینه راست گفته ام.

۹ شکر و شاکر

الشّاکرُ أَسْعَدُ بِالشُّکرِ مِنْهُ بِالنِّعْمَهِ الَّتی أَوْجَبَتِ الشُّکرَ لِاَنَّ النِّعَمَ مَتاعٌ وَ الشُّکرُ نِعَمٌ وَ عُقْبی.

شخص شکرگزار، به سبب شکر، سعادتمندتر است تا به سبب نعمتی که باعث شکر شده است.

زیرا نعمت، کالای دنیاست و شکرگزاری، نعمتِ دنیا و آخرت است.

۱۰ دنیا جایگاه آزمایش

إِنَّ اللّهَ جَعَلَ الدُّنْیا دارَ بَلْوی وَ الْاخِرَهَ دارَ عُقبی وَ جَعَلَ بَلْوَی الدُّنْیا لِثَوابِ الْاخِرَهِ سَبَبًا وَ ثَوابَ الْاخِرَهِ مِنْ بَلْوَی الدُّنْیا عِوَضًا.

همانـا که خداونـد دنیـا را سـرای امتحـان و آزمایش ساخته و آخرت را سـرای رسـیدگی قرار داده است، و بلای دنیا را وسـیله ثواب آخرت، و ثواب آخرت را عوض بلای دنیا قرار داده است.

۱۱ ستمکار بردبار

إِنَّ الظّالِمَ الْحالِمَ یکادُ أَنْ یعْفی عَلَیهِ بِحِلْمِهِ.

وَ إِنَّ الْمُحِقَّ السَّفیهَ یکادُ أَنْ یطْفِیءَ نُورَ حَقِّهِ بِسَفْهِهِ.

به راستی ستمکار بردبار، بسا که به وسیله حلم و بردباری خود از ستمش گـذشت شود و حقـدار نابخرد، بسا که به سفاهت خود، نور حقِّ خویش را خاموش کند.

۱۲ آدم بی شخصیت

مَنْ هانَتْ عَلَیهِ نَفْسُهُ فَلا تَأْمَنْ شَرَّهُ.

کسی که خود را پست شمارد، از شرّ او در امان مباش.

۱۳ دنیا جایگاه سود و زیان

أَلدُّنْیا سُوقٌ رَبِحَ فیها قَوْمٌ وَ خَسِرَ آخَرُونَ.

دنیا بازاری است که گروهی در آن سود برند و دستهای زیان ببینند.

۱۴ حسد و خودخواهی

أَلْحَسَدُ ماحِقُ الْحَسَناتِ، وَ الزَّهْوُ جالِبُ الْمَقْتِ، وَ الْعُجْبُ صارِفٌ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ داعٍ إِلَی الْغَمْطِ وَ الْجَهْلِ، وَ الْبُخْلُ أَذَمُّ الْأَخْلاقِ وَ الطَّمَعُ سَجِیةٌ سَیئَهٌ.

حسـد نیکوییهـا را نـابود سازد، و دروغ، دشـمنی آوَرَد، و خودپسـندی مانع از طلب دانش و خواهنـده خواری و جهل گردد، و بخل ناپسندیده ترین خُلق و خوی است، و طمع خصلتی ناروا و ناشایست است.

۱۵ پرهیز از تملّق

قـالَ أَبُوالْحَسَنِ الثّالِثِ (علیه السـلام) لِرَجُل وَ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ إِفْراطِ الثَّناءِ عَلَيهِ: أَقْبِلْ عَلى شَأْنِك، فَإِنَّ كَثْرَةَ المَلَقِ يهْجُمُ عَلَى الظِّنَّهِ وَ إِذا حَلَلْتَ مِنْ أَخيك فى مَحَلِّ الثِّقَهِ، فَاعْدِلْ عَنِ الْمَلَقِ إِلى حُسْنِ النِّيهِ.

امام هادی (علیه السـلام) به کسـی که در سـتایش از ایشان افراط کرده بود فرمودند: از این کار خودداری کن که تملّقِ بسیار، بدگمانی به بار می آورد و اگر اعتماد برادر مؤمنت از تو سلب شد از تملّق او دست بردار و حسن نیت نشان ده.

۱۶ جایگاه حُسنِ ظنّ و سوءظنّ

إِذا كـانَ زَمـانُ الْعَـدْلِ فيهِ أَغْلَبَ مِنَ الْجَوْرِ فَحَرامٌ أَنْ يظُنَّ بِأَحَـد سُوءً حَتّى يعْلَمَ ذلِك مِنْهُ، وَ إِذا كانَ الْجَوْرُ أَغْلَبَ فيهِ مِنَ الْعَـدْلِ فَلَيسَ لِاَحَد أَنْ يظُنَّ بِأَحَد خَيرًا ما لَمْ يعْلَمْ ذلِك مِنْهُ.

هر گاه در زمانه ای عدل بیش از ظلم رایج باشد، بدگمانی به دیگری حرام است، مگر آن که [آدمی] بدی از کسی ببیند.

و هر گاه در زمانهای ظلم بیش از عدل باشد، تا وقتی که [آدمی] خیری از کسی نبیند، نباید به او خوشبین باشد.

۱۷ بهتر از نیکی و زیباتر از زیبایی

خَيرٌ مِنَ الخَيرِ فاعِلُهُ، وَ أَجْمَلُ مِنَ الْجَميلِ قائِلُهُ، وَ أَرْجَحُ مِنَ الْعِلْمِ حامِلُهُ، وَ شَرٌّ مِنَ الشَّرِّ جالِبُهُ، وَ أَهْوَلُ مِنَ الْهَوْلِ راكِبُهُ.

بهتر از نیکی، نیکوکـار است، و زیبـاتر از زیبایی، گوینـده آن است، و برتر از علم، حامل آن است، و بـدتر از بـدی، عامل آن است، و وحشتناکتر از وحشت، آورنده آن است.

۱۸ توقّع بیجا

لا تَطْلُبِ الصَّفا مِمَّنْ كدَرْتَ عَلَيهِ، وَ لَاالْوَفاءَ لِمَنْ غَدَرْتَ بِهِ، وَ لاَ النُّصْحَ مِمَّنْ صَـرَفْتَ سُوءَ ظَنِّك إِلَيهِ، فَإِنَّما قَلْبُ غَيرِك كقَلْبِك لَهُ.

از کسـی که براو خشم گرفته ای، صـفا و صمیمیت مخواه و از کسی که به وی خیانت کرده ای، وفا مطلب و از کسی که به او بدبین شده ای، انتظار خیرخواهی نداشته باش، که دل دیگران برای تو همچون دل تو برای آنهاست.

۱۹ برداشت نیکو از نعمتها

أَلْقُوا النِّعَمَ بِحُسْنِ مُجاوَرَتِها وَ الْتَمِسُوا الزِّيادَهَ فيها بِالشُّكرِ عَلَيها، وَ اعْلَمُوا أَنَّ النَّفْسَ أَقْبَلُ شَىء لِما أَعْطَيتَ وَ أَمْنَعُ شَىء لِما مَنَعْتَ.

نعمتها را با برداشت خوب از آنها به دیگران ارائه دهید و با شـکرگزاری افزون کنید، و بدانید که نفس آدمی رو آورنده ترین چیز است به آنچه به او بدهی و بازدارنده ترین چیز است از آنچه که از او بازداری.

۲۰ خشم به زیردستان

أَلْغَضَبُ عَلی مَنْ تَمْلِکُ لُؤْمٌ.

خشم بر زیردستان از پستی است.

۲۱ عاقّ والدین

أَلْعُقوقُ ثَکلُ مَنْ لَمْ یثْکلْ.

نافرمانی فرزند از پدر و مادر، داغِ داغ نادیدگان است.

۲۲ تأثیر صله رحم در ازیاد عمر

إِنَّ الرَّجُلَ لَیکونَ قَدْ بَقِی مِنْ أَجَلِهِ ثَلاثُونَ سَنَهً فَیکونُ وُصُولاً لِقَرابَتِهِ وُصُولاً لِرَحِمِهِ، فَیجْعَلُهَا اللّهُ ثَلاثَهً وَ ثَلاثینَ سَنَهً، وَ إِنَّهُ لَیکونَ قَدْ بَقِی مِنْ أَجَلِهِ ثَلاثٌ وَ ثَلاثُونَ سَنَهً فَیکونُ عاقًّا لِقَرابَتِهِ قاطِعًا لِرَحِمِهِ، فَیجْعَلُهَا اللّهُ ثَلاثَ سِنینَ.

چه بسا شخصی که مدّت عمرش مثلاً سی سال مقدّر شده باشد به خاطر صله رحم و پیوند با خویشاوندانش، خداوند عمرش را به ۳۳ سال برساند.

و چه بسا کسی که مدّت عمرش ۳۳ سال مقدّر شده باشد، به خاطر آزردن خویشاوندان و قطع رحمش، خداوند عمرش را به سه سال برساند.

۲۳ نتیجه عاقّ والدین

أَلْعُقُوقُ یعَقِّبُ الْقِلَّهَ وَ یؤَدّی إِلَی الذِّلَّهِ.

نارضایتی پدر و مادر، کمی روزی را به دنبال دارد و آدمی را به ذلّت می کشاند.

۲۴ بیطاقتی در مصیبت

أَلْمُصیبَهُ لِلصّابِرِ واحِدَهٌ وَ لِلْجازِعِ إِثْنانِ.

مصیبت برای صابر یکی است و برای کسی که بی طاقتی می کند دو تاست.

۲۵ همراهان دنیا و آخرت

أَلنّاسُ فِی الدُّنْیا بِالْأَمْوالِ وَ فِی الْآخِرَهِ بِالْأَعْمالِ.

مردم در دنیا با اموالشان و در آخرت با اعمالشان هستند.

۲۶ شوخی بیهوده

أَلْهَزْلُ فَكاهَةُ السُّفَهاءِ وَ صَناعَةُ الْجُهّالِ.

مسخرگی، تفریح سفیهان و کار جاهلان است.

۲۷ زمان جان دادن

أُذْكرْ مَصْرَعَك بَينَ يدَی أَهْلِك، وَ لا طَبيبٌ يمْنَعُك وَ لاحَبيبٌ ينْفَعُك.

وقت جان دادنت نزد خانواده ات را به یاد آر که در آن هنگام طبیبی جلوگیر مرگت و دوستی نفع رسانت نباشد.

۲۸ نتیجه جدال

أَلْمِراءُ يفْسِدُ الْصِّداقَةَ القَديمَةَ وَ يحَلِّلُ الْعُقْدَةَ الْوَثيقَةَ وَ أَقَلُّ ما فيهِ أَنْ تَكونَ فيهِالْمُغالَبَةُ وَ الْمُغالَبَةُ أُسُّ أَسْبابِ الْقَطيعَهِ.

جدال، دوستی قدیمی را تباه می کند و پیوندِ اعتماد را میگشاید و کمترین چیزی که در آن است غلبه بر دیگری است، که آن هم سبب جدایی میشود.

۲۹ حکمت ناپذیری دل فاسد

أَلْحِكمَةُ لا تَنْجَعُ فِی الطِّباعِ الْفاسِدَهِ.

حکمت، اثری در دلهای فاسد نمیگذارد.

۳۰ درک لذّت در قِلَّت

أَلسَّهَرُ أَلَذُّ لِلْمَنامِ وَ الْجُوعُ يزيدُ فی طيبِ الطَّعامِ.

شب بیداری، سبب لذّتبخشی خواب، و گرسنگی سبب خوش خوراکی در طعام ناب است.

۳۱ اسیر زبان

راكبُ الْحَرُونِ أَسيرُ نَفْسِهِ، وَ الْجاهِلُ أَسيرُ لِسانِهِ.

کسی که بر اسب سرکش، سوار است، اسیر هوای نفس خویش، و نادان، اسیر زبان خویش است.

۳۲ تصمیم قاطع

أُذْكرْ حَسَراتِ التَّفْريطِ بِأَخْذِ تَقْديمِ الْحَزْمِ.

افسوسِ كوتاهی در انجام كار را با گرفتن تصمیم قاطع جبران كن.

۳۳ خشم و كینه توزی

أَلْعِتابُ مِفْتاحُ الثِّقالِ، وَ الْعِتابُ خَيرٌ مِنَ الْحِقْدِ.

خشم و تندی، كلیدِ گرانباری است و خشم، بهتر از كینه توزی است.

۳۴ ظهور مقدَّرات

أَلْمَقاديرُ تَريك ما لا يخْطُرُ بِبالِك.

مقدَّرات چیزهایی را بر تو نمایان می سازد كه به فكرت خطور نكرده است.

۳۵ خود خواهان مغضوب

مَنْ رَضِی عَنْ نَفْسِهِ كثُرَ السّاخِطُونَ عَلَيهِ.

هر كه از خود راضی باشد، خشمگیران بر او زیاد خواهند بود.

۳۶ تباهی فقر

أَلْفَقْرُ شَرَهُ النَّفْسِ وَ شِدَّهُ الْقُنُوطِ.

فقر، مایه آزمندی نفس و سببِ ناامیدی زیاد است.

۳۷ راه پرستش

لَوْ سَلَك النّاسُ وادِيا شُعَبًا لَسَلَكتُ وادِی رَجُل عَبَدَاللّهَ وَحْدَهُ خالِصًا.

اگر مردم به راه های گوناگونی روند، من به راه كسی كه تنها خدا را خالصانه می پرستد خواهم رفت.

۳۸ آثار گوشتخواری

مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعينَ صَباحًا ساءَ خُلْقُهُ وَ مَنْ أَكلَ اللَّحْمَ أَرْبَعينَ صَباحًا ساءَ خُلْقُهُ.

کسی که چهل روز گوشت نخورد بد خُلقی پیدا کند، و کسی که چهل روز پی در پی نیز گوشت خورد اخلاقش بد شود.

۳۹ یگانگی خدا

لَمْ يزَلِ اللّهُ وَحْدَهُ لا شَیءَ مَعَهُ، ثُمَّ خَلَقَ الْاَشْياءَ بَديعًا وَ اخْتارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ الْاَسْماءِ.

خداوند از ازل تنها بود و چیزی با او نبود، سپس اشیاء را به صورت نوظهور آفرید و برای خودش بهترین نامها را برگزید.

۴۰ فروتنی

أَلتَّواضُعُ أَنْ تُعْطِی النّاسَ ما تُحِبُّ أَنْ تُعْطاهُ.

فروتنی آن است که با مردم چنان کنی که دوست داری با تو چنان باشند.

امام حسن عسکری (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام حسن عسکری (علیه السلام)

امام حسن عسکری، فرزند امام هادی (علیه السلام)، در روز هشتم ربیع الثّانی یا ۲۴ ربیع الاوّل سال ۲۳۲ هجری قمری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر گرامی آن حضرت را، سوسن و بعضی «سلیل» و «حُدَیث» نیز گفته اند.

او در هشتم ربیع الاوّل سال ۲۶۰ هجری قمری با توطئه معتمد خلیفه عبّاسی در شهر سامرّا، در ۲۸ سالگی به شهادت رسید.

آن حضرت بعد از شهادت پدر بزرگوارش در ۲۲ سالگی به مقام امامت رسید.

برنامه و مواضع او به عنوان مرجع فکری شیعیان قلمداد گردید و مصالح عقیدتی و اجتماعی آنان را کاملاً مراعات می کرد.

در عصر آن حضرت، دشواریها و گرفتاریهایی پیش آمد که از قدرت عبّاسیان کاست، تا جایی که موالی و ترکان بر حکومت دست یافتند، ولی فشار و شکنجه و آزار نسبت به امام و یارانش تخفیف پیدا نکرد.

متوکل او را به زندان انداخت، بی آن که سبب آن کار را بگوید! عبّاسیان تلاش می کردند که امام عسکری (علیه السلام) را در دستگاه حکومت وارد کنند تا پیوسته مراقب او باشند و او را از پایگاه های خویش و از یاران و پیروانش دور سازند.

آن حضرت نیز مانند پدر بزرگوارش ناچار شد در سامرّا اقامت کند و زیر نظر باشد.

مواضع علمی امام عسکری (علیه السلام) در پاسخهای قاطع و استوار در مورد شبهه ها و افکار کفرآمیز و بیان کردن حقّ، با روش مناظره و گفتگوهای موضوعی و مناقشه ها و بحثهای علمی، روز به روز شخصیت آن حضرت را بارزتر نشان می داد و

مؤمنین را به شخصیت مکتبی و فکری خود مجهّز می نمود و از طرفی پایداری و ایستادگی آنان را در برابر جریانهای فکری خطرناک تضمین می نمود.

کنْدی (ابویوسف یعقوب بن اسحاق) فیلسوف عراقی در زمان امام (علیه السلام)، به زعم خود، پیرامون متناقضات قرآنی به خیال خود، کتابی تدوین کرد، امام عسکری (علیه السلام) به وسیله بعضی از منسوبانِ به حوزه علمی او، با او تماس گرفت و کوشش او را با شکست رو به رو کرد و کنْدی را قانع نمود که در اشتباه بوده است، کنْدی توبه کرد و اوراق خود را سوزانید.

امام (علیه السلام) بیانات علمی قابل توجّهی در باب خلق قرآن برای ابوهاشم جعفری ایراد فرمود و نیز مطالبی ارزشمند درباب تفسیر قرآن از او نقل شده است.

برای امام عسکری (علیه السلام) از مناطق گوناگون اسلامی که پایگاه های مردمی او آنجا بود، به وسیله نمایندگانش که در آن مناطق پراکنده بودند، اموالی فراهم میآمد، و امام با دقّت بسیار و با روشهای گوناگون میکوشید تا آن اموال را کاملاً از چشم دولتیان بپوشاند و پنهانی به مصرف رساند.

دولت عبّاسی در برابر یاران امام (علیه السلام) و در پایگاه هایی که پشتیبان او بودند، قاطعانه و بیرحمانه ایستادگی می کرد و برای از میان برداشتن خطّمشی و برنامه امام و پراکنده کردن و وادار کردن یاران او کوششهای فراوان به عمل آورد.

مسأله مهدی و غیبت آن حضرت

امام عسکری به وضوح میدید که اراده خداوند برای ایجاد دولت الهی بر روی زمین، بر این تعلّق گرفته است که فرزندش مهدی (علیه السلام) غیبت کند.

سخنان ائمّه پیشین و نصوص فراوان و پیاپی، به آمدن مهدی (علیه السلام) بشارت می داد و در این

موارد، روایات متواتر و صحیح از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دست است، و مؤلّفان صحاح از اهل سنّت که معاصران آن حضرت یا پیش از آن بوده اند، روایات مربوط به مهدی موعود (علیه السلام) را نقل کرده اند که بخاری و مسلم و احمد بن حنبل از آن جمله اند.

امام عسکری تلاش می کرد تا مردم را قانع سازد که زمان غیبت فرا رسیده است و تنفیذ آن در شخص فرزندش امام مهدی (علیه السلام) صورت گرفته است.

این امر درباره افکار افراد عادی دشوار می نمود و امام (علیه السلام) به هر ترتیب، فکر غیبت را در اذهان و افکار، رسوخ می داد و به مردم می فهماند که این حقیقت را باید بپذیرند و دیگران را به این اندیشه و اعتقاد و متفرّعات آن آگاه سازند.

دوستان و طرفداران امام (علیه السلام) به وسیله مکاتبه و مراسله با او تماس می گرفتند و درباره مهدی موعود از حضرتش پرسش می نمودند و جواب لازم و کافی را دریافت می کردند.

شیعیان وقتی اموالی را از حقوق شرعی ای که بر آنان واجب بود، برای امام عسکری (علیه السلام) می بردند ابتدا حضور به «عثمان بن سعید عمری» وارد می شدند و او که برای سرپوش گذاشتن بر فعّالیتهای امام (علیه السلام) و برای مصلحت او، تجارت روغن می کرد، پولهایی را که تحویل می گرفت در خیکهای روغن می گذاشت و دور از چشم حاکمان، برای امام میفرستاد، زیرا اگر بر قضیه واقف می شدند همه آن را مصادره می کردند.

قیام صاحب زنج و برخورد امام عسکری (علیه السلام)

در زمان خلافت مهتدی عبّاسی، صاحب الزّنج، به اتّفاق بردگان و فقرا و مستضعفین سر به قیام برداشت و توانست بر بصره و اطراف آن چیره

گردد و ادّعا داشت که او از سلاله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است و نسبش به امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) می رسد.

مسعودی در مروج الذّهب مینویسد: او زاده یکی از روستاهای ری بوده و بیشتر یارانش از موالی و زنجیها بود که دشواریهایی برای عبّاسیها پدید آورد و نزدیک بود بغداد، پایتخت آنها را پس از نبرده ای سختی که میان او و خلفای عبّاسی جریان داشت به تصرّف خود درآوَرَد.

امام عسکری (علیه السلام) فرمود: صاحب الزّنج از ما اهل بیت نیست.

در این حال، هر گاه سخن از قیام او به میان میآمد و به دنبال آن کشتن پیرمردان و کودکان و به اسارت گرفتن زنان و سوزاندن شهرها و خانه ها و دیگر اعمال ناروایی که اتّفاق می افتاد، انتساب او را به علویها تکذیب می کرد و آنان را با مشرب خوارج ارزیابی می نمود.

ولی کسی که حوادث آن دوره از تاریخ اسلامی را، که ترکها و غلامان مقدّرات کشور را در قدرت خود گرفته بودند و نیز ظلم و بیدادی که سرتاسر مملکت اسلامی و مردم آن را فرا گرفته بود و در همان حال، خلیفه تقریباً هیچکاره بود، مدّ نظر قرار دهد، به نظرش بعید نمیآید که حرکت صاحب الزّنج و پیروان او و همچون دیگر قیامها به رهبری علویها و دیگران ترتیب داده می شده است تا از آنچه بر مردم در آن زمان میرفت رهایی پیدا کنند و کارهای ناروایی که به آنها نسبت داده شده چه بسا ساخته و پرداخته خودِ حُکام و دستگاه های آنها برای بدنام کردنشان بوده باشد.

و در مورد آنچه راویان از قول امام روایت کرده اند که

«صاحب الزّنـج» از ما نیست، شایـد بتوان گفت: که این سـخن بر فرض صـحّت، صـریحاً گویای تکذیب انتساب ایشان به خود نبوده، زیرا امکان دارد که منظور حضـرت این باشـد که او در کارها و اقدامهایش، از ما نیست؛ همچنان که امکان دارد امام از سوی حکام وقت، مجبور به بیان چنین سخنی شده باشد.

برخی روایات، آن چنان که در «اکمال الدّین» شیخ صدوق آمده، اشاره به این دارند که او هرگز دروغگو نبوده است.

به هر حال، برخورد معتمد عبّاسی با امام حسن عسکری تفاوتی با برخوردهای حاکمان عبّاسی پیش از او با ایشان نداشت.

او امام را تحت مراقبت شدیدی قرار داد، به طوری که کسـی جز در شـرایط ویژهای که امام با نزدیکان خود قرار گذاشته بود، امکان تماس با آن حضرت را نمی یافت و هر آنچه که از خارج به ایشان می رسید یا به خارج می دادند، از طریق مراسله بود.

وقتی که خبر کسالت امام به گوش معتمد عبّاسی رسید، دستور داد تا خانه آن حضرت را زیر نظر بگیرند.

پس از شـهادت امام نیز تفتیش و بازجویی کامل به عمل آمـد و همه اثاث خانه را مُهر و موم کردند و آن گاه در صدد تحقیق و بازجویی از فرزندان امام عسـکری (علیه السلام) برآمدند و به قابله ها دستور دادند که زنان را تحت معاینه دقیق قرار دهند و اگر آثار حمل در یکی از آنان دیدند به خلیفه گزارش کنند.

هراس و وحشت عبّاسـیان از مهـدی موعود که پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله و سـلم) نوید ظهورش را بارها داده بود و او را بزرگترین مصلح در تاریخ جامعه بشری که طومار

ظلم و ستم را در هم خواهد پیچید و عدالت اجتماعی را برقرار خواهد ساخت معرّفی کرده بود، روز به روز بالا می گرفت.

آنان می خواستند با کشتن نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، مانع ظهور امام منتَظر گردند و امام عسکری (علیه السلام) در نامهای به همین مطلب اشاره کرده: «پنداشته اند با کشتن من، نَسلم را قطع خواهند کرد و حال آن که خداوند خواسته آنان را تکذیب کرده است و سپاس خدای را که مرا از جهان نَبُرْد تا آن که جانشین و امام بعد از من را نشانم داد.

او در خلقت و اخلاق، شبیه ترین کس به پیامبر اکرم است.

خداوند او را در دوران غیبت حفظ می کند، سپس او را ظاهر می سازد تا زمین را پس از آن که پر از ظلم و ستم شده باشد، سرشار از عدالت و برابری کند.» اینک در میان سخنان و کلمات گهربار حضرت امام عسکری (علیه السلام)، که هر یک به منزله چراغ هدایت و مشعل فروزان راه زندگی است، چهل حدیثِ برگزیده، تقدیمِ تشنگان آب زلال و حیات بخش مکتب انسان سازش میشود.

به امید آن که همگی بهره لازم را از کلمات شریفش برگیریم و منتظر ظهور فرزند دلبند و برومندش باشیم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْاِمامُ الْعَسْکری (علیه السلام):

۱ پرهیز از جدال و شوخی

لا تُمارِ فَیذْهَبَ بَهاؤُک وَ لا تُمازِحْ فَیجْتَرَأَ عَلَیک.

جدال مکن که ارزشت می رود و شوخی مکن که بر تو دلیر شوند.

۲ تواضع در نشستن

مَنْ رَضِی بِدُونِ الشَّرَفِ مِنَ الْمجْلِسِ لَمْ یزَلِ اللّهُ وَ مَلائِکتُهُ یصَلُّونَ عَلَیهِ حَتّی یقُومَ.

هر که به پایین نشستن در مجلس خشنود باشد، پیوسته خدا و فرشته ها بر او رحمت فرستند تا برخیزد.

۳ هلاکت در ریاست و افشاگری

دَعْ مَنْ ذَهَبَ یمینًا وَ شِمالاً، فَإِنَّ الرّاعِی یجْمَعُ غَنَمَهُ جَمْعَها بِأَهْوَنِ سَعْی وَ إِیاک وَ الْاِذاعَهَ وَ طَلَبَ الرِّیاسَهِ، فَإِنَّهُما یدْعُوانِ إِلَی الْهَلَکهِ.

آن که را به راست و چپ رود واگذار! به راستی چوپان، گوسفندانش را به کمتر تلاشی گِرد آوَرَد.

مبادا اسرار را فاش کرده و سخن پراکنی کنی و در پی ریاست باشی، زیرا این دو، آدمی را به هلاکت می کشانند.

۴ گناهی که بخشوده نشود

مِنَ الذُّنُوبِ الَّتی لا تُغْفَرُ: لَیتَنی لا أُؤاخَذُ إِلاّ بِهذا.

ثُمَّ قالَ: أَلْإِشْراك فِی النّاسِ أَخْفی مِنْ دَبیبِ النَّمْلِ عَلَی الْمَسْحِ الْأَسْوَدِ فِی اللَّیلَهِ الْمُظْلِمَهِ.

از جمله گناهانی که آمرزیده نشود این است که [آدمی] بگوید: ای کاش مرا به غیر از این گناه مؤاخذه نکنند.

سپس فرمود: شرك در میان مردم از جنبش مورچه بر روپوش سیاه در شب تار نهانتر است.

۵ نزدیکتر به اسم اعظم

بِسْمِ اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ أَقْرَبُ إِلَی اسْمِ اللّهِ الْأَعْظَمِ مِنْ سَوادِ الْعَینِ إِلی بَیاضِها.

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم» به اسم اعظم خدا، از سیاهی چشم به سفیدیاش نزدیکتر است.

۶ دوستی نیکان و دشمنی بدان

حُبُّ الْأَبْرارِ لِلْأَبْرارِ ثَوابٌ لِلْأَبْرارِ، وَ حُبُّ الْفُجّارِ لِلْأَبْرارِ فَضیلَهٌ لِلْأَبْرارِ، وَ بُغْضُ الْفُجّارِ لِلْأَبْرارِ زَینٌ لِلْأَبْرارِ، وَ بُغْضُ الْأَبْرارِ لِلْفُجّارِ خِزْی عَلَی الْفُجّارِ.

دوستی نیکان به نیکان، ثوابست برای نیکان.

و دوستی بدان به نیکان، فضیلت است برای نیکان.

و دشمنی بدان با نیکان، زینت است برای نیکان.

و دشمنی نیکان با بدان، رسوایی است برای بدان.

۷ سلام نشانه تواضع

مِنَ التَّواضُعِ أَلسَّلامُ عَلی کلِّ مَنْ تَمُرُّ بِهِ، وَ الْجُلُوسُ دُونَ شَرَفِ الْمَجْلِسِ.

از جمله تواضع و فروتنی، سلام کردن بر هر کسی است که بر او می گذری، و نشستن در پایین مجلس است.

۸ خنده بیجا

مِنَ الْجَهْلِ أَلضِّحْک مِنْ غَیرِ عَجَب.

خنده بیجا از نادانی است.

۹ همسایه بد

مِنَ الْفَواقِرِ الَّتی تَقْصِمُ الظَّهْرَ جارٌ إِنْ رَأی حَسَنَةً أَطْفَأَها وَ إِنْ رَأی سَیئَةً أَفْشاها.

از بلاهای کمرشکن، همسایه ای است که اگر کردار خوبی را بیند نهانش سازد و اگر کردار بدی را بیند آشکارش نماید.

۱۰ پندی گویا و جامع

أُوصیکمْ بِتَقْوَی اللّهِ وَ الْوَرَعِ فی دینِکمْ وَالْاِجْتَهادِ لِلّهِ وَ صِدْقِ الْحَدیثِ وَ أَداءِ الأَمانَهِ إِلی مَنِ ائْتَمَنَکمْ مِنْ بَرٍّ أَوْ فاجِر وَ طُولُ السُّجُودِ وَ حُسْنِ الْجَوارِ.

فَبِهذا جاءَ مُحَمَّدٌ (صلی الله علیه و آله و سلم) صَلُّوا فی عَشائِرِهِمْ وَ اشْهَدُوا جَنائِزَهُمْ وَ عُودُوا مَرْضاهُمْ وَ أَدُّوا حُقُوقَهُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْکمْ إِذا وَرَعَ فی دینِهِ وَ صَدَقَ فی حَدیثِهِ وَ أَدَّی الْأَمانَهَ وَ حَسَّنَ خُلْقَهُ مَعَ النّاسِ قیلَ: هذا شیعِی فَیسُرُّنی ذلِک.

إِتَّقُوا اللّهَ وَ کونُوا زَینًا وَ لا تَکونُوا شَینًا، جُرُّوا إِلَینا کلَّ مَوَدَّه وَ ادْفَعُوا عَنّا کلَّ قَبیح، فَإِنَّهُ ما قیلَ فینا مِنْ حَسَن فَنَحْنُ أَهْلُهُ وَ ما قیلَ فینا مِنْ سُوء فَما نَحْنُ کذلِک.

لَناحَقٌّ فی کتابِ اللّهِ وَ قَرابَةٌ مِنْ رَسُولِ اللّهِ وَ تَطْهیرٌ مِنَ اللّهِ لا یدَّعیهِ أَحَدٌ غَیرُنا إِلاّ کذّابٌ.

أَکثِرُوا ذِکرَ اللّهِ وَ ذِکرَ الْمَوْتِ وَ تِلاوَهَ الْقُرانِ وَ الصَّلاهَ عَلَی النَّبِی (صلی الله علیه و آله و سلم) فَإِنَّ الصَّلاهَ عَلی رَسُولِ اللّهِ عَشْرُ حَسَنات، إِحْفَظُواما وَصَّیتُکمْ بِهِ وَ أَسْتَوْدِعُکمُ اللّهَ وَ أَقْرَأُ عَلَیکمْ السَّلامَ.

شما را به تقوای الهی و پارسایی در دینتان و تلاش برای خدا و راستگویی و امانتداری درباره کسی که شما را امین دانسته نیکوکار باشد یا بدکار و طول سجود و حُسنِ همسایگی سفارش می کنم.

محمّد (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همین آمده است.

در میان جماعتهای آنان نماز بخوانید و بر سر جنازه آنها حاضر شوید و

مریضانشان را عیادت کنید.

و حقوقشـان را ادا نماییـد، زیرا هر یک از شـما چون در دینش پارسا و در سـخنش راسـتگو و امانتـدار و خوش اخلاق با مردم باشد، گفته میشود: این یک شیعه است، و این کارهاست که مرا خوشحال می سازد.

تقوای الهی داشـته باشـید، مایه زینت باشـید نه زشتی، تمام دوستی خود را به سوی ما بکشانیـد و همه زشتی را از ما بگردانید، زیرا هر خوبی که درباره ما گفته شود ما اهل آنیم و هر بدی درباره ما گفته شود ما نه آنیم.

در کتاب خـدا برای ما حقّی و قرابتی از پیامبر خداست و خداوند ما را پاک شـمرده، احدی جز ما مدّعی این مقام نیست، مگر آن که دروغ می گوید.

زیاد به یاد خدا باشـید و زیاد یاد مرگ کنید و زیاد قرآن را تلاوت نمایید و زیاد بر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سلام و تحیت بفرستید.

زیرا صلوات بر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ده حسنه دارد.

آنچه را به شما گفتم حفظ کنید و شما را به خدا میسپارم، و سلام بر شما.

۱۱ اندیشه در کار خدا

لَیسَتِ الْعِبادَهُ کثْرَهَ الصِّیامِ وَ الصَّلوهِ وَ إِنَّما الْعِبادَهُ کثْرَهُ التَّفَکرِ فی أَمْرِ اللّهِ.

عبادت کردن به زیادی روزه و نماز نیست، بلکه [حقیقتِ] عبادت، زیاد در کار خدا اندیشیدن است.

۱۲ پلیدی خشم

أَلْغَضَبُ مِفْتاحُ کلِّ شَرٍّ.

خشم و غضب، کلید هر گونه شرّ و بدی است.

۱۳ ویژگیهای شیعیان

شیعَتُنـا الْفِئَهُ النّـاجِیهُ وَالْفِرْقَهُ الزّاکیهُ صـارُوا لَنـا رادِئًا وَصَوْنًا وَ عَلَی الظَّلَمهِ أَلبًّا وَ عَوْنًا سَـیفْجُرُ لَهُمْ ینابیعُ الْحَیوانِ بَعْـدَ لَظْی مُجْتَمَعِ النِّیرانِ أَمامَ الرَّوْضَهِ.

پیروان مـا، گروه هـای نجـات یابنـده و فرقه هـای پـاکی هسـتند که حافظان [آیین] ماینـد، و ایشان در مقابل سـتمکاران، سپر و کمک کار ما [هستند].

به زودی چشمه های حیات [منجی بشریت] بعد از گدازه توده های آتش! پیش از ظهور برای آنان خواهد جوشید.

۱۴ ناآرامی کینه توز

أَقَلُّ النّاسِ راحَةً أَلْحُقُودُ.

کینه توز، ناآرامترینِ مردمان است.

۱۵ پارساترین مردم

أَوْرَعُ النّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبْهَهِ، أَعْبَدُ النّاسِ مَنْ أَقامَ عَلَى الْفَرائِضِ أَزْهَدُ النّاسِ مَنْ تَرَک الْحَرامَ، أَشَدُّ النّاسِ اجْتَهادًا مَنْ تَرَک الذُّنُوبَ.

پارساترین مردم کسی است که در هنگام شبهه توقّف کند.

عابدترین مردم کسی است که واجبات را انجام دهد.

زاهدترین مردم کسی است که حرام را ترک نماید.

کوشنده ترین مردم کسی است که گناهان را رها سازد.

۱۶ وجود مؤمن

أَلْمُؤْمِنُ بَرَکةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ وَ حُجَّةٌ عَلَى الْكافِرِ.

مؤمن برای مؤمن، برکت و بر کافر، اتمام حجّت است.

۱۷ محصول اعمال

إِنَّكمْ فی آجال مَنْقُوصَه وَ أَیام مَعْدُودَه وَ الْمَوْتُ یأْتی بَغْتَةً، مَنْ یزْرَعْ خَیرًا یحْصِدُ غِبْطَةً وَ مَنْ یزْرَعْ شَرًّا یحْصِدُ نِدامَةً، لِكلِّ زارِعِ ما زَرَعَ لا یسْبَقُ بَطیءٌ بِحَظِّهِ، وَ لا یدْرِک حَریصٌ ما لَمْ یقَدَّرُ لَهُ، مَنْ أُعْطِی خَیرًا فَاللّهُ أَعْطاهُ، وَ مَنْ وُقِی شَرًّا فَاللّهُ وَقاهُ.

شما عمر کاهنده و روزهای برشمرده ای دارید، و مرگ به ناگهان می آید، هر کس تخم خیری بکارد به خوشی بِدْرَوَد، و هر کس تخم شرّی بکارد به پشیمانی بِدْرَوَد.

هر که هر چه بکارد همان برای اوست.

کندکار را بهره از دست نرود و آزمند آنچه را مقدرّش نیست در نیابد، هر که به خیری رسد خدایش داده، و هر که از شرّی

رهد خدایش رهانده.

۱۸ شناخت احمق و حکیم

قَلْبُ الأَحْمَقِ فی فَمِهِ وَ فَمُ الْحَکیمِ فی قَلْبِهِ.

قلب احمق در دهان او و دهان حکیم در قلب اوست.

۱۹ تلاش برای رزق مقدّر

لا یشْغَلْك رِزْقٌ مَضْمُونٌ عَنْ عَمَل مَفْرُوض.

رزق و روزی ضمانت شده، تو را از کار واجب باز ندارد.

۲۰ عزّتِ حقگرایی

ما تَرَك الْحَقَّ عَزیزٌ إِلاّ ذَلَّ، و لا أَخَذَ بِهِ ذَلیلٌ إِلاّ عَزَّ.

هیچ عزیزی حقّ را رها نکند، مگر آن که ذلیل گردد و هیچ ذلیلی به حقّ نیاویزد، مگر آن که عزیز شود.

۲۱ دوست نادان

صَدیقُ الْجاهِلِ تَعَبٌ.

دوست نادان، مایه رنج است.

۲۲ بهترین خصلت

خَصْلَتانِ لَیسَ فَوْقَهُما شَیءٌ: أَلْاِیمانُ بِاللّهِ وَ نَفْعُ الْاِخْوانِ.

دو خصلت است که بهتر و بالاتر از آنها چیزی نیست: ایمان به خدا و سود رساندن به برادران.

۲۳ نتیجه جسارت بر پدر

جُرْأَهُ الْوَلَدِ عَلی والِدِهِ فی صِغَرِهِ تَدْعُوا إِلَی الْعُقُوقِ فی کبَرِهِ.

جرأت و دلیری فرزند بر پدرش در کوچکی، سبب عاقّ و نارضایتی پدر در بزرگی میشود.

۲۴ بهتر از حیات و بدتر از مرگ

خَیرٌ مِنَ الْحَیاهِ ما إِذا فَقَدْتَهُ أَبْغَضْتَ الْحَیاهَ وَ شَرٌّ مِنَ الْمَوْتِ ما إِذا نَزَلَ بِک أَحْبَبْتَ الْمَوْتَ.

بهتر از زندگی چیزی است که چون از دستش دهی، از زندگی بدت آید، و بدتر از مرگ چیزی است که چون به سرت آید مرگ را دوست بداری.

۲۵ وابستگی و خواری

ما أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَکونَ لَهُ رَغْبَهٌ تُذِلُّهُ.

چه زشت است برای مؤمن، دلبستگی به چیزی که او را خوار دارد.

۲۶ نعمت بلا

ما مِنْ بَلِیه إِلاّ وَ لِلّهِ فیها نِعْمَهٌ تُحیطُ بِها.

هیچ بلایی نیست، مگر این که در آن از طرف خدا نعمتی است.

۲۷ اکرام بدون افراط

لا تُکرِمِ الرَّجُلَ بِما یشُقُّ عَلَیهِ.

هیچ کس را طوری اکرام مکن که بر او سخت گذرد.

۲۸ ارزش پند پنهان

مَنْ وَعَظَ أَخاهُ سِرًّا فَقَدْ زانَهُ، وَ مَنْ وَعَظَهُ عَلانِیهً فَقَدْ شانَهُ.

هر که در نهان، برادر خود را پند دهد او را آراسته، و هر که آشکارا برادرش را پند دهد او را کاسته.

۲۹ تواضع و فروتنی

أَلتَّواضُعُ نِعْمَهٌ لا یحْسَدُ عَلَیها.

تواضع و فروتنی، نعمتی است که بر آن حسد نبرند.

۳۰ سختی تربیت نادان

رِياضَهُ الْجاهِلِ وَ رَدُّ الْمُعْتادِ عَنْ عادَتِهِ كالْمُعْجِزِ.

پرورش دادن نادان و ترک دادن معتاد از عادتش، مانند معجزه است.

۳۱ شادی بیجا

لَیسَ مِنَ الأَدَبِ إِظْهارُ الْفَرَحِ عِنْدَ الْمحْزُونِ.

اظهار شادی نزد غمدیده، از بی ادبی است.

۳۲ جمال ظاهر و باطن

حُسْنُ الصُّورَهِ جَمالُ ظاهر، وَ حُسْنُ الْعَقْلِ جَمالُ باطِن.

صورت نیکو، زیبایی ظاهری است، و عقل نیکو، زیبایی باطنی است.

۳۳ کلید تمام گناهان

جُعِلَتِ الْخَبائِثُ فی بَیت وَ جُعِلَ مِفْتاحُهُ الْکذِبَ.

تمام پلیدیها در خانه ای قرار داده شده و کلید آن دروغگویی است.

۳۴ چشم پوشی از لغزش و یادآوری احسان

خَیرُ إِخْوانِک مَنْ نَسِی ذَنْبَک وَ ذَکرَ إِحْسانَک إِلَیهِ.

بهترین برادران تو کسی است که خطایت را نادیده گیرد و احسانت را یادآور شود.

۳۵ مدح نالایق

مَنْ مَدَحَ غَیرَالمُسْتَحِقِّ فَقَدْ قامَ مَقامَ الْمُتَّهَمِ.

هر که نالایقی را ثنا گوید، خود در موضعِ اتّهام قرار گیرد.

۳۶ راه دوست یابی

مَنْ کانَ الْورَعُ سَجِیتَهُ، وَ الْکرَمُ طَبیعَتَهُ، وَ الْحِلْمُ خُلَّتَهُ کثُرَ صَدیقُهُ.

کسی که پارسایی خوی او، و بخشندگی طبیعت او، و بردباری خصلت او باشد دوستانش بسیار شوند.

۳۷ انس با خدا

مَنْ آنَسَ بِاللّهِ إِسْتَوْحَشَ مِنَ النّاسِ.

کسی که با خدا مأنوس باشد، از مردم گریزان گردد.

۳۸ خرابی مناره ها و کاخها

إِذا قامَ الْقائِمُ أَمَرَ بِهَدْمِ الْمَنائِرِ وَ الْمَقاصیرِ الَّتی فِی الْمَساجِدِ.

هنگامی که قائم (علیه السلام) قیام کند، دستور به خرابی مناره ها و کاخهای مساجد دهد.

۳۹ نماز شب، سیر شبانه

إِنَّ الْوُصُولَ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ سَفَرٌ لا یدْرَک إِلاّ بِامْتِطاءِ اللَّیلِ.

وصول به خداوند عزّوجلّ، سفری است که جز با عبادت در شب حاصل نگردد.

۴۰ ادبی بسنده

کفاک أَدَبًا تَجَنُّبُک ما تَکرَهُ مِنْ غَیرِک.

در مقام ادب برای تو همین بس که آنچه برای دیگران نمیپسندی، خود، از آن دوری کنی.

امام مهدی (علیه السلام)

پرتوی از سیره و سیمای امام مهدی (علیه السلام)

حضرت مهدی (علیه السلام) در نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری در شهر سامرّا متولّد گردید.

نام مشهور مادر آن حضرت، نرجس [نرگس] است.

پنج سال از زندگانی او در حیات پدر بزرگوارش امام حسن عسکری گذشت.

در آن مدّت، فعّالیت مهمّ و اساسی امام عسکری بر دو امر مهمّ متمرکز بود: ۱ احتیاط کامل از دستگاه حاکم، ۲ آشنا کردن او با یاران نزدیک خود.

امام مهدی (علیه السلام) پس از پدر، مسئولیت امامت را در سال ۲۶۰ هجری در پنج سالگی به عهده گرفت.

خردسالی امام پدیده ای شگفتآور نیست، همان طور که حضرت یحیی در کودکی صاحب حکم نبوّت شد، چنان که خداوند در سوره مریم، آیه ۱۲ می فرماید: «یا یحْیی خُذِ الْکتابَ بِقُوَّه وَ آتَیناهُ الْحُکمَ صَبِیا» ای یحیی! کتاب آسمانی را با نیرو بگیر.

و این گونه او را در کودکی حکم نبوّت دادیم.

امام حسن عسکری (علیه السلام) چند روز پیش از وفات، به دوستان خود، در مجلسی که چهل تن از یاران وفادارش حضور داشتند و از جمله آنان محمّد بن عثمان و معاویه بن حکیم و محمّد بن ایوب بودند، چنین فرمود: «او بعد از من صاحب و خلیفه شماست، او قائمی است، که گردنها منتظرانه، به سوی او کشیده میشود.

هنگامی که زمین از ستم و ناروا پر شد، خروج می کند، و زمین را از قسط و عدل سرشار می سازد.» غیبت صغری از سال ۲۶۰ هجری تا سال ۳۲۹ هجری به طول انجامید.

امام مهدی (علیه السلام) با بعضی از یاران نزدیک خود به

طور مستقیم تماس می گرفت و به آنان توصیه می فرمود که مشاهدات خود را در میان مردم تبلیغ کنند و سفارش می کرد که مکان و سایر خصوصیاتی را که راه وصول به سوی او را برای مقامات دولتی آسان می ساخت، پنهان دارند.

آن حضرت به مسائل گوناگون مردم از طریق وکیلان و سفیران خود، که مورد اعتماد او بودند، پاسخ می داد؛ فقط با کسانی که اخلاصشان محرز و مورد اطمینان کامل بودند و راز را افشا نمی کردند تماس می گرفت.

تلاشهای پیگیر معتمد، خلیفه عبّاسی و پس از او معتضد، برای دستگیری حضرت مهدی (علیه السلام) بی نتیجه ماند.

مأموران برای چندمین بار در سامرّا خانه امام حسن عسکری را محاصره کردند، همه جای خانه را بازرسی نمودند، وقتی وارد خانه شدند از سرداب، بانگ تلاوت قرآن به گوش رسید.

بر در سرداب فراهم آمدند و آنجا را محاصره کردند تا کسی نه در آنجا به درون رود و نه از آنجا بیرون آید.

فرمانده سربازان بر در ایستاد تا همه سربازان به او پیوستند.

امام (علیه السلام) از در سرداب بیرون آمد و از مقابلشان گذشت، وقتی از چشم ناپدید شد، فرمانده گفت: پایین بروید.

گفتند آیا او نبود که از برابر تو گذشت؟ جواب داد: من کسی را ندیدم.

پس چرا او را رها کردید؟ گفتند ما پنداشتیم که تو او را دیده ای.

اموال و حقوق شرعی ای که از طرف شیعیان به امام (علیه السلام) می رسید، توسّط نمایندگان و وکیلان توزیع می شد و به مصرف واقعی خود می رسید.

قسمتی از اموال به طور مستقیم به دست امام (علیه السلام) می رسید و قسمتی را نایب، بر وفق قواعد و احکام اسلامی در صرفِ حقوق، مصرف می کرد.

وظایف نوّاب

آن حضرت، علاوه بر رسیدگی به امور مالی، گرفتن سؤالات و رساندن آن به امام و رساندن پاسخ امام به مردم بود.

نوّاب چهارگانه

نوّاب چهارگانه کسانی بودند که در غیبت صغری از طرف امام (علیه السلام) دارای وکالت خاصّه بودند.

آنان به ترتیب و بنا به تسلسل تاریخی عبارت بودند از: ۱ عثمان بن سعید العمری، مدّت نیابت پنج سال، ۲ محمّد بن عثمان العمری، مدت نیابت حدود چهل سال، ۳ حسین بن روح نوبختی، مدّت نیابت حدود بیست و یک سال، ۴ و علی بن محمّد سمری، مدّت نیابت سه سال.

و با پایان زندگی این چهار نفر، دوران غیبت صغری در سال ۳۲۹ هجری به پایان رسید و سپس دوران غیبت کبری آغاز گردید.

تحرّکات و تلاشهای آنان - بدون این که مأمورین را به خود جلب کنند - بسیار سرّی بود.

از جمله کوششهای آنها حلّ مشکلات علمی و شرکت در بحثها و مناظرات عقیدتی بود که برای راهنمایی پایگاه های مردمی یا برای پاسخگویی به شبهه ها و دفاع از اسلام انجام می شد.

نیابت و نمایندگی خاصّ از طرف امام مهدی (علیه السلام) ۶۹ سال و شش ماه و پانزده روز ادامه داشت و این مدّت، غیبت صغری نام دارد.

غیبت صغری در سال ۳۲۹ پایان یافت.

در آن وقت، عمر امام مهدی (علیه السلام) ۷۴ سال بود.

آن گاه غیبت کبری آغاز گردید تا خداوند حکیم در زمان و شرایط مساعد به آن حضرت اجازه ظهور دهد تا زمین را پر از عدل و داد کند و حکومت واحد جهانی را تشکیل دهد و آرزوی بشریت را، که همان تحقّق مدینه فاضله است، محقّق گرداند.

به امید آن روز.

مهدی از دیدگاه علمای اهل سنّت

اعتقاد به مهدویت، اختصاص به شیعه ندارد، بلکه بر اساس روایات فراوانی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ی رسیده،

علمای اهل سنّت نیز این موضوع را قبول دارند.

ولی معمولا آنان، تولّد حضرت مهدی را انکار می کنند و می گویند: شخصیتی که پیامبر اکرم از قیام او خبر داده، هنوز متولّد نشده است و در آینده تولّد خواهد یافت.

شبراوی شافعی در «الاتّحاف» گوید: «شیعه عقیده دارد مهدی موعود که احادیث صحیحه درباره او وارد شده همان پسر حسن عسکری است و در آخر الزّمان ظهور خواهد کرد، ولی صحیح آن است که او هنوز متولّد نشده و در آینده متولّد میشود و او از اشراف اهل بیت کریم است.» ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ذیل خطبه ۱۶ می گوید: «اکثر محدّثین عقیده دارند مهدی موعود از نسل فاطمه (علیها السلام) است و اصحاب ما معتزله آن را انکار ندارند و در کتب خود به نام او تصریح کرده اند و شیوخ ما به او اعتراف نموده اند.

منتها او به عقیده ما هنوز متولّد نشده و بعداً متولّد خواهد گردید.» با این حال، تعدادی از مورّخان و محدّثان اهل سنّت، تولّد آن حضرت را ذکر کرده و آن را یک واقعیت دانستهاند، از جمله: ۱ عزّالدّین ابن اثیر (متوفّای ۶۳۰) در حوادث سال ۲۶۰ هجری مینویسد: «ابو محمّد عسکری (امام حسن عسکری) در سال ۲۳۲ متولّد شد و در سال ۲۶۰ وفات یافت و او پدر محمّد است که شیعه او را «منتَظَر» نامند.» ۲ عماد الدّین ابوالفداء اسماعیل بن نورالدّین شافعی (متوفّای ۷۳۲) گوید: «علی هادی (امام دهم) در سال ۲۵۴ هجری در سامرّا وفات یافت.

او پدر حسن عسکری است و حسن عسکری یازدهمین امام از ائمّه دوازدهگانه است و او پدر محمّد منتظَر صاحب سرداب است

و در سال ۲۵۵ متولّد شده است.» ۳ ابن حجر هیتمی مکی شافعی (متوفّای ۹۷۴) در «الصّواق المحرقه» مینویسد: «حسن عسکری در سامرّا وفات یافت، عمرش ۲۸ سال بود و به قولی او را مسموم کردند و از خود فرزندی جز ابوالقاسم محمّد حجّت باقی نگذاشت، عمر او به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا در آن کمی سنّ، به وی حکمتِ امامت را عطا کرده بود و «قائم منتظَر» نامیده میشود.» ۴ نورالدّین علی بن محمّد بن صبّاغ مالکی (متوفّای ۸۵۵) گوید: «مدّت امامت امام حسن عسکری دو سال بود.

او بعد از خودش فرزندش «حجّت قائم» را باقی گذاشت که برای حکومتِ حقّ، انتظارش کشیده میشود.

پدرش او را مخفی نگهداشته و پنهانش کرده بود و آن به علّت سختی کار و خوف از سلطان وقت بود.» ۵ ابوالعبّاس احمد بن یوسف دمشقی قرمانی (متوفّای ۱۰۱۹) در «اخبار الدُّوَل و آثار الأُوَل» مینویسد: «فصل یازدهم کتاب در بیان حال خلف صالح امام ابی القاسم محمّد فرزند حسن عسکری است که عمرش به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا به وی حکمت عطا فرمود، چنان که به یحیی (علیه السلام) داده شد، او متوسّط القامه، زیباموی، زیبابینی و گشاده پیشانی بود.» معلوم میشود که تولّد حضرت مهدی برای این نویسنده و مورّخ سنّی به قدری واضح و یقینی بوده که حتّی به بیانِ قیافه و شمائل آن حضرت نیز پرداخته و از او به نام «الخلف الصّالح» یاد کرده است.

۶ حافظ ابوعبدالله محمّد بن یوسف کنجی شافعی (متوفّای ۶۵۸) در «کفایه الطّالب» مینویسد: «امام عسکری روز جمعه هشتم ربیع الاوّل در سال

۲۶۰ در سامرّا از دنیا رفت و در خانهای که پدرش در آن دفن شده بود، دفن گردید، پسرش را بعد از خود گذاشت و اوست امام منتظَر.

کتاب کفایه الطّالب را در اینجا تمام کرده و حالات او را در کتابی مخصوص می نگاریم.» ناگفته نماند که کتاب ویژه این عالِم سنّی درباره حضرت مهدی (علیه السلام)، البیان فی اخبار صاحب الزّمان نام دارد.

۷ خواجه پارسا از بزرگان مذهب حنفی در کتاب «فصل الخطاب» مینویسد: «ابو محمّد حسن عسکری بعد از خودش جز فرزندی به نام ابوالقاسم محمّد منتظَر که مرسوم به قائم و حجّت و مهدی و صاحب الزّمان است بر جای نگذاشت.

شب میلاد او نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری و مادرش امّ ولد بوده که نرجس نامیده شده است.» ۸ ابن طلحه کمال الدّین شافعی (متوفّای ۶۵۴) در کتاب ارزشمندش به نام «مطالب السَّئُول فی مناقب آل الرّسول» می نویسد: «امّا در مناقب ابو محمّد حسن عسکری همین بس که بزرگترین منقبب و مزیتی که خدا به او داده آن است که مهدی موعود از صلب اوست ... مادرش کنِیری است به نام صیقل و نام خودش محمّد، کنیه اش ابوالقاسم، لقبش «حجّت» و «خلف صالح» و به قولی «منتظَر» است.» ۹ شمس الدّین ابوالمظفّر سبط بن جوزی حنفی (متوفّای ۶۵۴) در کتاب معروفش «تذکره الخواصّ» مینویسد: «محمّد بن حسن بن علی بن محمّد بن علی بن موسی الرّضا بن جعفر بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب، کنیه اش ابوعبدالله و ابوالقاسم است.

و او خلف حجّت، صاحب الزّمان، قائم منتظَر و آخرین ائمّه است.

خبر داد ما را عبدالعزیز بن محمود بن بزّاز از ابن عمر

گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «خارج میشود در آخر الزّمان مردی از فرزندانم که اسم او مثل اسم من و کنیه او مثل کنیه من است، زمین را پر از عدل می کند، همان طور که پر از ظلم شده باشد، این همان مهدی است.» ۱۰ عبدالوّهاب شعرانی شافعی مصری (متوفّای ۹۷۳) در کتابش به نام «الیواقیت و الجواهر» مینویسد: «... او از اولاد امام حسن عسکری و تولدّش در نیمه شعبان سال ۲۵۵ واقع است و او باقی میماند تا با عیسی بن مریم (علیه السلام) اجتماع کند.

و عمر شریفش تا زمانِ ما که اکنون سال ۹۵۸ است، ۷۰۶ سال می باشد.» از حضرت مهدی (علیه السلام)، مطالبی ارزنده تحت عنوان توقیعات و نامه های آن حضرت به نوّاب اربعه و بعضی از اَعلامِ خاصّانِ مورد اعتماد او، نقل گردیده که در مجامع حدیثی از قبیل: بحارالانوار، احتجاج طبرسی، غیبت نعمانی، غیبت شیخ طوسی و اکمال الدّین شیخ صدوق، روایت شده است.

اینک از میان کلمات و سخنانِ آن منجی بشریت و مهدی موعود، چهل حدیث برگزیده را که هر یک رهنمودی بزرگ و امّید بخش است، به جویندگان هدایت و منتظران ظهورش تقدیم می دارم.

چهل حدیث

اشاره

قالَ الْإمامُ الْمَهْدِی (علیه السلام):

۱ توجّه امام مهدی (علیه السلام) به شیعیان خویش

إِنّا غَیرُ مُهْمِلینَ لِمُراعاتِکمْ، وَ لا ناسینَ لِذِکرِکمْ، وَ لَوْ لا ذلِک لَنَزَلَ بِکمُ اللَّأْواءُ، وَ اصْطَلَمَکمُ الْاَعْداءُ.

فَاتَّقُوا اللّهَ جَلَّ جَلالُهُ وَ ظاهِرُونا.

ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده ایم، که اگر جز این بود گرفتاریها به شما روی می آورد و دشمنان، شما را ریشه کن می کردند.

از خدا بترسید و ما را پشتیبانی کنید.

۲ عمل صالح و تقرّب به اهل بیت (علیهم السلام)

فَلْیعْمَلْ کلُّ امْرِءٍ مِنْکمْ بِما یقَرَّبُ بِهِ مِنْ مَحَبَّتِنا، وَلْیتَجَنَّبْ ما یدْنیهِ مِنْ کراهِیتِنا وَ سَخَطِنا، فَإِنَّ امْرَأً یبْغَتُهُ فُجْأَةً حینَ لا تَنْفَعُهُ تَوْبَةٌ، وَ لا ینْجیهِ مِنْ عِقابِنا نَدَمٌ عَلی حَوْبَه.

هر یک از شما باید به آنچه که او را به دوستی ما نزدیک می سازد، عمل کند و از آنچه که خوشایند ما نبوده و خشم ما در آن است، دوری گزینند، زیرا خداوند به طور ناگهانی انسان را می گیرد، در وقتی که توبه برایش سودی ندارد و پشیمانی او را

از کیفر ما به خاطر گناهش نجات نمی دهد.

۳ تسلیم در مقابل دستورهای اهل بیت (علیهم السلام)

فَاتَّقُوا اللّهَ، وَ سَلِّمُوا لَنا، وَ رُدُّو الأَمْرَ إِلَینا، فَعَلَینَا الْإِصْدارُ، کما کانَ مِنَّا الْإِیرادُ، وَ لا تَحاوَلُوا کشْفَ ما غُطِّی عَنْکمْ، وَ اجْعَلُوا قَصْدَکمْ إِلَینا بِالْمَوَدَّهِ عَلَی السُّنَّهِ الْواضِحَهِ.

از خدا بترسید و تسلیم ما شوید و کارها را به ما واگذارید، بر ماست که شما را از سرچشمه، سیراب برگردانیم، چنان که بردن شما به سرچشمه از ما بود، در پی کشف آنچه از شما پوشیده شده نروید.

مقصد خود را با دوستی ما بر اساس راهی که روشن است به طرف ما قرار دهید.

۴ تحقّق حتمی حق

أَبَی اللّهُ عَزَّوَجَلَّ لِلْحَقِّ إِلاّ إِتْمامًا وَ لِلْباطِلِ إِلاّ زَهُوقًا، وَ هُوَ شاهِدٌ عَلَی بِما أَذْکرُهُ.

خداوند مقدّر فرموده است که حقّ به مرحله نهایی و کمال خود برسد و باطل از بین رود، و او بر آنچه بیان نمودم گواه است.

۵ خلقت هدفدار و هدایت پایدار

إِنَّ اللّهَ تَعالی لَمْ یخْلُقِ الْخَلْقَ عَبَثًا وَ لا أَهْمَلَهُمْ سُدًی بَلْ خَلَقَهُمْ بِقُدْرَتِهِ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَسْماعًا وَ أَبْصارًا وَ قُلُوبًا وَ أَلْبابًا ثُمَّ بَعَثَ إِلَیهِمُ النَّبِیینَ عَلَیهِمُ السَّلامُ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ، یأْمُرُونَهُمْ بِطاعَتِهِ وَ ینْهَوْنَهُمْ عَنْ مَعْصِیتِهِ وَ یعَرِّفُونَهُمْ ما جَهِلُوهُ مِنْ أَمْرِ خالِقِهِمْ وَ دِینِهِمْ وَ أَنْزَلَ عَلَیهِمْ کتابًا، وَ بَعَثَ إِلَیهِمْ مَلائِکهً یأْتِینَ بَینَهُمْ وَ بَینَ مَنْ بَعَثَهُمْ إِلَیهِمْ بِالْفَضْلِ الَّذی جَعَلَهُ لَهُمْ عَلَیهِمْ.

خداوند متعال، خلق را بیهوده نیافریده و آنان را مهمل نگذاشته است، بلکه آنان را به قدرتش آفریده و برای آنها گوش و چشم و دل و عقل قرار داده، آن گاه پیامبران را که مژده دهنده و ترساننده هستند به سویشان برانگیخت تا به طاعتش دستور دهند و از نافرمانیاش جلوگیری فرمایند و آنچه را از امر خداوند و دینشان نمی دانند به آنها بفهمانند و بر آنان کتاب فرستاد و به سویشان فرشتگان برانگیخت تا آنها میان خدا و پیامبران به واسطه تفضّلی که بر ایشان روا داشته واسطه باشند.

۶ ظهور حقّ

إِذا أَذِنَ اللّهُ لَنا فِی الْقَوْلِ ظَهَرَ الْحَقُّ وَ اضْمَحَلَّ الْباطِلُ، وَ انْحَسَرَ عَنْکمْ.

هر گاه خداوند به ما اجازه دهد که سخن گوییم، حقّ ظاهر خواهد شد و باطل از میان خواهد رفت و خفقان از [سرِ] شما برطرف خواهد شد.

۷ تفتیش ناروا

مَنْ بَحَثَ فَقَدْ طَلَبَ، وَ مَنْ طَلَبَ فَقَدْ دَلَّ، وَ مَنْ دَلَّ فَقَدْ أَشاطَ وَ مَنْ أَشاطَ فَقَدْ أَشْرَك.

حضرت مهدی (علیه السلام) در خصوص کسانی که در جستجوی او بوده اند تا به حاکم جور تحویلش دهند فرموده است: آن که بکاود، بجوید و آن که بجوید دلالت دهد و آن که دلالت دهد به هدف رسد و هر که [در مورد من] چنین کند، شرک ورزیده است.

۸ ظهور حقّ به اذن حقّ

فَلا ظُهُورَ إِلاّ بَعْدَ إِذْنِ اللّهِ تَعالی ذِکرُهُ وَ ذلِک بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ وَ قَسْوَهِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا.

ظهوری نیست، مگر به اجازه خداوند متعال و آن هم پس از زمان طولانی و قساوت دلها و فراگیر شدن زمین از جور و ستم.

۹ مدّعیان دروغگو

سَیأْتی إلی شیعَتی مَنْ یدَّعِی المُشاهَدَهَ.

أَلا فَمَنِ ادَّعَی المُشاهَدَهَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْیانی وَ الصَّیحَهِ فَهُوَ کذّابٌ مُفْتَر وَ لا حَوْلَ وَ لا قُوَّهَ إِلاّ بِاللّهِ الْعَلِی الْعَظیم.

آگاه باشید به زودی کسانی ادّعای مشاهده (نیابت خاصّه) مرا خواهند کرد.

آگاه باشید هر کس قبل از «خروج سفیانی» و شنیدن صدای آسمانی، ادّعای مشاهده مرا کند دروغگو و افترا زننده است؛ حرکت و نیرویی جز به خدای بزرگ نیست.

۱۰ دنیا در سراشیبی زوال

إِنَّ الدُّنْیا قَدْ دَنا فَناؤُها وَ زَوالُها وَ أَذِنَتْ بِالْوِداعِ وَ إِنّی أَدْعُوکمْ إِلَی اللّهِ وَ رَسُولِهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) وَ الْعَمَلِ بِکتابِهِ وَ إِماتَهِ الْباطِلِ وَ إِحْیاءِ السُّنَّهِ.

دنیا فنا و زوالش نزدیک گردیده و در حال وداع است، و من شما را به سوی خدا و پیامبرش که درود خدا بر او و آلش باد و عمل به قرآنش و میراندن باطل و زنده کردن سنّت، دعوت می کنم.

۱۱ ذخیره بزرگ

أَنَا بَقِیهٌ مِنْ آدَمَ وَ ذَخیرَهٌ مِنْ نُوح وَ مُصْطَفی مِنْ إِبْراهیمَ وَ صَفْوَه مِنْ مُحَمَّد (صلی الله عَلَیهِمْ أَجْمَعینَ).

من باقیمانده از آدم و ذخیره نوح و برگزیده ابراهیم و خلاصه محمّد (درود خدا بر همگی آنان باد) هستم.

۱۲ حجّت خدا

زَعَمَتِ الظَّلَمَهُ أَنَّ حُجَّهَ اللّهِ داحِضَهٌ وَ لَوْ أُذِنَ لَنا فِی الْکلامِ لَزالَ الشَّک.

ستمگران پنداشتند که حجّت خدا از بین رفته است، در حالی که اگر به ما اجازه سخن گفتن داده می شد، هر آینه تمام شکها را از بین می بردیم.

۱۳ عطسه، نشانه سلامت

أَلا أُبَشِّرُک فِی الْعِطاسِ فَقُلْتُ بَلی قالَ: هُوَ أَمانٌ مِنَ الْمَوْتِ ثَلاثَهَ أَیام.

نسیم، خدمتکار حضرت مهدی (علیه السلام) گوید: آن حضرت به من فرمود: آیا تو را در مورد عطسه کردن بشارت دهم؟ گفتم: آری.

فرمود: عطسه، علامتِ امان از مرگ تا سه روز است.

۱۴ نماز، طرد کننده شیطان

ما أُرْغِمَ أَنْفُ الشَّیطانِ بِشَیء مِثْلِ الصَّلوهِ، فَصَلِّها وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّیطانِ.

هیچ چیز مثل نماز، بینی شیطان را به خاک نمی مالد، پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

۱۵ اذن مالک

لا یحِلُّ لِاَحَد أَنْ یتَصَرَّفَ فی مالِ غَیرِهِ بِغَیرِ إِذْنِهِ.

تصرّف در مال هیچ کس بدون اجازه او جایز نیست.

۱۶ استعاذه به خدا

أَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الْعَمی بَعْدَ الْجَلاءِ وَ مِنَ الضَّلالَهِ بَعْدَ الْهُدی وَ مِنْ مُوبِقاتِ الاَْعْمالِ وَ مُرْدِیاتِ الْفِتَنِ.

پناه به خدا می برم از نابینایی بعد از بینایی و از گمراهی بعد از راهیابی و

از اعمال ناشایسته و فرو افتادن در فتنه ها.

۱۷ اسوه های حقیقت

إِنَّ الْحَقَّ مَعَنا وَ فینا، لا یقُولُ ذلِک سِوانا إِلاّ کذّابٌ مُفْتَر.

حقّ با ما و در میان ماست، کسی جز ما چنین نگوید، مگر آن که دروغگو و افترا زننده باشد.

۱۸ ظهور فَرَج به اذن خدا

وَ أَمّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَی اللّهِ عَزَّوَجَلَّ، کذَبَ الْوَقّاتُونَ.

وَ أَمّا قَوْلُ مَنْزَعَمَ أَنَّ الْحُسَینَ (علیه السلام) لَمْ یقْتَلْ، فَکفْرٌ وَ تَکذیبٌ وَ ضَلالٌ.

امّا ظهور فرج، موکول به اراده خداوند متعال است و هر کس برای ظهور ما وقت تعیین کند دروغگوست.

و امّا گفته کسانی که پنداشته اند امام حسین (علیه السلام) کشته نشده، کفر و دروغ و گمراهی است.

۱۹ شناخت خدا

إِنَّ اللّهَ تَعالی هُوَ الَّذی خَلَقَ الْأَجْسامَ وَ قَسَّمَ الْأَرْزاقَ لِأَنَّهُ لَیسَ بِجِسْم و لا حالّ فیجِسْم «لَیسَ کمِثْلِهِ شَیءٌ وَ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ».

همانا خداوند متعال، کسی است که اجسام را آفریده و ارزاق را تقسیم فرموده، او جسم نیست و در جسمی هم حلول نکرده، «چیزی مثل او نیست و شنوا و داناست».

۲۰ ائمّه (علیهم السلام) دست پرورده های پروردگار

إِنَّ اللّه مَعَنا و لا فاقَهَ بِنا إِلی غَیرِهِ وَ الْحَقَّ مَعَنا فَلَنْ یوحِشَنا مَنْ قَعَدَ عَنّا وَ نَحْنُ صَنائِعُ رَبِّنا وَ الْخَلْقُ بَعْدُ صَنائِعُنا.

خداوند با ماست، و به جز ذات پروردگار به چیزی نیاز نداریم، و حقّ با ماست.

اگر کسانی با ما نباشند، هرگز در ما وحشتی ایجاد نمیشود، ما دستپرورده های پروردگارمان، و مردمان، دست پرورده های ما هستند.

۲۱ دانش حقیقی

أَلْعِلْمُ عِلْمُنا وَ لا شَیءَ عَلَیکمْ مِنْ کفْرِ مَنْ کفَرَ.

دانش، دانشِ ماست، از کفرِ کافر، گزندی بر شما نیست.

۲۲ اتّفاق و وفای به عهد

لَوْ أَنَّ أَشْیاعَنا وَفَّقَهُمُ اللّهُ لِطاعَتِهِ عَلَی اجْتِماع مِنَ الْقُلُوبِ فِی الْوَفاءِ بِالْعَهْدِ عَلَیهِمْ لَما تَأَخَّرَ عَنْهُمُ الْیمْنُ بِلِقائِنا وَ لَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعادَهُ بِمُشاهَدَتِنا.

اگر شیعیان ما که خداوند آنها را به طاعت و بندگی خویش موفّق بدارد در وفای به عهد و پیمان الهی اتّحاد و اتّفاق می داشتند و عهد و پیمان را محترم میشمردند، سعادت دیدار ما به تأخیر نمی افتاد و زودتر به سعادت دیدار ما نائل می شدند.

۲۳ پیروان نادان

قَدْ آذانا جُهَلاءُ الشّیعَهِ وَ حُمَقاؤُهُمْ، وَ مَنْ دینُهُ جَناحُ الْبَعُوضَهِ أَرْجَحُ مِنْهُ.

حضرت مهدی (علیه السلام) به محمّد بن علی بن هلال کرخی فرموده اند: نادانان و کمخردان شیعه و کسانی که بال پشه از دینداری آنان محکمتر است، ما را آزردند.

۲۴ بیزاری از غالیان

أَنَا بَرىءٌ إِلَیاللّهِ وَ إِلیرَسُولِهِ مِمَّنْ یقُولُ إِنّا نَعْلَمُ الْغَیبَ وَ نُشارِکهُ فیمُلْکهِ أَوْ یحِلُّنا مَحَلاًّ سِوَى الْمَحَلِّ الَّذی رَضِیهُ اللّهُ لَنا.

من از افرادی که می گویند: ما اهل بیت [مستقلاًّ از پیش خود و بدون دریافت از جانب خداوند] غیب میدانیم و در سلطنت و آفرینش موجودات با خدا شریکیم، یا ما را از مقامی که خداوند برای ما پسندیده بالاتر می برند، نزد خدا و رسولش، بیزاری می جویم.

۲۵ سجده شکر

سَجْدَهُ الشُّکرِ مِنْ أَلْزَمِ السُّنَنِ وَ أَوْجَبِها.

سجده شکر از لازمترین و واجبترین مستحبّات است.

۲۶ فضیلت تعقیبات نماز

إِنَّ فَضْلَ الدُّعاءِ وَ التَّسْبیحِ بَعْدَ الْفَرائِضِ عَلَى الدُّعاءِ بِعَقیبِ النَّوافِلِ کفَضْلِ الْفَرائِضِ عَلَى النَّوافِلِ.

فضیلت دعا و تسبیح بعد از نمازهای واجب در مقایسه با دعا و تسبیح پس از نمازهای مستحبی، مانند فضیلت واجبات بر مستحبّات است.

۲۷ سجده، مخصوص خداست

فَأَمّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلا یجُوزُ.

سجده بر قبر جایز نیست.

۲۸ راهاندازی کار مردم

أَرْخِصْ نَفْسَک وَ اجْعَلْ مَجْلِسَک فِی الدِّهْلیزِ وَ اقْضِ حَوائِجَ النّاسِ.

خودت را [برای خدمت] در اختیار مردم بگذار، و محلّ نشستن خویش را درِ ورودی خانه قرار بده، و حوائج مردم را برآور.

۲۹ امنیت بخش زمین

إِنّی أَمانٌ لِاَهْلِ الْاَرْضِ کما أَنَّ النُّجُومَ أَمانٌ لِاَهْلِ السَّماءِ.

وجود من برای اهل زمین، سبب امان و آسایش است، همچنان که ستارگان سبب امان آسمانند.

۳۰ رجوع به راویان حدیث

وَ أَمَّا الْحَوادِثُ الْواقِعَهُ فَارْجِعُوا فیها إِلی رُواهِ حَدیثِنا فَإِنَّهُمْ حُجَّتی عَلَیکم وَ أَنَا حُجَّهُاللّهِ عَلَیهِمْ.

در پیشامدهای مهمّ اجتماعی به راویان حدیث ما مراجعه کنید، زیرا که آنان حجّت من بر شما هستند و من هم حجّت خدا بر آنان هستم.

۳۱ مطاع، نه مطیع کسی

إِنَّهُ لَمْ یکنْ أَحَدٌ مِنْ آبایی إِلاّ و قد وَقَعَتْ فی عُنُقِهِ بَیعَهٌ لِطاغِیهِ زَمانِهِ وَ إِنّی أَخْرُجُ حینَ أَخْرُجُ وَ لا بَیعَهَ لِاَحَد مِنَ الطَّواغیتِ فی عُنُقی.

هریک از پدرانم بیعت یکی از طاغوتهای زمان به گردنشان بود، ولی من در حالی قیام خواهم کرد که بیعت هیچ طاغوتی به گردنم نباشد.

۳۲ آفتاب پشت ابر

وَ أَمّا وَجْهُ الْاِنْتِفاعِ بی فی غَیبَتی فَکالْاِنْتِفاعِ بِالشَّمْسِ إِذا غَیبَها عَنِ الْاَبْصارِ السَّحابُ.

کیفیت بهرهوری از من در دوران غیبت، مانند کیفیت بهرهوری از آفتاب است هنگامی که ابر آن را از چشمها پنهان سازد.

۳۳ سبقت اراده خدا بر همه چیز

وَ لکنَّ اَقْدارَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ لاتُغالَبُ، وَ إِرادَتُهُ لاتُرَدُّ، وَ تَوْفیقُهُ لایسْبَقُبه راستی که مقدّرات خداوند متعال، مغلوب نشود و اراده الهی مردود نگردد و چیزی بر توفیق او پیشی نگیرد.

۳۴ علّت اصلی غیبت امام (علیه السلام)

وَ أَمّا عِلَّهُ ما وَقَعَ مِنَ الْغَیبَهِ، فَإِنَّ اللّهَ عَزَّوَجَلَّ قالَ: «یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَلَکمْ تَسُؤْکمْ.» امّا علّت و فلسفه آنچه از دوران غیبت اتّفاق افتاده [که درک آن برای شما سنگین است] آن است که خداوند در قرآن فرموده: «ای مؤمنان از چیزهایی نپرسید که اگر آشکارتان شود، بدتان آید».

۳۵ آگاهیهای امام (علیه السلام)

إِنّا یحیطُ عِلْمُنا بِأَنْبائِکمْ، وَ لا یعْزُبُ عَنّا شَیءٌ مِنْ أَخْبارِکمْ.

علم و دانش ما به خبرهای شما احاطه دارد و چیزی از اخبار شما بر ما پوشیده نمی ماند.

۳۶ دعای فراوان

أَکثِرُو الدُّعاءَ بِتَعْجیلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذلِک فَرَجُکمْ.

برای تعجیل فَرَج زیاد دعا کنید، زیرا همین دعا کردن، فَرَج و گشایش شماست.

۳۷ سؤال نامطلوب

فَأَغْلِقُوا أَبْوابَ السُّؤالِ عَمّا لا یعْنیکمْ.

درهای سؤال را از آنچه که مطلوب شما نیست ببندید.

۳۸ آخرین اوصیا

أَنَا خاتَمُ الأَوْصِیاءِ وَ بی یدْفَعُ اللّهُ الْبَلاءَ عَنْ أَهْلی وَ شیعَتی.

من آخرین نفر از اوصیا هستم، خداوند به وسیله من بلا را از خانواده و شیعیانم برطرف میگرداند.

۳۹ حجّت خدا در زمین

إَنَّ الْأَرْضَ لا تَخْلُوا مِنْ حُجَّه إِمّا ظاهِرًا وَ إِمّا مَغْمُورًا.

زمین خالی از حجّت خدا نیست، یا آشکار است و یا نهان.

۴۰ علمدار هدایت در هر زمان

كلَّما غابَ عَلَمٌ بَدا عَلَمٌ، وَ إِذا أَفَلَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ.

هر گاه عَلَم و نشانه ای پنهان شود، عَلَم دیگری آشکار گردد، و هر زمان که ستارهای افول کند، ستارهای دیگر طلوع نماید.

فهرست منابع و مآخذ

– قرآن کریم.

– آیتی، محمّد ابراهیم: سیمای علی.

– آل یاسین، شیخ راضی: صلح الحسن، چاپ نجف.

– آل اعتماد، مصطفی: بلاغه الحسین، ترجمه علی کاظمی، نشر اسماعیلیان، قم.

– ابن شعبه حرّانی، حسن: تحف العقول، نشر دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین قم.

اخطب خوارزم، ابی مؤید موفّق به احمد مکی، مقتل الحسین، چاپ نجف.

– اصفهانی، ابونعیم، حلیه الأولیاء، چاپ بیروت.

– ابن هشام: السّیره النّبویه، چاپ افست مصطفوی – قم.

– ابن ابی الحدید، عزّ الدّین ابوحامد هبه الله: شرح نهج البلاغه، داراحیاء العربیه.

– ابن ابی فراس، حسین ورّام، تنبیه الخواطر و نزهه النّواظر (معروف به مجموعه ورّام)، دارالکتب الاسلامیه.

– ابن قتیبه: الإمامه و السّیاسه، مؤسّسه الوفاء، بیروت.

– ابن اثیر، عزّالدّین عبدالله بن مسلم: المعارف، منشورات شریف الرّضی.

– ابن اثیر، عزّالدّین علی بن کرّام: الکامل، داراحیاء التّراث العربی.

– ابن طاووس، علی بن موسی: اللّهوف فی قتلی الطّفوف، منشورات المطبعه الحیدریه.

– ابن واضح، احمد بن یعقوب: تاریخ الیعقوبی، دارصادر بیروت.

– ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشد الدّین محمّد بن علی: مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسول محلاتی.

– ابن سعد، واقدی، محمّد: طبقات، دار بیروت للطّباعه و النّشر.

- ابن جوزی، یوسف بن فرغلی، تذکره الخواصّ، مؤسّسه اهل البیت، بیروت.

- ابن اثیر، عزّالدّین ابی الحسن علی بن الکرّام، اسد الغابه، داراحیاء التّراث العربی، بیروت.

- اربلی، علی بن عیسی: کشف الغُمّه، دار اضواء، بیروت.

- امینی، عبدالحسین: الغدیر، دارالکتب الاسلامیه.

بیهقی نیشابوری، قطب الدین ابوالحسن، دیوان امام علی، ترجمه

دکتر ابوالقاسم امامی، اسوه، تهران، ۱۳۷۵ ش.

- بلاغی، سید صدرالدّین: ترجمه صحیفه سجّادیه، دارالکتب الاسلامیه.

- بلاذری: انساب الأشراف، دارالتّعارف للمطبوعات، بیروت.

- پیشوایی، مهدی: سیره پیشوایان، انتشارات توحید، قم، ۱۳۷۴ ش.

- تویسر کانی، محمّد نبی: لئالی الأخبار، نشر علّامه، قم.

- حسنی، علی اکبر: تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.

- حائری یزدی، شیخ علی: الزام النّاصب فی اثبات حجّه الغائب.

- الحسنی، هاشم معروف: زندگی دوازده امام، ترجمه محمّد رخشنده، نشر امیر کبیر، تهران.

- جوینی، ابراهیم بن محمّد: فرائد السّمطین فی فضائل البتول و السّبطین، مؤسّسه المحمودی للطّباعه و النّشر.

- خادمی محمّد شیرازی: مجموعه فرمایشات حضرت بقیه الله، مؤسّسه الغدیر.

- رحمانی همدانی، احمد: بهجه قلب المصطفی، دفتر تبلیغات و انتشارات بدر.

- زمخشری: الکشّاف عن حقایق غوامض التّنزیل، نشر ادب الحوزه.

- سیوطی، جلال الدّین: مسند فاطمه الزّهراء، چاپ مصر.

- سیوطی، جلال الدّین: تاریخ الخلفاء، دارالقلم، بیروت.

- سپهر، محمّد تقی: ناسخ التّواریخ، کتابفروشی اسلامیه.

- شریعتی، علی: اسلام شناسی، چاپ مشهد.

- شبرّ، سید عبدالله: مصابیح الأنوار، چاپ نجف.

- شبلنجی، شیخ مؤمن بن حسن: نوار الابصار فی مناقب آل بیت النّبی المختار، دارالکتب العلمیه، بیروت.

- شوشتری، قاضی نور الدین: احقاق الحقّ، مکتبه آیه الله نجفی مرعشی، قم.

- شهیدی، سید جعفر: زندگانی فاطمه زهرا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

– شهیدی، سید جعفر: ترجمه نهج البلاغه، سازمان انتشارات دار القرآن، قم.

– شیخ الاسلامی، حسین: مسند فاطمه الزّهراء، انتشارات دار القرآن، قم.

– صبحی صالح: نهج البلاغه، چاپ بیروت.

– صدوق، ابی جعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، انتشارات کتابخانه صدوق.

– صدوق: عیون اخبار الرّضا، چاپخانه زندگی.

– صدوق: معانی الاخبار، دفتر نشر اسلامی وابسته به

جامعه مدرّسین قم.

– صدوق: علل الشّرایع، دار البلاغه، بیروت، لبنان.

– صدوق: خصال، انتشارات علمیه اسلامیه.

– صدوق: کمال الدّین و تمام النّعمه، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین.

– صدوق: امالی، انتشارات کتابچی.

– صافی گلپایگانی، لطف الله: پرتوی از عظمت حسین (علیه السلام).

– صابری همدانی، احمد: ادب الحسین و حماسته، نشر جامعه مدرسین، قم.

– ضاهر وتر محمّد، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه اصغر قائدان، نشر صریر، تهران، ۱۳۷۴.

– طوسی، ابی جعفر محمّد بن حسن: تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

– طوسی: کتاب الغیبه، مؤسّسه المعارف الاسلامیه – قم.

– طبری، محمّد بن جریر: تاریخ الامم و الملوک، انتشارات دار الفکر بیروت.

– طبرسی، رضی الدّین ابونصر حسن بن فاضل: مکارم الاخلاق، انتشارات فراهانی.

– طبرسی، احمد بن ابیطالب: الاحتجاج، نشر مرتضی، قم.

– طبرسی، ابوالفضل علی: مشکات الانوار فی غرر الاخبار، نشر طوس، مشهد.

– طباطبایی، سید مصطفی: خیانت در گزارش تاریخ، نشر چاپخش، تهران.

– عاملی، سید محسن امین: اعیان الشّیعه، دار التّعارف للمطبوعات، بیروت.

– عاملی، حرّ: وسایل الشّیعه، داراحیاء التّراث العربی، بیروت.

– عطاردی، عزیز الله: مسند الامام الجواد، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).

– عطاردی، عزیز الله: مسند الام الهادی، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).

– عطاردی، عزیز الله: مسند امام العسکری.

– عادل ادیب: زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه دکتر اسدالله مبشّری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

– غفوری، علی: سرگذشت و شهادت هشتمین امام شیعیان، امام رضا (علیه السلام).

– فیض کاشانی، ملاّمحسن: محجّه البیضاء، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین قم.

– فرزانه، احمد و مرتضی رضوی: نهج الشّهاده، مؤسّسه و نشر فرهنگ اهلبیت.

– قرشی، باقر شریف: حیاه الامام الحسن العسکری (علیه السلام)، نشر جامعه مدرّسین – قم.

– قزوینی،

سید کاظم: فاطمه الزّهراء از ولادت تا شهادت، ترجمه دکتر حسین فریدونی، نشر آفاق.

– قمی، شیخ عبّاس: سفینه البحار، انتشارات فراهانی.

– قرشی، سید علی اکبر: اتّفاق در مهدی موعود، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، قم.

– قمی، شیخ عبّاس: منتهی الآمال، انتشارات هجرت، قم.

– قندوزی حنفی، شیخ سلیمان: ینابیع المودّه، نشر شریف رضی، قم.

– کامل سلیمان: یوم الخلاص، منشورات انوار الهدی.

– کلینی، محمّد: اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).

– کلینی، محمّد: روضه کافی، انتشارات علمیه اسلامیه.

– کلینی، محمّد: یوم الخلاص (روزگار رهایی)، ترجمه علیاکبر مهدی پور، نشر آفاق.

– مجلسی، علّامه محمّد باقر: بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمّه الأطهار، دارالکتب الإسلامیه ایران و چاپ بیروت.

– مالکی، ابن صبّاغ علی بن محمّد بن احمد: فصول المهمّه، دارالاضواء، لبنان – بیروت.

– مفید، محمّد: الإرشاد، انتشارات علمیه اسلامیه.

– مفید، محمّد: امالی، چاپ بصیرتی، قم.

– مدرّس، سید علاءالدّین: تذکره المهدی، انتشارات مفید.

– مقرّم، سید عبدالرّزّاق: مقتل الحسین (علیه السلام)، چاپ نجف.

– مظفّر، محمّد حسن: دلائل الصّدق، دار المعلّم، قاهره.

– مبرّد: الکامل.

– مجتهد زنجانی، (آیت الله) سید ابوالفضل: گوشه‌ای از اخلاق محمّد، در کتاب محمّد خاتم پیامبران، ج ۱، چاپ حسینیه ارشاد.

– نیشابوری، مسلم بن حجّاج: صحیح المسلم، دارالکتب العلمیه، بیروت.

- نجفی، محمّد حسن: جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه.

- نجفی، محمّد صادق: سخنان حسین بن علی از مدینه تا کربلا، چاپ جامعه مدرّسین، قم.

- نعمانی، محمّد بن ابراهیم: غیبت، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

نصیر پور، محمّد قاسم: زندگانی فاطمه زهرا، انتشارات اسوه.

آشنایی با علوم اسلامی؛ علم کلام (شهید مطهری)

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: آشنایی با علوم اسلامی: در چهار جلد / نوشته مطهری

مشخصات نشر: قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۴ج در

یک مجلد

فروست: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی؛ ۲

وضعیت فهرست نویسی: در انتظار فهرستنویسی (اطلاعات ثبت)

یادداشت: عنوان روی جلد: دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه، کلام، عرفان، اصول فقه، فقه و حکمت عملی)

مندرجات: ج. ۱. منطق، فلسفه (ص. ۹ - ۱۳۶). - - ج. ۲. کلام، عرفان (ص. ۱۳۹ - ۱۸۳). - - ج. ۳. اصول فقه، فقه (ص. ۲۵۱ - ۳۴۳). - - ج. ۴. حکمت عملی (۳۴۷ - ۳۸۴)

شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۷۴۶۹۷

درس ۱ علم کلام

علم کلام

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقائد اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می کند، به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره آنها استدلال می کند و از آنها دفاع می کند.

علماء اسلامی می گویند: مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است:

الف - بخش عقاید، یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد، مانند مساله توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوت عامه و خاصه، و برخی مسائل دیگر و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت تا حدودی اختلاف نظر دارند.

ب - بخش اخلاق، یعنی مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلتهای معنوی است. از قبیل: عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غیره.

ج - بخش احکام، یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود؛ از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی

از منکر، بیع، اجاره، نکاح، تقسیم ارث و غیره.

علمی که متصدی بخش اول است علم کلام است، و علمی که عهده دار بخش دوم است علم اخلاق نامیده می شود، و علمی که بخش سوم را بر ذمه دارد علم فقه نام گرفته است.

در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است «تعلیمات اسلامی» است یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدمه ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می گردد مانند: ادبیات، منطق و احیانا فلسفه.

ثانیا در این تقسیم جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با «انسان» مورد توجه قرار گرفته است، چیزهایی که مربوط است به عقل و اندیشه انسان «عقاید» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به خلق و خوی انسان «اخلاق» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به عمل و کار انسان «فقه» نام گرفته است.

همچنانکه در درسهای کلیات علم فقه خواهیم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر که فقها بحث می کنند یک علم است، از وجهه دیگر مشتمل بر علوم متعدده است.

به هر حال علم کلام، علم عقائد اسلامی است. در گذشته به آن، علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می گفته اند.

آغاز علم کلام

درباره آغاز علم کلام و اینکه از چه وقت در میان مسلمین پدید آمد نمی توان دقیقا اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفی در ۱۱۰ هجری

است.

در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیتهای نیمه دوم قرن اول نام برده می شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می کرده اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده اند که طرفدار عقیده جبر بوده اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قدری» و منکران آن به نام «جبری» معروف شدند.

تدریجا موارد اختلاف این دو دسته به یک سلسله مسائل دیگر در الهیات، طبیعیات و اجتماعیات و برخی مسائل مربوط به انسان و معاد کشیده شد و مساله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بود. قدریون در این دوره ها به نام «معتزله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره».

مستشرقین و اتباع آنها اصرار دارند که آغاز بحثهای استدلالی در جهان اسلام را از اینجا و یا امثال آن بدانند.

اما حقیقت این است که بحث استدلالی درباره اصول اسلامی از خود قرآن کریم آغاز شده است و در سخنان رسول اکرم (ص) و مخصوصا در خطب امیرالمؤمنین (ع) تعقیب و تفسیر شده است، گو اینکه سبک و اسلوب این مباحث با سبک و اسلوبی که متکلمین اسلامی داشتند متفاوت است.

تحقیق یا تقلید

قرآن کریم، ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبد» را کافی نمی داند. علی هذا در اصول دین باید منطقا تحقیق کرد. مثلا اینکه خدواند وجود دارد و یکی است مساله ای است که منطقا باید به آن پی برد، و همچنین اینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیامبر خدا است. این جهت باعث شد

که علم اصول دین از همان قرن اول پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانات دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسیان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه ها رخ می داد، و خصوصا پیدایش گروهی به نام «زنادقه» در جهان اسلام که به طور کلی ضد دین بودند با توجه به آزادی ای که خلفای عباسی (در حدودی که با سیاست برخورد نداشت) داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و شبهاتی بر می انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلمان برجسته ای در قرنهای دوم و سوم و چهارم گردید.

اولین مساله

ظاهرا اولین مساله ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مساله «جبر و اختیار» بود، و این بسیار طبیعی بود، زیرا اولا ـ این مساله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفکری است. شاید جامعه ای یافت نگردد که مردمش به مرحله بلوغ فکری رسیده باشند و این مساله در آن جامعه که طرح نشده باشد. ثانیا قرآن مجید آیات زیادی در این دارد که محرک اندیشه ها در این مساله اساسی می گردد. (۱)

علیهذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشا دیگری برای طرح این مساله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولا برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه

علومی که در میان مسلمین پدید آمد ریشه ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصا از دنیای مسیحیت بیابند. از این رو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام را از خارج بدانند همچنانکه نظیر این کار را در مورد علم نحو، عروض (و شاید معانی، بیان و بدیع) و عرفان اسلامی کرده اند.

بحث جبر و اختیار که ضمنا بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به میان آورد، زیرا رابطه ای آشکار میان جبر و ظلم از یک طرف و اختیار و عدل از طرف دیگر دیده می شود.

بحث عدل، بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد، و این بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلات عقلیه را به میان کشید، و اینها همه بحث «حکمت» یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری را موجب شد (۲) و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.

صف آرایی میان بحثهای کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکب جسم از اجزاء لا ـ یتجزی و مساله «خلاء» و غیره. زیرا مکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه ای برای مسائل مربوط به اصول دین – خصوصا مسائل مربوط به مبدا و معاد – لازم می شمردند.

از این رو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه

بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت فلسفه کلام و مسائل مشترک زیادی دارند.

اگر کسی کتب کلام را خصوصا کتب کلامیه ای که از قرن هفتم به بعد تالیف شده مطالعه کند می بیند اکثر مسائل کلامی اسلامی همانها است که فلاسفه - خصوصا فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده اند.

فلسفه اسلامی و کلامی اسلامی در یکدیگر زیاد تاثیر کرده اند. یکی از آن تاثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبرا مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دائره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما بعدا توفیق بیابیم و نمونه هایی از هر دو قسم که به آنها اشاره کردیم بیاوریم.

کلام عقلی و کلام نقلی

علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادیی که در استدلالات خود به کار می برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی.

بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفا از عقل گرفته شده است و اگر فرضا به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تایید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید نبوت و برخی از مسائل معاد. در اینگونه مسائل استناد به نقل - کتب و سنت - کافی نیست، صرفا از عقل باید استمداد شود.

بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آنها مؤمن بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی

پیامبر مطلب اثبات شود، مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقیده شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می داند) و اکثر مسائل مربوط به معاد.

پی نوشتها

۱ - رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تالیف مرتضی مطهری.

۲ - رجوع شود به مقدمه کتاب «عدل الهی» تالیف مرتضی مطهری.

درس ۲ تعریف و موضوع علم کلام

تعریف و موضوع علم کلام

در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که بگوئیم علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می کند، به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می شود، و جواب شکوک و شبهاتی که در مورد آن وارد می شود چیست؟

در کتب منطق و فلسفه بخشی هست راجع به اینکه هر عملی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است.

البته این مطلب درستی است علومی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات متعدده و متباینه داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک منشا این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است، یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است. از این رو ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.

علومی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است، امکان ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند، یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولی علومی که وحدت آنها اعتباری است ویا یک علم که وحدت مسائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتی است، هیچ مانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روانشناسی و کلام و یا مسائل اجتماعی و کلام همین امر است.

برخی

از علما اسلامی درصدد برآمده اند برای علم کلام موضوع و تعریف بیابند نظیر موضوع و تعریفی که برای علوم فلسفی هست، و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده اند و این اشتباه است. زیرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علومی که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند، اما علومی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمی توانند موضوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی توان بحث کرد.

نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیده شد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته اند به این سبب کلام نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونی دهد. برخی می گویند از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علماء این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می کردند.

بعضی گفته اند از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد و بعضی گفته اند که این نام آنگاه به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن کلام الله میا مسلمین طرح گردید و صف آرایی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند وبه همین مناسبت آن دوره را دوره «محنت» نامیده اند. یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام الله دور می زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها وجوهی است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع دین است و مسائل عملی مذاهب و روشهای مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه های مختلف تقسیم شدند جعفری زیدی حنفی شافعی مالکی حنبلی و هر فرقه ای فقهی مخصوص به خود را دارد از نظر مسائل اعتقادی و چیزهایی که مربوط است به ایمان و اعتقاد مسلمانان نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه ای مبانی و اصول اعتقادی مخصوص

به خود دارد اهم مذاهب کلامی عبارتست از شیعه، معتزله، اشاعره، مرجئه.

اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهارات تاسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه فرقه شدند وحدت کلامی و فقهی خود را از دست دادند اختلاف در مسائل کلامی سبب می گردد که مسلمین در بینش اسلامی وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهی موجب می شود که عمل مسلمین نیز یکنواختی خود را از دست بدهد.

این سؤال و هم این تاسف بجا است اما لازم است به دو نکته اشاره شود نکته اول این است که اختلافات مسلمین در مسائل کلامی و فقهی نه به آن اندازه است که پایه وحدت بینش اعتقادی و روش عملی آنها را به کلی متزلزل کند مشترکات اعتقادی و عملی آنها آن اندازه زیاد است که مفترقات آنها کمتر می تواند ضربه اساسی وارد نماید.

نکته دوم این است که اختلاف فکری و نظری در جامعه ها با همه وحدتها و اتفاقها در اصول فکری لابد منه است، و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفید هم هست یعنی موجب تحرك و تجسس و بحث و کاوش و پیشرفت است آری آنجا که اختلافات با تعصبات و جانبداریها و گرایشهای بی منطق احساساتی توام می گردد و مساعی افراد بجای اینکه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقیر و تهمت و افترا به رقیب می شود موجب بدبختی است.

در مذهب شیعه مردم مکلفند که از مجتهد زنده تقلید نمایند مجتهدان موظفند مستقلا در مسائل تفکر و اجتهاد نمایند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسیده بسنده نکنند

اجتهاد و استقلال در تفکر خود به خود منجر به اختلاف نظرهایی می گردد اما این اختلاف نظرها به فقه شیعه حیات و حرکت داده است.

پس از مطلق اختلاف، محکوم نیست. اختلافی محکوم است که ناشی از سوء نیت و غرضرانی باشد و یا در مورد مسائلی باشد که راه اصلی مسلمین را از یکدیگر جدا می کند مساله امامت و رهبری، نه مسائل فرعی و غیر اصلی.

اما بررسی تاریخ فکری مسلمین و اینکه چه اختلافاتی از سوء نیتها و غرضرانیها و تعصبها ناشی شده و چه اختلافاتی لازمه طبیعی تفکر عقلی مسلمین بوده است، و هم اینکه آیا همه مسائل کلامی را باید جزء مسائل اصلی و همه مسائل فقهی را جزء مسائل غیر اصلی به شمار آورد، و یا ممکن است مساله ای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مساله ای فقهی اصالت داشته باشد، بحثهایی است که از عهده این درس خارج است.

قبل از آنکه به نقل مذاهب کلامی بپردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نمائیم و آن اینکه گروهی از علماء اسلامی از اصل با کلام یعنی بحثت عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آن را «بدعت» و حرام دانستند. اینها به نام «اهل حدیث» معروفند. احمد بن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است در راس «اهل حدیث» قرار دارد. حنابله به طور کلی با کلام - اعم از کلام معتزلی یا اشعری، چه رسد به شیعی - مخالفند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیتهای برجسته دنیای جماعت است فتوا به حرمت کلام و منطق

داده. جلال الدین سیوطی نیز که اهل الحدیث است کتابی دارد به نام «صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام». مالک بن انس یکی از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر مجاز می شمرد. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم موقف شیعه را در این زمینه بیان کرده و توضیح داده ایم.

اهم مذاهب کلامی - همانطور که قبلا اشاره شد - عبارت است از شیعه معتزله، مرجئه. برخی، مذاهب خوارج و مذاهب باطنیه یعنی مذهب اسماعیلی را نیز جزء مذاهب کلامی اسلامی به حساب آورده اند. (۱) ولی از نظر ما هیچیک از این دو مذهب را جزء مذاهب کلامی اسلامی نمی توان آورد. اما خوارج بدان جهت که هر چند عقاید خاصی در اصول دین ابراز داشتند و شاید اولین مسائل اصول دینی از طرف آنها مطرح شد، یعنی آنها بودند که پاره ای عقاید در مورد امامت و کفر و فاسق آوردند و منکر آن عقاید را کافر دانستند، ولی اولا یک مکتب فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری در جهان اسلام نیافریدند - و ثانیا از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حدی است که مشکل است بتوان آنها را در زمره مسلمین به حساب آورد. چیزی که کار را آسان می کند این است که خوارج منقرض شدند و تنها یک فرقه آنها که «اباضیه» نامیده می شوند کم و بیش پیروانی دارند. اباضیه معتدلترین فرق خوارج بودند و به همین

دلیل تاکنون منقرض نشده اند.

باطنیه نیز آن قدر در اندیشه های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده اند که می توان گفت اسلام را «قلب» کرده اند.

به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی به شمار آورند.

در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره تاسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.

باطنیه، علی رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتا قابل توجهی برخوردارند، شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهور کرده است و کتب قابل توجهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیرا مستشرقین عنایت فراوانی به افکار و آثار باطنیه نشان می دهند.

از جمله شخصیتهای برجسته اسماعیلیه «ناصر خسرو علوی» شاعر فارسی زبان معروف متوفی در سال ۴۸۱ هجری است. کتاب «جامع الحکمین» و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف و مشهور است و از جمله «ابوحاتم رازی» متوفی در ۳۳۲ صاحب کتاب «اعلام النبوه» است و دیگر «ابویعقوب سجستانی» صاحب کتاب «کشف المحجوب» و متوفای در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتاب اخیرا چاپ و منتشر شده است.

یکی دیگر از شخصیتهای معروف اسماعیلیه «حمد الدین کرمانی» شاگر «ابویعقوب سجستانی» است. «حمید الدین» کتب زیادی در زمینه مذهب اسماعیلیه تالیف کرده است. یکی دیگر «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابوحنیفه شیعی» (شیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطلاعاتش

در فقه و حدیث خوب است، کتاب معروف «دعائم الاسلام» او سالها پیش در تهران با حروف سنگی چاپ شده است.

پی نوشت

۱ - المذاهب الاسلامیین عبدالرحمن بدوی، صفحه ۳۴.

درس ۳ معتزله (۱)

معتزله (۱)

بحث خود را - به علتی که بعدا توضیح خواهیم داد - از معتزله آغاز می کنیم.

پیدایش فرقه معتزله در اواخر قرن اول هجری و یا اوایل قرن دوم هجری صورت گرفت. بدیهی است که علم کلام مانند همه علوم دیگر تدریجا توسعه یافت و تکامل پیدا کرد.

ما نخست فهرست وار اصول عقائد معتزله و به عبارت بهتر مشخصات اصلی مکتب معتزله را ذکر می کنیم و سپس شخصیتهای معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می کنیم و آنگاه سیر تحولی عقائد آنها را بیان می نمائیم.

مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیما در حوزه مسائل ایمانی نیست می گردد، ولی البته همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسر است.

اصول اعتزال

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال می شمارند:

الف. توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات.

ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.

ج. وعده و وعید، یعنی خدوانـد به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت داده است، و همانطور که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت معصیت کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آمرزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی گیرد.

د. منزله بین المنزلتین، یعنی فاسق (مرتکب گناه کبیره، مثلا- شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

امر به معروف و نهی از منکر. نظر خـاص معتزله دربـاره امر به معروف و نهی از منکر این است که اولاـ راه شـناخت معروف و منکر منحصـر به شـرع نیست، عقل نیز قادر است لااقل پاره ای از معروفها و منکرها را مسـتقلا تشخیص دهد؛ و ثانیا مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسـلمین است، خواه امام و پیشوایی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضـی از مراتب آن است که اجراء آنهـا بر عهـده امامـان و متصـدیان امور مسـلمین است، از قبیل اقامه حـدود شـرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسـلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.

متکلمین معتزلی احیانا کتابهای مسـتقلی درباره این اصول پنجگانه نوشـته انـدماننـد کتاب معروف «قاضـی عبـدالجبار معتزلی» معاصر «صاحب بن عباد» و «سید مرتضی علم الهدی» به نام «الاصول الخمسیه».

همـانطور که ملاحظه می شود، تنها اصل توحیـد و اصل عـدل است که می توان جزء مسائل ایمانی و اعتقادی به شـمار آورد، سه اصـل دیگر فقط معرف و مشـخص مکتب معتزله است. حتی اصل عـدل نیز اگرچه از آن نظر که از مسـلمات قرآن است و ضروری دین است جز اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده شده است که مشخص مکتب آنها است و الاـ اصـل علم و اصل قـدرت (اینک خـدا عالم است و قادر است) نیز از ضـروریات اسـلام است و جزء مسائل اعتقادی است.

در مـذهب شـیعه نیز اصـل عـدل یکی از اصـول پنجگـانه اعتقـادی شـمرده شـده اسـت. طبعـا این سـؤال پیش می آیـد که چه خصوصیتی برای اصل عدل است که جزء اصول اعتقادی شمرده شده است و حال آنکه عدل یکی از صفات خداوند

است، همانطوری که خداوند متعال عادل است، عالم و قدیر وحی و مدرک و سمیع و بصیر هم هست، و به همه اینها نیز باید مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل» این امتیاز را یافته است؟

پاسخ این است که «عدل» هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد. متکلمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده اند که اشاعره - که اکثر اهل تسنن را تشکیل می دهند - منکر این اصل هستند، ولی منکر علم، حیات، اراده و ... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادی شیعه به شمار می رود، همچنانکه جزء مشخصات اعتقادی معتزله نیز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسی مکتب کلامی معتزله را تشکیل می دهد و الا همچنانکه گفته شد، معتقدات خاص معتزله منحصر به این پنج اصل نیست، معتزله در بسیاری از مسائل الهیات، طبیعیات اجتماعیات و انسانیات، عقاید خاصه آورده اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

توحید

بحث خود را از توحید آغاز می کنیم: توحید مراتب و اقسام دارد: توحید زاتی، توحید صفاتی: توحید افعالی، توحید در عبادت.

توحید ذاتی، یعنی اینکه ذات پرودگار یگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق او است و دون درجه و مرتبه او در کمال، بلکه قابل نسبت به او نیست، آیه کریمه «لیس کمثله شیء» و یا آیه: و لم یکن له کفوا احد مبین توحید ذاتی است.

توحید صفاتی، یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعیت، بصریت، حقایقی غیر از ذات پروردگار به نحوی است که همه این صفات بر او صدق می کند و یا (به قولی) به نحوی است که آثار این

صفات بر او مترتب است.

توحید افعالی، یعنی نه تنها همه ذاتها، بلکه همه کارها (حتی کارهای انسان) به مشیت و اراده خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدس او است.

توحید در عبادت، یعنی جز ذات پروردگار، هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست، پرستش غیر خداوند مساوی است با شرک و خروج از دائره توحید اسلامی.

توحید در عبادت از نظری با سایر اقسام توحید فرق دارد، زیرا آن سه قسم دیگر مربوط است به خدا و این قسم مربوط است به بندگان. به عبارت دیگر، یگانگی ذات و منزه بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیت از شؤون و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت نیز از شؤون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبودیت، پس او یگانه معبود به حق است. کلمه لا اله الا الله همه مراتب توحید را شامل است، و البته مفهوم ابتدایی آن توحید در عبادت است.

توحید ذاتی و توحید در عبادت جزء اصول اولیه اعتقادی اسلامی است، یعنی اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی باشد جزء مسلمین محسوب نمی گردد. احدی از مسلمین با این دو اصل مخالف نیست.

اخیرا فرقه وهابیه - که پیرو محمد بن عبدالوهاب اند و او تابع ابن تیمیه حنبلی شامی است - مدعی شده اند که پاره ای از اعتقادات مسلمین مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره ای از اعمال مسلمین مانند توسلات و استمدادات از انبیاء و اولیاء بر ضد اصل توحید در عبادت است، ولی سایر مسلمین

اینها را منافی با توحید در عبادت نمی دانند. پس اختلاف وهابیه با سایر مسلمین در این نیست که آیا یگانه موجود شایسته پرستش، خداوند است یا غیر خداوند، مثلا انبیاء و اولیاء نیز شایسته پرستشند. در این جهت تردید نیست که غیر خدا شایسته پرستش نیست. اختلاف در این است که آیا استشفاعات و توسلات عبادت است یا نه؟ پس نزاعی فی ما بین، صغروی است نه کبروی. علما اسلام با بیانات مبسوط و مستدل نظریه وهابیان را رد کرده اند.

توحید صفاتی همان است که مورد اختلاف معتزله و اشاعره است. اشاعره، منکر توحید صفاتی می باشند و معتزله طرفدار توحید افعالی نیز مورد اختلاف معتزله و اشاعره است، با این تفاوت که در اینجا کار برعکس است، یعنی اشاعره طرفدار توحید افعالی و معتزله منکر آن می باشند.

اینکه معتزله خود را اهل التوحید می خوانند و توحید را یکی از اصول پنجگانه خویش می شمارند مقصودشان توحید صفاتی است نه توحید ذاتی یا توحید در عبادت (زیرا این دو قسم از توحید محل خلاف نیست) و نه توحید افعالی زیرا اولا معتزله منکر توحید افعالی می باشند و ثانیا عقیده خویش را در مورد توحید افعالی تحت عنوان اصل عدل که اصل دوم از اصول پنجگانه آنها است بیان می کنند.

اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و توحید افعالی سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته اند معتزله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی می باشند و اشاعره بالعکس و هر کدام استدلالهایی در این زمینه آورده اند ما در فصل مربوط عقیده خاص شیعه را درباره این دو قسم توحید بیان خواهیم کرد.

درس ۴ معتزله (۲)

اصل عدل

در درس گذشته اجمالا به اصول پنجگانه معتزله

اشاره کردیم درباره اصل اول آنها یعنی اصل توحید توضیحاتی دادیم. اکنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است.

البته واضح است که هیچ فرقه ای از فرق اسلامی منکر عدل به عنوان یک صفت از صفات الهی نیست احدی نگفته که خدا عادل نیست اختلاف معتزله با مخالفانشان (یعنی اشاعره) در تفسیر و توجیهی است که درباره عدل می کنند اشاعره عدل را به گونه ای تفسیر می کنند که چنین تفسیری از نظر معتزله مساوی است با انکار عدل والا اشاعره هرگز حاضر نیستند که منکر و مخالف عدل خوانده شوند.

عقیده معتزله درباره «عدل» این است که برخی کارها فی حد ذاته عدل است و برخی کارها فی حد ذاته ظلم است، مثلا پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی فی حد ذاته عدل است و «خدا عادل است» یعنی به مطیع پاداش می دهد و به عاصی کیفر، و محال است که بر ضد این عمل کند. کیفر دادن به مطیع و پاداش دادن به عاصی فی حد ذاته ظلم است و محال است که خدا مرتکب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدره خلق کردن او و آنگاه خلق معصیت به دست او و آنگاه کیفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمی کند، ظلم بر خدا قبیح است و جایز نیست و بر ضد شؤون خدایی او است.

ولی اشعاره معتقدند هیچ کاری فی حد ذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حدذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرضا خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند

بنـدگان را مسـلوب القـدره خلق کنـد و آنگاه معصـیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حد ذاته ظلم نیست اگر فرض کنیم خداوند چنین کند باز عین عدل است «آنچه خسرو کند شیرین بود.»

معتزله به همین جهت که طرفـدار عدلنـد، منکر توحیـد در افعالند، می گویند لازمه توحید افعالی این است که بشـر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشـر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهی است. معتزله توحید افعالی را بر ضد اصل عدل می دانند.

از این رو معتزله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائلنـد و سـخت از آن دفاع می نمایند، بر خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار بشرند.

معتزله به دنبال طرح اصل عـدل – که به معنی این است که برخی افعال فی حـدذاتها عدلنـد و برخی فی حد ذاتها ظلم، و عقل حکم می کنـد که عـدل نیک است و بایـد انجام داد و ظلم بـد است و نبایـد انجام داد – یک اصل کلی دیگر طرح کردند که دامنه وسـیعتری دارد و آن حسن و قبـح ذاتی افعـال است. مثلاـ راستی، امـانت، عفت، تقوا ذاتـا نیـک است، و دروغ، خیـانت، فحشاء، لاابالیگری ذاتا بـد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنکه خـدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حصن ذاتی و یا قبح ذاتی می باشند.

از اینجا

به اصل دیگری درباره عقل انسان رسیدند، و آن اینکه: عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی قطع نظر از بیان شارع نیز می توان حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیز مخالف بودند.

مساله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معتزله طرفدار و اشاعره منکر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبال خود آورده که برخی به الهیات مربوط بود و برخی به انسان، از قبیل اینکه آیا کارهای خداوند - و به عبارت جامعتر، خلقت و آفرینش اشیاء - هدف و غرض دارد یا نه؟ معتزله گفتند اگر هدف و غرضی در کار نباشد «قبیح» است و عقلا محال است. تکلیف ما لا یطاق چطور؟ آیا ممکن است خداوند بنده ای را به کاری مکلف سازد که فوق طاقت او است؟ معتزله این را نیز قبیح و محال دانستند. آیا مؤمن قدرت بر کفر دارد یا نه و آیا کافر قدرت بر ایمان دارد یا نه؟ پاسخ معتزله به همه اینها مثبت است، زیرا اگر مؤمن قدرت بر کفر و کافر قدرت به ایمان نداشته باشد پاداش و کیفر آنها قبیح است. اشاعره در همه این مسائل به نقطه مخالف معتزله نظر دادند.

وعد و وعید

وعد به معنی نوید و پاداش است و وعید به معنی تهدید به کیفر است. عقیده معتزله این است که همانطوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم ان الله لا یخلف المیعاد وعده خلافی نمی کند بلکه محال است خلف وعده نماید (این جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلف نمی کند. علی هذا تمام وعیدهایی که

در مورد فساق و فجار شده است که مثلا ظالم چنین عذاب می کشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملی خواهد شد، مگر آنکه قبلا در دنیا توبه کرده باشند. علی هذا مغفرت بدون توبه محال است.

معتزله معتقدند که مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعید است و خلف وعید مانند خلف وعده قبیح و محال است. علی هذا عقیده خاص معتزله در مورد وعد و وعیدها به مساله مغفرت مربوط می شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می گردد.

منزله بین المنزلتین

اعتقاد معتزله به اصل منزله بین المنزلتین به دنبال دو عقیده متضاد بود که قبلا در جهان اسلام راجع به کفر و ایمان فساق پدید آمد. برای اولین بار «خوارج» این عقیده را اظهار کردند که ارتکاب گناه کبیره بر ضد ایمان است یعنی مساوی با کفر است پس مرتکب گناه کبیره کافر است.

چنانکه می دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمیت» در جنگ صفین پدید آمدند و ظهورشان در نیمه قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده است.

در نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین با آنها درباره این مساله مباحثه کرد و با ادله متقنی نظریه آنها را باطل ساخت. خوارج، بعد از حضرت امیر نیز بر ضد خلفای زمان، و اهل امر به معروف و نهی از منکر و اهل تکفیر و تفسیق بودند. چون غالب خلفا مرتکب گناهان کبیره می شدند طبعا خوارج آنها را کافر می دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.

گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آورند) که

به نـام «مرجئه» خوانـده می شدنـد. مرجئه از لحاظ ارزش تاثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشـتند، آنها می گفتنـد اساس کار بر این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانعی ندارد که عمل انسان فاسد باشد، ایمان، کفاره عمل بد است.

رای و عقیـده مرجئه به نفع دسـتگاه حـاکم بود، یعنی موجب می شـد که مردم اهمیت زیـادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشونـد و آنها را با همه تبهکاریها اهل بهشت بداننـد. مرجئه صـریحا می گفتنـد «پیشوا هر چنـد گناه کنـد مقامش باقی است و اطـاعتش واجب است و نمـاز پشت سـر او صـحیح است.» به همین دلیـل خلفـای جور از مرجئه حمـایت می کردنـد مرجئه می گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضر به ایمان نیست، پس مرتکب کبیره مؤمن است نه کافر.

معتزله عقیده میانه ای ابراز داشتند، گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، برزخ میان آن دو است. متعزله نام این مرحله میانه را «منزله بین المنزلتین» گذاشتند.

گویند اول کسـی که این عقیده را ابراز کرد واصل بن عطاء شاگرد حسن بصـری بود. روزی واصل در محضـر استادش نشسته بود که همین مسـاله مورد اختلاـف خوارج و مرجئه را پرسـیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهـد واصل گفت: به عقیـده من اهل کفر کبائر فاسـقند نه کافر. بعـد از جمعیت جدا شد – و به قولی حسن بصـری او را اخراج کرد – و کناره گرفت و به تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش عمرو بن عبید نیز به او ملحق شد. اینجا

بود که حسن گفت «اعتزل عنا» یعنی واصل از ما جدا شد و به قولی مردم گفتند: «اعتزلا قول الامه» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قوم همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضروریات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلا خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریظه صورت گیرد. مثلا دیگران احتمال موفقیت را و همچنین عدم ترتب مفسده ای مهمتر را شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می دانستند، ولی خوارج به این شروط قائل نبودند. برخی معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفا قلبی و زبانی است، یعنی قلبا باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لسانا نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عند اللزوم باید قیام کرد و عملا دست به کار شد و برای امر به معروف و نهی از منکر باید قیام به سیف کرد.

در مقابل. گروهی بودند که امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شرایط بالا می دانستند و از حد قلب و زبان هم تجاوز نمی کردند. احمد بن حنبل از این گروه شمرده شده است. طبق عقیده این گروه، قیام خونین برای مبارزه با منکرات جایز نیست.

معتزله شروط امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفتند، ولی آن را به قلب و زبان محدود نمی دانستند، معتقد

بودند که اگر منکرات شایع شود، یا حکومت، ستمگر باشد، بر مسلمین واجب است که تجهیز قوا کنند و قیام نمایند.

پس عقیده خاص معتزله در باب امر به معروف و نهی از منکر - در مقابل اهل الحدیث و اهل السنه - اعتقاد به قیام در برابر مفاسد است همچنان که خوارج نیز چنین نظری داشتند، با تفاوتی که اشاره شد.

درس ۵ معتزله (۳)

افکار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتیم به اصول مکتب معتزله مربوط بود. ولی همچنانکه اشاره کردیم معتزله مسائل زیادی طرح کردند و از آنها دفاع نمودند. برخی از این مسائل به الهیات مربوط می شود و برخی به طبیعیات و برخی به اجتماعیات و برخی به انسان. مسائل الهیات بعضی مربوط به امور عامه و بعضی به الهیات بالمعنی الاخص. البته مقصد و مقصود اصلی معتزله - مانند سایر متکلمین مسائل الهیالت بالمعنی الاخص است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانکه بحث در طبیعیات نیز برای متکلمین جنبه مقدمی دارد یعنی متکلمین از این جهت در طبیعیات بحث می کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلی برای یک اشکال پیدا کنند. ما در اینجا فهرست وار به پاره ای از آنها اشاره می کنیم و از الهیات آغاز می کنیم.

الهیات

الف. توحید صفاتی

ب. عدل

ج. مخلوق بودن کلام خدا (کلام صفت فعل است نه صفت ذات.)

د. افعال الله معلل به اغراض است (هر کار خدا برای یک فایده و نتیجه است.)

ه. مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).

و. قدیم منحصر به خداوند است. (در این عقیده فقط فلاسفه مخالفند.)

ز. تکلیف ما لا یطاق محال است.

ح. افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست، و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی گیرد.

ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند.)

ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی شود.

طبیعیات

الف. جسم مرکب است از ذرات لا یتجزی.

ب. بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می شود.

ج. طعم، جز ذرات که بر روی ذائقه اثر می گذارد نیست.

د. روشنایی، ذراتی است که در فضا پخش می شود.

ه. تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیده به بعضی از معتزله منسوب است.)

و. طفره محال نیست (این عقیده نیز منسوب به بعضی از معتزله است.)

مسائل انسان

الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (این مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهی به هم مربوط اند.)

ب. استطاعت (انسان قبل از هر فعلی قدرت فعل و ترک آن را دارد.)

ج. مؤمن قادر بر کفر است و کافر قادر بر ایمان است.

د. فاسق نه مؤمن است و نه کافر.

ه. عقل پاره ای از مسائل را مستقلا (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می کند.

و. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.

ز. قرآن را با عقل می توان تفسیر کرد.

مسائل اجتماعی و سیاسی

الف. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند مستلزم قیام به سیف باشد.

ب. امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.

ج. علی (ع) از خلفای پیش از خودش افضل بوده است (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبکر را افضل می دانستند ولی متاخرین آنها غالبا علی (ع) را افضل می دانستند.)

د. نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است.

ه. تحلیل روش عمر و روش سیاسی علی (ع) و مقایسه میان آنها.

اینها که گفته شد نمونه ای از مسائلی که معتزله طرح کرده اند و البته مسائل دیگر نیز غیر این مسائل طرح کرده اند. در برخی از این مسائل، معتزله فقط با اشاعره طرف بوده اند و در بعضی با فلاسفه و در بعضی با شیعه و در بعضی با خوارج و در بعضی با مرجئه.

معتزله هیچ گاه تسلیم فکر یونانی نشدند و فلسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلام شد به طور دربست نپذیرفتند، بلکه با کمال شهامت در رد فلسفه و

فلاسـفه کتـاب نوشـتند، و آراء خود را ابراز داشـتند. ستیزه متکلمین با فلاسـفه، هم به سود کلام تمام شـد و هم به سود فلسـفه یعنی هر دو علم را جلوتر برد و در آخر کار آنچنان آن دو را به یکـدیگر نزدیک کرد که جز در مسائل معدودی اختلاف نظر باقی نمانـد. توضـیح این مطلب که کلام چه خـدماتی به فلسـفه کرد و فلسـفه چه خـدماتی به کلام کرده است و اساسا تفاوت اساسی فلسفه و کلام چیست از عهده این درسها خارج است.

سیر تحولی و تاریخی

بـدیهی است که همه این مسائل، همزمان و به وسـیله یک فرد طرح نشده اند، تدریجا و به وسـیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده اند.

در میان مسائل نامبرده، ظاهرا قـدیمترین آنها مساله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند و مساله جبر و اختیار مساله ای است که در خود قرآن طرح شـده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه ای طرح کرده است که اندیشه ها را برمی انگیزد.

زیرا از طرفی در برخی آیات تصـریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچ گونه جبری در کار نیست، و از طرفی دیگر در برخی آیات تصریح شده است که همه چیز به مشیت و اراده خدا است.

اینجا این توهم پدید آمده است که این دو تیپ آیات باهم منافی است. لهذا بعضی آیات اختیار را تاویل کردند و قائل به جبر شدنـد، و بعضـی آیات مشـیت و اراده (قضا و قـدر) را تاویل کردنـد و قائل به اختیار شدنـد و البته گروه سومی هم هسـتند که هیچگونه تناقض و تنافی میان این دو دسته آیات

نمی بینند. (۱) به علاوه در کلمات علی علیه السلام بحث جبر و اختیار زیاد طرح شده است. علیهذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است به خود اسلام. اما گروه بندی مسلمین و صف آرایی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شده به دو گروه: جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اول صورت گرفت.

می گویند فکر اختیار اولین بار وسیله غیلان دمشقی و معبد جهنی تبلیغ شد. بنی امیه مایل بودند که فکر جبر در میان مردم تبلیغ شود زیرا از این فکر استفاده سیاسی می بردند. بنی امیه در زیر این سرپوش که همه چیز از ناحیه خدا است: آمنا بالقدر خیره و شره حکومت ظالمانه و تحمیلی خودشان را توجیه می کردند. لهذا هر فکر مبنی بر اختیار و آزادی بشر را سرکوب می کردند و به همین جهت غیلان دمشقی و معبد جهنی کشته شدند. در آن وقت طرفداران اختیار به نام قدریه خوانده می شدند. (۲)

البته مساله «کفر فاسق» قبل از مساله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسئله وسیله خوارج مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی از نظریه خود دفاع نمی کردند، و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و موجب پیدایش نظریه «منزله بین المنزلتین» گشت رنگ کلامی به خود گرفت.

مساله جبر و اختیار به نوبه خود مسائل: عدل، حسن و قبح ذاتی و عقلی، معلل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیف ما لا یطاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد.

در نیمه اول قرن دوم هجری مردی به نام «جهم بن صفوان» عقاید خاصی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان

ملل و نحل مدعیند که مساله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیست که معتزله اختصاصا آن را «اصل توحید» می خوانند و همچنین مساله نفی تشبیه، یعنی اینکه خداوند به هیچ وجه شبیه مخلوقات نیست (اصل تنزیه) اولین بار وسیله جهم بن صفوان ابراز شد و پیروان او را جهمیه نامیدند. معتزله همچنانکه در عقیده اختیار پیرو قدریه شدند، در عقیده توحید و تنزیه پیرو جهیه شدند. خود جهم بن صفون جبری بود. معتزله عقیده جبری جهم را نپذیرفت ولی عقیده توحید او را پذیرفتند.

علیهذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود یعنی اصل توحید و اصل عدل - بنابراین نقلها - تابع دو فرقه دیگر بودند، اصل توحید را از جهمیه اقتباس کردند و اصل عدل را از قدریه، بلکه در حقیقت مکتب متعزله تحول یافته و تکامل یافته قدریه و جهمیه است.

راس معتزله و آن کسی که اعتزال به صورت یک مکتب با دست اول پایه گذاری شد «واصل بن عطاء غزال» است، که در پیش گفتیم که واصل شاگرد حسن بصری بود و در یک جریان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلی تشکیل داد و بدین مناسب حسن گفت: «اعتزل عنا» یعنی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسب بود که پیروان او «معتزله» نامیده شدند. ولی بعضی دیگر معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگر است: کلمه معتزله ابتداء به گروهی گفته شده که در جریان جنگ جمل و صفین روش بی طرفی کناره گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و عبدالله

بن عمر. بعدها که مساله کفر و ایمان فاسق وسیله خوارج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در یک مساله فکری پیش گرفتند. از این رو به اینها نیز «معتزله» گفته شد یعنی «بی طرفها» و بعد این نام برای اینها باقی ماند.

واصل در سال ۸۰ هجری متولد متولد شده و در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است. بحثهای او محدود بوده به مساله نفی صفات، اختیار، منزله بین المنزلتین، وعد و وعید، و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه.

پس از واصل نوبت به عمرو بن عبید رسید عمرو برادر زن واصل است و نظریات واصل را توسعه داد و تکمیل کرد پس از عمرو ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام ظهور کردند.

ابوالهزیل و نظام هر دو از شخصیتهای بارز معتزله به شمار می آیند. کلام، وسیله این دو نفر رنگ فلسفی گرفت. ابوالهذیل کتب فلاسفه را مطالعه می کرد و بر آنها رد می نوشت. نظام نظریات خاصی در طبیعیات آورد، و هم او بود که نظریه ذره ای بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذیل و نظام هر دو در قرن سوم هجری درگذشته اند. به احتمال قوی، ابوالهذیل در سال ۲۳۵ و نظام در سال ۲۳۱ درگذشته است.

جاحظ، ادیب و نویسنده معروف، صاحب کتاب «البیان و التبین» که در قرن سوم هجری می زیسته است یکی دیگر از شخصیتهای بارز معتزله است.

معتزله در دوره بنی امیه با دستگاه حکومت روابط خوبی نداشتند، در اوایل بنی العباس

حالت بی طرفی به خود گرفتند ولی در عصر مامون که خود اهل فضل علم و ادب بود مورد توجه واقع شدند مامون و پس ار او معتصم، واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خودرا معتزلی می خواندند.

در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟. آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله برعکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق مامون به حمایت از معتزله بخشنامه ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تادیب شود افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند.

معتصم و واثق نیز روش مامون را دنبال کردند و از آن جمله کسانی که در این راه به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوکل رسید. متوکل بر ضد معتزله گرایش پیدا کرد و اکثریت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منکوب بلکه قلع و قمع شدند. خونها در این فتنه ریخته شد و خانمانها بر باد رفت. مسلمین این دوره را دوره «محنت» نامیدند.

معتزله پس از این جریان کمر راست نکردند میدان برای همیشه به دست محالفینشان که «اهل السنه» و «اهل الحدیث» خوانده می شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیتهای بارز در دوره های ضعف آنها

ظهور کرده اند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفا در ۲۱۷ و ابو علی جبایی متوفا در ۳۰۳ و ابوهاشم جبایی پسر ابو علی جبایی و قاضی عبد الجبار معتزلی متوفا در ۴۱۵ و ابوالحسن خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفا در ۵۸۳ و ابو جعفر اسکافی.

پی نوشتها

۱ – در کتاب «انسان و سرنوشت» به تفصیل در این موضوع بحث کرده ایم.

۲ – رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

درس ۶ اشاعره

اشاره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است و نیز بدیهی است که عامه مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث – و مخصوصا احادیث – می دانند و هر تفکر و اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می نمایند، خصوصا اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعا به ظاهر گرایی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملا تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می گیرد.

معتزله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهریین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می کردند و به اطراف و اکناف می فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گرایان

که خود را «اهل الحدیث» و «اهل السنه» می نامیدند تهدید می شدند و بالاخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجا منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض به معتزله - آن گونه که بعدها پیدا شد - وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می گرفت که افکار معتزله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤساء اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساسا بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می شمردند. پس نه تنها اهل السنه یک مکتب کلامی در مقابل معتزله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلم بودند.

در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه ای رخ داد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرایید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنه را بر پایه های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتا دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفا در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری - بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد بن حنبل - بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام

«رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام» نوشته است. (۱)

اینجا بود که اهل الحدیث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می دانند. در درسهای منطق گفتیم که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است. (۲)

معتزله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت» بود زیرا معتزله بودند که با نیروی خلیفه مامون می خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه ها و بی خانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معتزله را مسؤول این حادثه می دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیتهای بارز دیگر در این مکتب ظهور کردند و پایه های آن را مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفراینی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می رود، و دیگر امام الحرمین جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجا تحولاتی یافت و مخصوصا در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعدا که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد

و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجرید» همه متکلمین – اعم از اشعری و معتزلی – از همان راهی رفتند که این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.

مثلا کتابهای «مواقف» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجرید» را به خود گرفته اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده اند.

[فهرست عقاید «اشعری» که از اصول اهل السنه دفاع کرده]

اکنون فهرست وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می کنیم:

الف. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه)

ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه)

ج. شرور، مانند خیرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است.)

د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است.)

ه. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله)

و. رعایت لطف و اصلح بر خدا واجب نیست. (بر خلاف نظر معتزله)

ز. قدرت انسان بر فعل، توام با فعل است نه مقدم بر آن. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ح. تنزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (بر خلاف نظر معتزله)

ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل

السنه در باب خلق اعمال)

ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می شود. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یا. «فاسق» مؤمن است. (بر خلاف نظر خوارج که مـدعی کفر فاسق بودند و بر خلاف نظر معتزله که به منزله بین المنزلتین قائل بودند.)

یب. مغفرت خداوند بنده ای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله.)

یج. شفاعت بلا اشکال است. (بر خلاف نظر معتزله)

ید. کذب و تخلف وعده بر خدا جایز نیست.

یه. عالم حادث زمانی است. (بر خلاف نظر فلاسفه)

یو. کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنه)

یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یح. تکلیف ما لا یطاق بلامانع است. (بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته انـد متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حـدود صـد کتاب از او در تـذکره ها نام برده شـده است ولی ظاهرا اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسـلامیین» است. که چـاپ شـده و تـا حـد زیـادی مشوش و نـامنظم است. کتـاب دیگری نیز از او چـاپ شـده است و نـام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سـخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد - ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی

از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» وسیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده. مولانا محمد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبلا ـ اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوکل رسید. متوکل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلما اگر متوکل همان طرز تفکر مامون را می داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه های اشعری بوده است. سلاجقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند بر خلاف آل بویه که برخی از آنها

خود اهل فضل و علم و ادب بودنـد. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمیـد و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

مـا نمی خواهیم از عقایـد معتزله حمایت کنیم، بعـدا سـخافت بسـیاری از عقایـد آنها را بیان خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستـایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شـد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می دانیم دینی غنی و پرمایه ماننـد اسـلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

پی نوشتها

۱ - این رسـاله در ذیـل کتـاب «اللمع» او چاپ شـده است و عبـدالرحمن بـدوی همه آن را در جلـد اول «مـذاهب الاسـلامیین» صفحات ۱۵ - ۲۶ نقل کرده است.

۲ - رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تالیف محمد ابوزهره.

درس ۷ شیعه (۱)

اشاره

اکنون نوبت آن است که به کلام شیـعه - ولو مختصر - بپردازیم. کلام به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد.

کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شـیعه بر می خیزد و از طرف دیگر با فلسـفه شیعه آمیخته است. در گذشته دیدیم که کلام اهل سـنت و جماعت جریانی بر ضـد سـنت و حـدیث تلقی شد، ولی کلام شـیعه نه تنها بر ضد سـنت و حدیث نیست، در متن سنت و حدیث جا دارد.

سر مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شـیعه برخلاف احادیث اهل تسـنن، مشـتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقا مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

در احادیث اهل تسـنن تجزیه و تحلیلی درباره این موضوعات صورت نگرفته است. مثلا اگر سـخن از قضا و قدر و اراده شامله حق و از اسـماء و صـفات بـاری، و از روح و انسـان، و از عالم بعـد از مرگ و حساب و کتاب و صـراط و میزان، و از امامت و خلافـت و امثـال این مسائل به میان آمـده است. ولی در احادیث شـیعه همه این مسائل طرح شـده و درباره آنها اسـتدلال شـده است. یک مقایسه میان ابواب حدیث صحاح سته با ابواب حدیث کافی کلینی مطلب را روشن می کند.

علیهذا در خود احادیث

شیعه «تکلم» به معنی تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همین جهت شیعه به دو گروه اهل الحدیث و اهل الکلام تقسیم نشد، آنچنانکه اهل تسنن تقسیم شدند. ما در درسهای گذشته، بر اساس منابع اهل تسنن، چنین گفتیم که اولین مساله ای که به عنوان اصل اعتقادی در میان مسلمین مطرح شد، مساله «کفر فاسق» بود که وسیله خوارج در نیمه اول قرن اول مطرح شد. پس از آن، مساله اختیار و آزادی بود که از ناحیه دو نفر یکی به نام معبد جهنی و یکی دیگر به نام غیلان دمشقی مطرح و دفاع شد؛ و این عقیده بر خلاف عقیده ای بود که حکام اموی آن را تبلیغ و ترویج می کردند. پس از آن در نیمه اول قرن دوم عقیده وحدت صفات و ذات از طرف جهم بنی صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو ابن عبید به عنوان پایه گذاران اولی مکتب معتزله عقیده آزادی و اختیار را از معبد و غیلان، و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد کفر و یا ایمان فاسق عقیده منزله بین المنزلتین را اختراع کردند و به بحث و چون و چرا در برخی مسائل دیگر پرداختند و به این ترتیب کلام اسلامی پایه گذاری شد. آری این است نوع تفسیر و توجیه پیدایش بحثهای عقلی دینی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی.

این گروه، عمدا یا سهوا بحثهای استدلالی و عقلی عمیقی را که اولین بار وسیله امیرالمؤمنین علی علیه السلام طرح شده فراموش می کنند.

حقیقت این است که

طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدم، بساطت و ترکب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحثهای عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحثها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تاثیر کلامهای عصر خود بوده اند کاملا متفاوت است.

ما در کتاب «سیر در نهج البلاغه» و همچنین در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باره بحث کرده ایم.

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود، و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل گرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. (۱) و به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده اند. حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه این روح را از پیشوایان خود دارد، خصوصا پیشوای اول امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

فلاسفه شیعه، بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام درآورند

و از صورت حکمت برهانی به صورت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآنی و افاضات پیشوایان دینی، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند. از این رو اگر ما بخواهیم متکلمین شیعه را برشماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته اند، هم جماعتی از راویان حدیث و هم جماعتی از فلاسفه شیعه را باید جزء متکلمین بشماریم، زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده اند.

[متکلمین شیعه]

اما اگر مقصود ما از متکلمین جماعتی باشد که تحت تاثیر متکلمان معتزلی و اشعری به حکمت جدلی مجهز بوده اند، ناچار گروه خاصی را باید مورد نظر قرار دهیم. ولی ما دلیلی نمی بینیم که تنها آن گروه خاصی را مورد توجه قرار دهیم.

بگذریم از بیانات ائمه اطهار علیهم السلام درباره «عقاید» که به صورت خطبه و روایت و دعا در دست است، در میان مؤلفان شیعی اولین فردی که در مورد «عقاید» کتاب تالیف کرده است علی بن اسماعیل ابن میثم تمار است. میثم تمار خود مردی خطیب و سخنور بوده و از صاحبان سر امیر المؤمنین علی علیه السلام محسوب می شود. علی بن اسماعیل نواده این مرد بزرگ است. این مرد معاصر عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاف از متکلمان معروف نیمه اول قرن دوم و از پایه گذاران طبقه اول کلام معتزلی است.

در میان اصحاب امام صادق علیه السلام گروهی هستند که خود امام صادق علیه السلام آنها را به عنوان «متکلم» یاد کرده است از قبیل هشام بن الحکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابو جعفر

احول معروف به مؤمن الطاق، قیس بن ماصر و غیرهم.

در کتاب کافی داستانی از مباحثه این گروه با یکی از مخالفین در حضور امام صادق علیه السلام که موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل می کند.

این طبقه نیز در نیمه اول قرن دوم هجری می زیسته اند. این گروه پرورش یافته مکتب امام صادق علیه السلام بودند و این خود می رساند که ائمه اهل البیت علیهم السلام نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می پرداخته اند، گروهی را نیز در مکتب خود برای بحثهای اعتقادی تربیت می کرده اند. هشام بن الحکم همه برجستگیش در علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه السلام او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می داشت و او را بالا دست دیگران می نشاند. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دادند که این تجلیلها فقط به علت متکلم بودن هشام بوده است.

امام صادق علیه السلام با مقدم داشتن هشام متکلم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می خواسته است ارزش بحثهای اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالا دست فقه و حدیث بنشاند. بدیهی است که این گونه رفتارهای ائمه اطهار تاثیر بسزایی داشته در ترویج علم کلام و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد.

حضرت رضا علیه السلام شخصا در مجلس مباحثه ای که مامون از جمع متکلمان مذاهب تشکیل می داد شرکت می کرد و به مباحثه می پرداخت. صورت این جلسات در متن کتب شیعه محفوظ است.

مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی همچنانکه مساعی امیرالمؤمنین علی علیه السلام را مسکوت می گذارند،

همه این جریانـات را که وسـیله ائمه اطهـار در راه احیـاء بحثهـای عقلی در امور اعتقـادی دینی صورت گرفته است نادیـده می گیرند و این مایه شگفتی است.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام، قبرش در نیشابور است ضمن اینکه فقیه و محدث بوده، متکلم نیز بوده است، کتب زیادی در کلام از او نقل می شود.

خانـدان نوبخت که بسیارند ظـاهرا عمومـا متکلم بوده انـد. از فضـل بن ابی سـهل نوبخت گرفته که در زمـان هـارون در راس کتابخانه معروف بیت الحکمه بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسـرش اسـماعیل بن اسـحاق بن ابی سـهل بن نوبخت و پسـر دیگرش علی بن اسحاق و نواده اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سـهل بن نوبخت که او را شیخ المتکلمین در شیعه لقب داده اند و حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده اسماعیل بن علی و عده ای دیگر از این خاندان همه از متکلمین شیعه اند.

ابن قبه رازی در قرن سوم و ابوعلی بن مسکویه حکیم و طبیب معروف اسلامی صاحب کتاب «طهاره الاعراق» نیز از متکلمین شیعه در اوایل قرن پنجم است.

متکلمین شیعه فراوانند. خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف و ریاضیدان معروف صاحب کتاب «تجرید الاعتقاد» و علامه حلی فقیه معروف و شارح «تجرید الاعتقاد» از متکلمان معروف قرن هفتم می باشند.

خواجه نصـیرالدین طوسـی که خود حکیم و فیلسوفی متبحر است با تالیفات کتاب «تجریـد الاعتقاد» محکمترین متن کلامی را آفرید. پس از «تجرید» هر متکلمی - اعم از شیعه و سنی - که آمده است به این

متن توجه داشته است. خواجه نصیرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرده. ولی در دوره های بعدتر کلام تقریبا سبک جدلی خود را به کلی از دست داد، همه پیرو حکمت برهانی شدند و در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد.

فلاسفه شیعی متاخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متود فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم وارد و خارج می شدند موفق تر بودند. مثلا صدر المتالهین یا حاجی سبزواری اگر چه در زمره متکلمان به شمار نیامده اند، اما از نظر اثر وجودی از هر متکلمی اثر وجودی بیشتر داشته اند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام، یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیه ماثوره از اهل بیت مراجعه کنیم این سبک را از آن سبک، به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیکتر می بینیم. در اینجا ناچاریم به همین اشاره قناعت نماییم.

پی نوشت

۱ - ما در درسهای «کلیات فلسفه» فرق حکمت مشایی و حکمت اشراقی و حکمت ذوقی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده ایم.

درس ۸ شیعه (۲)

اشاره

در این درس لازم است اجمالی از نظریات شیعه را در مسائل کلامی رائج میان متکلمین اسلامی بیان نماییم.

قبلاـ ضمن تشریح مکتب معتزله گفتیم که معتزله پنج اصل را که عبارت است از توحید عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر، ارکان مکتب خود می شمارند، و گفتیم که امتیاز این پنج اصل از سایر اصول معتزله به این است که اینها مختص مکتب اعتزال و مایه امتیاز این مکتب از مکاتب مخالف به شمار می رود. نباید پنداشت که این پنج اصل نزد معتزله از اصول دینند و باقی فروع دین.

علماء شیعه نیز - نه ائمه شیعه - از قدیم الایام پنج اصل را به عنوان اصول خمسه تشیع معرفی کرده اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.

معمولاـ گفته می شود که این پنج اصل از اصول دینند و باقی همه از فروع دین. قهرا اینجا این پرسش پیش می آید که اگر مقصود از اصول دین، اصولی است که ایمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بیشتر نیست یعنی توحید و نبوت. مفاد شهادتین همین دو تا است و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوت خاصه، یعنی نبوت حضرت خاتم النبیین. نبوت عامه یعنی نبوت سایر انبیاء، از محتوای شهادتین خارج است و حال آنکه آنچه جزء اصول دین است و ایمان به آن لازم است، نبوت همه انبیاء است.

اگر مقصود از اصول

دین اصولی است که از نظر اسلام جزء امور ایمانی و اعتقادی است نه امور عملی، برخی امور دیگر نیز در خور امور ایمانی است مانند ملائکه که در قرآن تصریح شده که به وجود ملائکه باید ایمان داشت. (۱) به علاوه صفت عدل چه خصوصیتی دارد که تنها این صفت حق در حوزه امور ایمانی قرار گرفته است و سایر صفات حق از قبیل علم، حیات، قدرت، سمیعت، بصیریت، در خارج از حوزه ایمان قرار گرفته است؟ اگر ایمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات باید ایمان آورد، و اگر لازم نیست به هیچ صفت نباید ایمان داشت.

حقیقت این است که اصول پنجگانه فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معین اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آن ایمان و اعتقاد داشت، و از طرف دیگر معرف و مشخص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است.

اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلام نیست یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد ولی جزء اصولی است که دیده خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می دهد.

اصل امامت از نظر شیعه دارای هر دو جنبه است یعنی هم داخل حوزه ایمانیات است و هم معرف و مشخص مکتب است.

اینکه گفته شد ایمان به ملائکه نیز به نص قرآن لازم و ضروری است پس چرا به عنوان اصل

ششم از آن یاد نشده است؟

پاسخ این است که اصول ایمانی فوق جزء هدفهای اسلام است یعنی پیامبر اکرم مردم را به ایمان به آنها دعوت کرده است یعنی رسالت پیامبر مقدمه ای است برای این ایمانها اما ایمان به ملائکه و همچنین ایمان و اعتقاد به همه ضروریات دین از قبیل نماز و روزه جزء هدف رسالت نیست بلکه لازمه رسالت است به عبارت دیگر از لوازم ایمان به نبوت است نه از اهداف نبوت.

مساله امامت را اگر از وجه های اجتماعی و سیاسی، دینی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم نظیر عدل است یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست و امام اگر از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام – به اصطلاح احادیث – «حجت خدا» و «خلیفه الله» است و رابطه ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیره آنها ذکر می کنیم:

۱. توحید

توحید جزء اصول پنجگانه معتزله نیز بود همچنانکه جزء اصول اشاعره نیز هست، با این تفاوت که توحید مورد نظر معتزله که مشخص مکتب آنها به شمار می رود توحید صفاتی است که مورد نظر اشاعره که مشخص مکتب آنها به شمار می رود توحید افعالی است که مورد انکار معتزله است.

قبلا گفتیم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

اکنون ببینیم که توحید مورد نظر شیعه چه توحیدی است؟

توحید مورد نظر شیعه – علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت هم –

شامل توحید صفاتی است و هم شامل توحید افعالی.

یعنی شیعه در بحث صفات طرفدار توحید صفاتی است و در بحث افعال طرفدار توحید افعالی، اما توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتزله متفاوت است توحید افعالی او نیز با توحید افعالی اشاعره مغایرت دارد.

توحید صفاتی معتزله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقد الصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیت صفات با ذات است. (۲) تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جستجو کرد.

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشاعره متفاوت است. توحید افعالی اشاعره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیما از جانب خدا است. علی هذا خالق مستقیم افعال بندگان نیز خدا است، و بنده، خالق و آفریننده عمل خود نیست. اینچنین عقیده ای جبر محض است و با براهین زیادی باطل شده است. اما توحید افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسببات اصالت دارد، و هر اثری در عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر. (۳)

۲. عدل

عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاقهای ذاتی و قبلی می دهد، و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است. اشاعره منکر عدل و منکر چنین نظامی می باشند. از نظر

آنها اعتقاد به عدل به معنی چنان نظامی که یاد شد ملازم است با مقهوریت و محکومیت ذات حق و این بر ضد قاهریت مطلقه ذات حق است.

عدل به نوبه خود فروعی دارد که ضمن توضیح سایر اصول به آنها اشاره خواهیم کرد.

۳. اختیار و آزادی

اصل اختیار و آزادی در شیعه تا اندازه ای شبیه است به آنچه معتزله بدان معتقدند. ولی فرق است میان آزادی و اختیاری که شیعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است.

اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی واگذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تاثیر، و البته این – چنانکه در محل خود مسطور است – محال است.

اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنی است که بندگان مختار و آزاد آفریده شده اند، اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شؤون هستی و از آن جمله شان فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند.

این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: «لا ـ جبر و لا ـ تفویض بل امر بین الامرین» اصل و اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

۴. حسن و قبح ذاتی

معتزله معتقدند که افعالی فی حد ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می باشند. مثلا عدل فی حد ذاته خوب است و ظلم فی حد ذاته بد است. حکیم کارهای نیک را انتخاب می کند و از انتخاب کارهای بد اجتناب می ورزد، و چون خداوند متعال حکیم است لازمه حکمتش این است که کارهای خوب را انجام دهد و کارهای بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتی اشیاء از یک طرف و حکیم بودن خداوند از طرف دیگر این است که برخی کارها بر خداوند «واجب» باشد و برخی کارها «ناروا».

اشاعره سخت

با این عقیده مخالفند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعالند و هم منکر حکم به «روایی» یا «ناروایی» چیزی بر خدا.

برخی از شیعه که تحت تاثیر کلام معتزله بوده اند اصل فوق را به همان شکل معتزلی پذیرفته اند ولی برخی دیگر که عمیق تر فکر کرده اند در عین اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کرده اند، این احکام را در سطح عالم ربوبی جاری ندانسته اند. (۴)

۵. لطف و انتخاب اصلح

بحثی است میان اشاعره و معتزله که آیا لطف یعنی انتخاب اصلح برای حال بندگان، بر نظام عالم حاکم است یا خیر؟ معتزله اصل لطف را به عنوان یک «تکلیف» و یک «وظیفه» برای خداوند لازم و واجب می دانند، و اشاعره منکر لطف و انتخاب اصلح گشته اند.

البته «قاعده لطف» از فروع اصل عدل و اصل حسن و قبح عقلی است. برخی از متکلمین شیعه قاعده لطف را در همان شکل معتزلی پذیرفته اند ولی آنان که مساله «تکلیف» و «وظیفه» را در مورد خداوند غلط محض می دانند از اصل انتخاب اصلح تصور دیگری دارند که اکنون مجال شرحش نیست.

۶. اصالت و استقلال و حجیت عقل

در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجیت اثبات شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است، همچنانکه پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است.

۷. غرض و هدف در فعل حق

اشاعره منکر این اصلند که افعال الهی برای یک یا چند غرض و هدف باشد. می گویند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر یا مخلوقاتی از این قبیل است ولی خداوند منزه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنی حکومت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیتی و از هر محکومیتی، هر چند محکومیت غرض داشتن باشد، مبرا و منزه است.

شیعه عقیده معتزله را در باب غرض افعال تایید می کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند منافی نیست.

۸. بداء در فعل حق جایز است

همچنانکه نسخ در احکام حق جایز است.

بحث بداء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

۹. رؤیت خداوند

معتزله به شـدت منکر رؤیت خداوندنـد. معتقدنـد که فقط می توان به خـدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می توان به وجود خداونـد یقین داشت و حـد اعلای ایمان همین است. خداونـد به هیـچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می گوید:

لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر. (۵)

چشمها او را نمی بیند و او چشمها را می یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها)

اما اشاعره سـخت معتقدنـد که خداونـد با چشم دیـده می شود. ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مـدعای خود استدلال می کنند. از جمله آیه کریمه:

وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره. (۶)

چهره های در آن روز خرم و نگرنده به سوی پروردگار خویشند.

شیعه معتقـد است که خداونـد با چشم هرگز دیده نمی شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حد، اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیسـت. یقیـن فکری علم الیقین است. بالاـتر از یقین فکری یقین قلبی است که عین الیقین است. عین الیقین یعنی شـهود خداونـد با قلب نه با چشم. پس خداونـد با چشم دیده نمی شود ولی با دل دیده می شود. از علی علیه السـلام سؤال کردند آیا خداوند را دیده ای؟ فرمود: خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده ام، چشـمها او را نمی بیند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است: آیا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه،

با دل آری. در این مساله تنها عرفا هستند که عقیده ای مشابه شیعه دارند.

۱۰. ایمان فاسق

در این مساله که مکرر سخن آن در میان آمده است، شیعه با اشاعره موافق است نه با خوارج که معتقدند به کفر فاسق اند و نه با معتزله که طرفدار اصل منزله بین المنزلتین می باشند.

۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء

از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغیره و کبیره می داند.

۱۲. مغفرت و شفاعت

در این مسئله نیز شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره اش نیست مخالف است؛ همچنانکه با اصل مغفرت و شفاعت گزافکارانه اشعری نیز مخالف است.

پی نوشتها

۱ – آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله. بقره ۲۸۵.

۲ – آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می گوید:

الا شعری بازدیاد قائله و قال بالنیابه المعتزله

ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهذیل، تعبیراتی نقل می شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

۳ – برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت»

۴ – رجوع شود به کتاب عدل الهی.

۵ – سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۶ – سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹